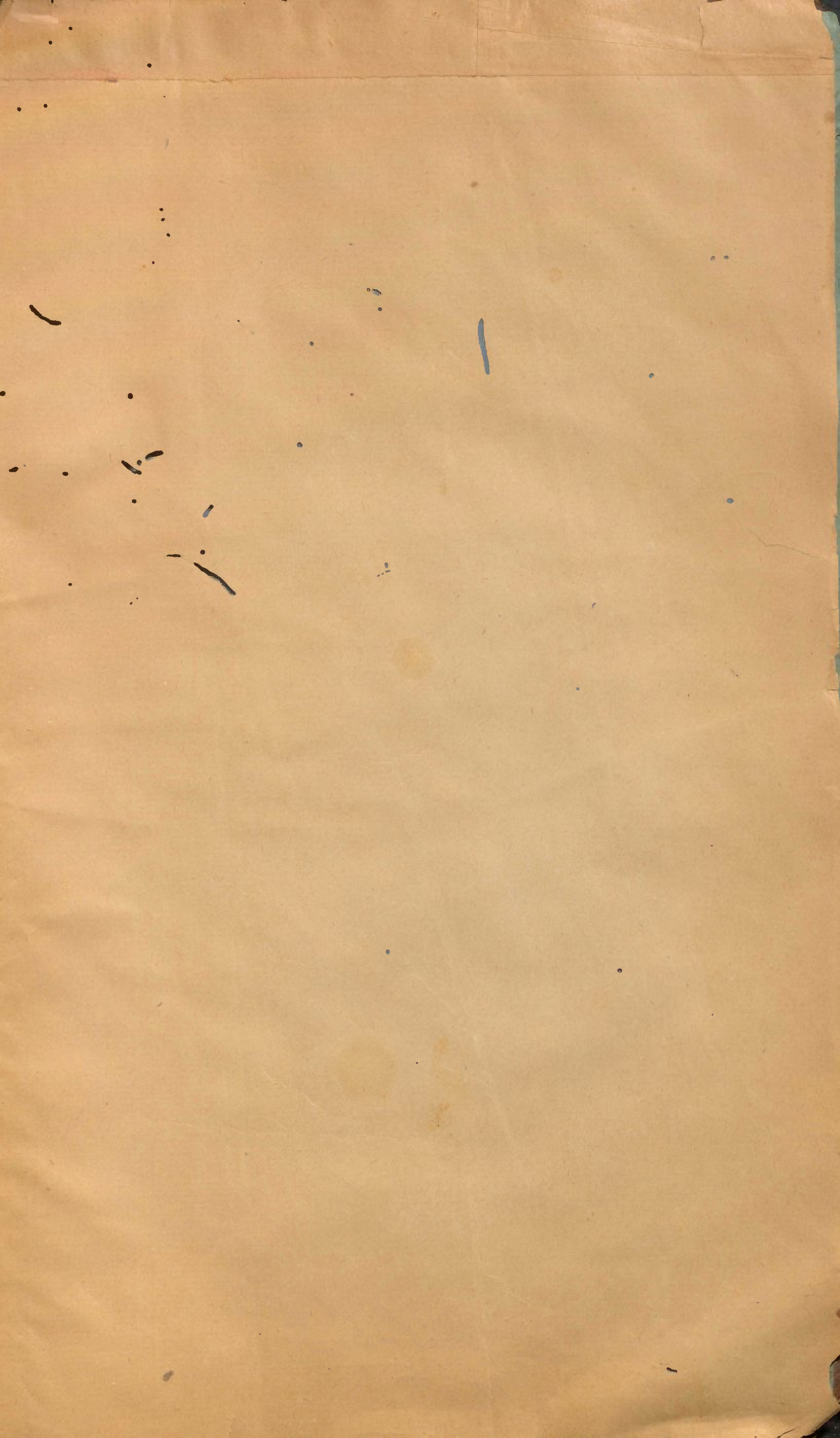


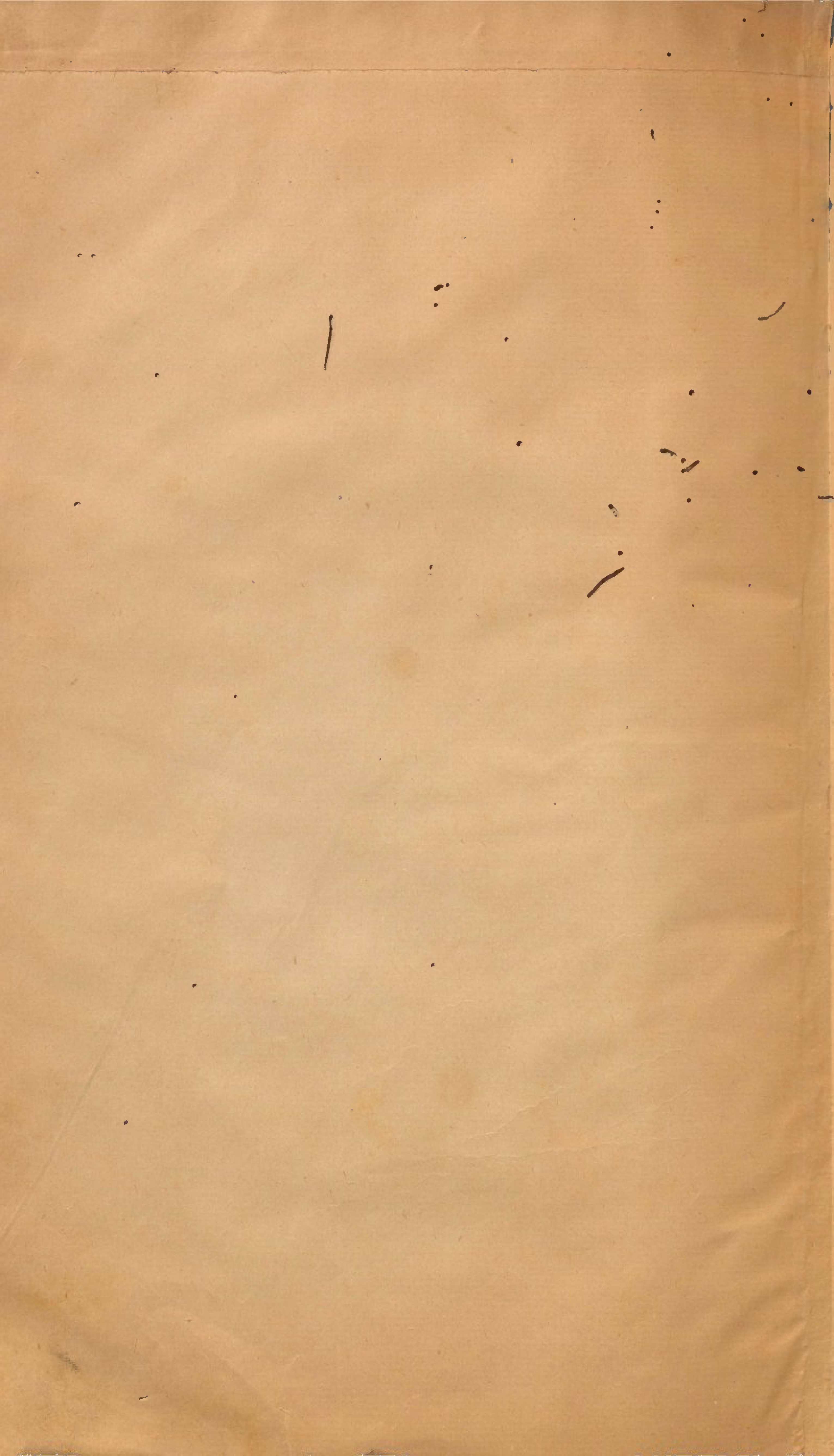
بسم الله الرحمن الرحیم .

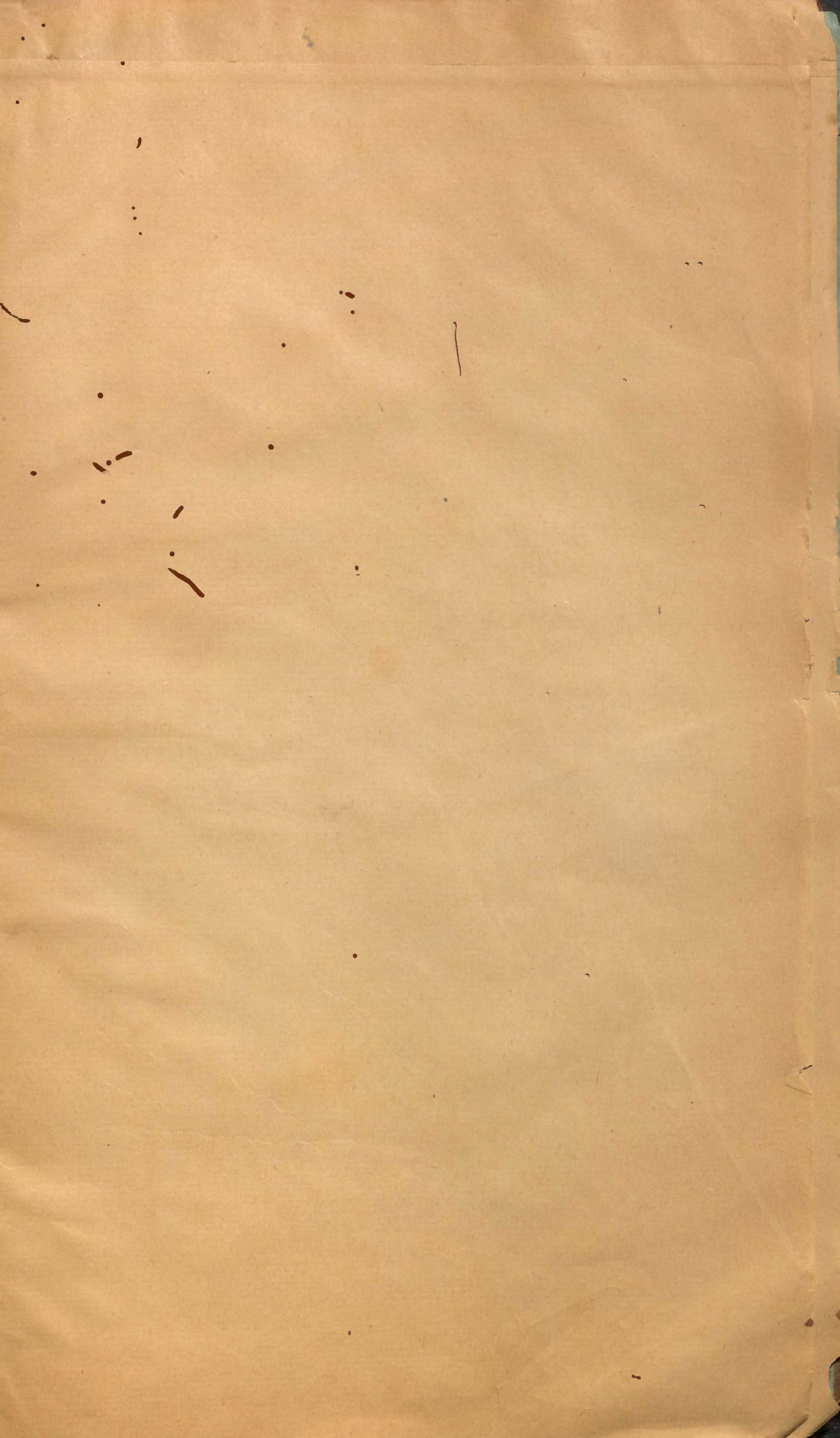
ی ۲ ش ۴

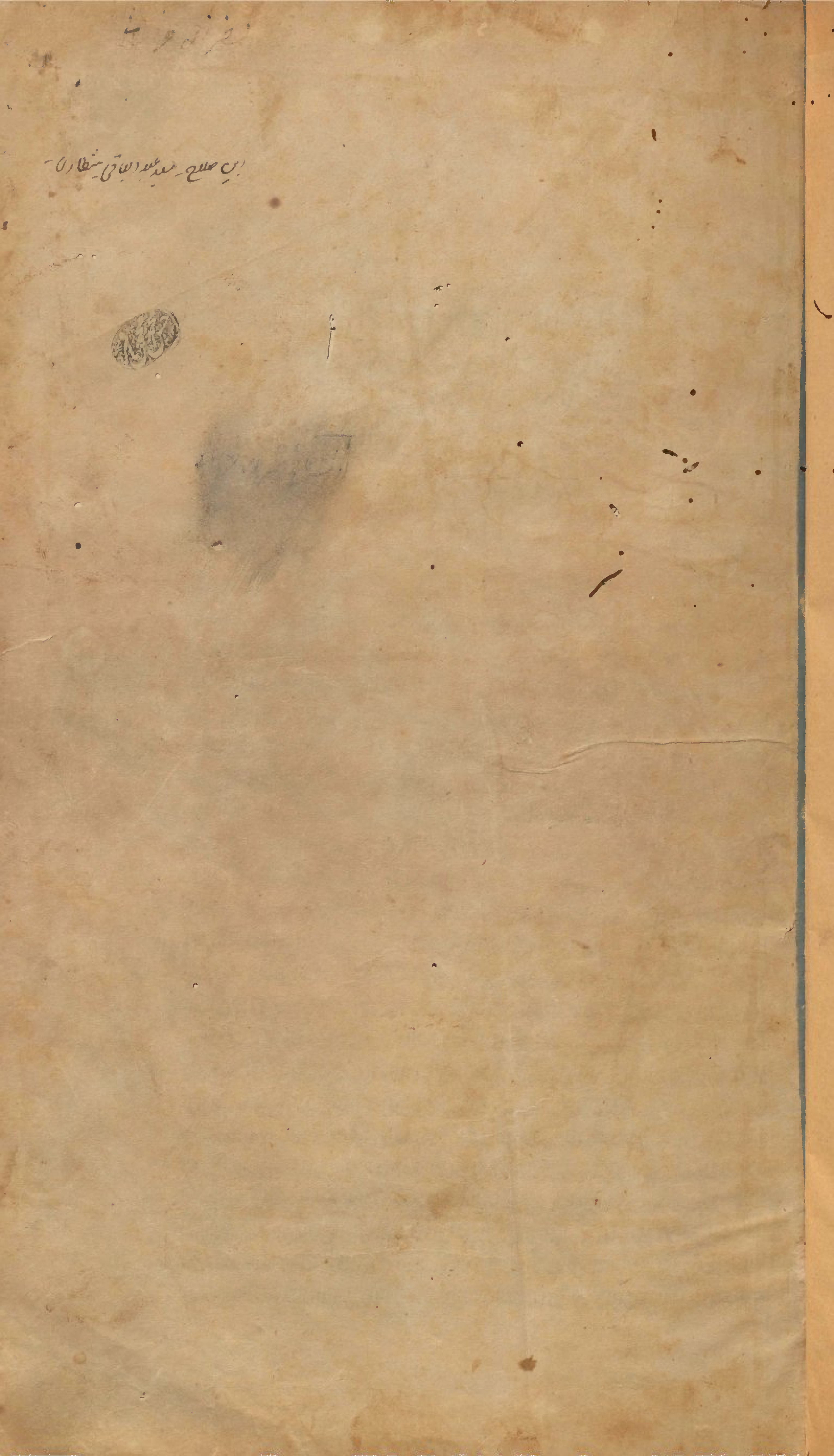
ابن صلاح ـ سید عبد الباقی یشغل ری ـ

روز چهارشنبه ۱۶ ام جمادی الثانی ۱۳۴۵ ه









هذا كتاب الحكمة المتعالية في المسائل الربوبية المسمى بالأسفار الأربعة من تاليفات العالم الرباني قدوة العلماء المحققين وزبدة الفضلاء المدققين وصدر الحكماء المتألهين محمد بن ابراهيم المشتهر بصدر الدين الشيرازي اطاب الله ثراه وجعل الجنة مثواه

هو المستعان بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله فاعل كل محسوس ومعقول وغاية كل مطلوب ومسئول والصلوة على صفوة عباده وهداة الخلق الى مبدئه ومعاده سيما سيد المصطفين محمد المبعوث الى كافة الثقلين اللهم فصل عليه وعلى الارواح الطاهرة من اهل بيته واولاده والاشباح الزاهرة من اولياته واحفاده وبعد فيقول الفقير الى رحمة ربه الغني محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي ان السعادة ربما يظن بها انها الفوز بالدرجات الحسية والوصول الى الرياسات الخيالية وما ابين لمن يحقق الامور ويتفطن بالمعارف ان السعادات العاجلة واللذات الحسية الفوتية ليس شيء منها سعادة حقيقية ولا ينيلها بهجة عقلية لما يرى كلا من متعاطيها منهمكا فيها انقطعت السكينات الالهية عن جوانبه وامتنعت المعارف الربوبية عن الحلول فيه وتعذر عليه اخلاص النية الالهية الصادرة عن الجوهر النطقي من غير معاوقة همة دنياوية او مصادمة طلبة عاجلة التي يرجى بها نيل السعادة الحقيقية وتعاطيها والاتصال بالفيض العلوي الذي زال به الكمه عن حدقة نفسه الموجود فيها بسبب انحصارها في عالم الغربة ووجودها في دار الجسد واحتباسها عن ملاحظة جمال الابد ومعاينة الجلال السرمد ولا شك ان اقصى غاية يتأتى لاحد الموجودات الوصول اليها هو الكمال المختص به والملائم المنسوب اليه وكلما انحط عنه فهو نقصان بالحقيقة فيه وان كان كمالا بالاضافة الى ما في رتبة الوجود تاليه وما من ذاته فما دونها الا ومن شأنها البلوغ الى اقصى ما لها في ذاتها ما لم يعقها عائق ولنوع الانسان كمال خاص لجوهر ذاته وحاق حقيقته لا يفوقها فيه فائق ولا يسبق به عليها سابق وهو الاتصال بالمعقولات ومجاورة البارى والتجرد عن الماديات وان كانت له مشاركة بحسب كل قوة توجد فيه لما يساويه من تلك الجهة او يليه فلساير الاجسام في حصوله في الحيز والفضاء وللنبات في الاغتذاء والنماء وللعجم من الحيوان في حيوته بانفاسه وحركته بارادته واحساسه وتلك الخاصية انما تحصل له بالعلوم والمعارف مع انقطاع عن التعلق بالزخارف ثم لما كانت العلوم متشعبة وفنون الادراكات متكثرة والاحاطة بجملتها متعذرة او متعسرة ولذلك تشعبت فيه الهمم كما تصنعت في الصنائع قدم اهل العالم فافترق العلماء زمرا وتقطعوا امرهم بينهم زبرا بين معقول ومنقول وفروع واصول فهمة نحو نحو وصرف واحكام وهمة نحو فقه ورجال وكلام فالواجب على العاقل ان يتوجه بشراشره الى الاشتغال بالاهم والحزم له ان يكب طول عمره عليها لاختصاص تكميل ذاته فيه اثم بعد ما حصل له من ساير العلوم والمعارف بقدر الحاجة اليها في المعاش والمعاد والخلاص عما يعوقه عن الوصول الى منزل الرشاد ويوم الميعاد وذلك هو ما يختص من العلوم بتكميل احدى قوتيه اللتين هما جهة ذاته ووجهه الى الحق وجهة اضافته ووجهه الى الخلق وتلك هي النظرية التي بحسب حاق جوهر ذاته من دون شركة الاضافة الى الجسم وانفعالاته وما من علم غير الحكمة الالهية والمعارف الربانية الا والاحتياج اليه بمدخلية الجسم وقواه ومزاولة البدن وهواه وليس من العلوم ما يتكفل بتكميل جوهر الذات الانسية وازالة مثالبها ومساويها حين انقطاعها عن الدنيا وما فيها والرجوع الى حاق حقيقتها والاقبال بالكلية الى باريها ومنشئها وموجدها ومعطيها الا العلوم العقلية المحضة وهي العلم بالله وصفاته وملئكته وكتبه ورسله وكيفية صدور الاشياء منه على الوجه الاكمل والنظام الافضل وكيفية عنايته وعلمه بها وتدبيره اياها بلا خلل وقصور وآفة وفتور وعلم النفس وطريقها الى الاخرة واتصالها بالملأ الاعلى وافتراقها عن وثاقها وبعدها عن الهيولى

انتها



اذ بها يتم لها الانطلاق عن مضايق الامكان والنجاة عن طوارق الحدثان والانغماس في بحار الملكوت والانتظام في سلك سكان الجبروت فيتخلص عن
اسر الشهوات والتقلب في خبط غشوات والانفعال عن آثار الحركات وقبول التحكم دوران السموات واما ما دونها فان كان وسيلة اليها فهو نافع
لاجلها وان لم يكن وسيلة اليها كالنحو واللغة والشعر وانواع العلوم فهي حرف وصناعات كسائر الحرف والملكات واما الحاجة الى العمل والعبادة
القلبية والبدنية فلطهارة النفس وتكاثفها بالاوضاع الشرعية والرياضات البدنية لئلا يتمكن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن ونزوعها
الى شهواته وشوقها الى مقتضياته هيئة انقيادية للبدن وهواه فترسخ لها ملكة انقيادية لمشتهاه وتمنعها اذا مات البدن عن لذتها الخاصة
بها من مجاورة المقربين ومشاهدة الامور الجميلة وانوار القدسيين ولا يكون معها البدن فيلهيها كما كان قبل البدن بغيتها فقصدت من الرحمة
الالهية والشريعة الرحمانية الامر بتطويع القوى الامارة للنفس المطمئنة بالشرايع الدينية والسياسات الالهية رياضة للجسد وهواه ومجاهدة
للنفس الادمية مع اعدائه من قواه لينخرط معها في سلك التوجه الى جناب الحق من عالم الزور ومعدن الغرور ولا يعاوقها بل تشايعها في مطالبها و
وتر افقها في مآربها ثم انى قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ اول الحداثة والريعان في الفلسفة الالهية بمقدار ما اوتيت من المقدور وبلغ اليه
قسطي من السعي الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين مقتبسا من نتائج خواطرهم وانظارهم مستفيدا من ابكار ضمائرهم
واسرارهم وحصلت ما وجدته في كتاب اليونانيين والرؤساء المعلمين تحصيلا يختار اللباب من كل باب ويجتاز عن التطويل والاطناب مجتنبا
في كل ذلك طول الامل مع قصر العمل معرضا عن اسهاب الجدل مع اقتراب الساعة والاجل طلبا للجاه الوهمي وتشوقا الى الترأس الخيالي من غير ان يظفر
من الحكمة بطائل او يرجع البحث الى حاصل كما ترى من اكثر ابناء الزمان من مزاولي كتب العلم والعرفان حيث كونهم منكبين اولا بتمام الجد على مصنفات
العلماء منصبين بكمال الجهد الى مؤلفات الفضلاء ثم عن قليل يشبعون عن كل فن بجرعة ويقنعون عن كل دن بجرعة لعدم وجدانهم فيها ما حداهم
اليها شهواتهم شهوات العنين ودواعيهم دواعي الجنين ولهذا لم ينالوا من العلم نصيبا كثيرا ولا الشقي القوي منهم يصير سعيدا بصيرا بل ترى
من المشتغلين ما يرجى طول عمره في البحث والتكرار آناء الليل واطراف النهار ثم يرجع بخفي حنين ويصير مطرحا للعار والشين وهم المذكورون
في قوله تعالى قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا اعاذنا الله من هذه الورطة المدهشة
والظلمة الموحشة واني لقد صادفت اصدافا علمية في بحر الحكمة الزاخرة مدعمة بدعائم البراهين الباهرة المشحونة بدرر من نكات فاخرة مكنونة
فيها لآلي دقايق زاهرة وكنت برهة من الزمان اجيل رأيي واردد قداحي وامر نفسي وانازع سري حدبا على اهل الطلب وضنا في تحقيق الحق الى
ان اشق تلك الاصداف الثمينة واستخرج منها دررها الثمينة واروق بمصفاة الفكر صفاها من كدرها وانخل بمنخل الطبيعة لبابها عن
قشورها واصنف كتابا جامعا لشتات ما وجدته في كتب الاقدمين مشتملا على خلاصة اقوال المشائين ونقاوة اذواق اهل الاشراق من الحكماء
الرواقيين مع زوائد لم توجد في كتب اهل الفن من حكماء الاعصار وفرائد لم يجد بها طبع احد من علماء الادوار ولم يسمح بمثله دوران السموات
ولم يشاهد شبهه في عالم الحركات ولكن العوائق كانت تمنع من المراد وعوادي الايام تضرب دون بلوغ الغرض بالاسداد فاقعدني الايام عن القيام
وحجبني الدهر عن الاتصال الى المرام لما رأيت من معاداة الدهر بتربية الجهلة والارذال وشعشعة نيران الجهالة والضلال ورثاثة الحال و
ركاكة الرجال وقد ابتلينا بجماعة غاربي الفهم تعمش عيونهم عن انوار الحكمة واسرارها تكل بصائرهم كابصار الخفافيش عن اضواء المعرفة وآثارها
يرون التعمق في الامور الربانية والتدبر في الآيات السبحانية بدعة ومخالفة اوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخدعة كانهم الحنابلة
من كتب الحديث المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث لم يتعد نظرهم عن طور الاجسام ومسامرها ولم يرتق فكرهم عن هذه الهياكل
المظلمة ودياجرها فحرموا لمعاداتهم العلم والعرفان ورفضهم بالكلية عن طريق الحكمة والايقان على العلوم المقدسة الالهية والاسرار الشريفة
الربانية التي رمزت الانبياء والاولياء عليها واشارت الحكماء والعرفاء اليها فاصبح الجهل باهر الرايات ظاهر الآيات فاعدموا العلم وفضله
واسترذلوا العرفان واهله وانصرفوا عن الحكمة زاهدين ومنعوها معاندين ينفرون الطباع عن الحكماء ويطرحون العلماء العرفاء والاصفياء
وكل من كان في بحر الجهل والحمق اولج وعن ضياء المعقول والمنقول اخرج كان الى اوج القبول والاقبال اوصل وعند ارباب الزمان اعلم وافضل
كم عالم عاقل لم يلج بالقرع باب منى وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا وكيف ورؤساؤهم قوم اعزل من سلاح الفضل والسداد عارية مناكبهم عن لباس
العقل والرشاد صدورهم عن حلى الآداب اعطال ووجوههم عن سمات الخير اغفال فلما رأيت الحال على هذا المنوال من خلو الديار عمن يعرف قدر
الاسرار وعلوم الاحرار وانه قد اندرس العلم واسراره وانطمس الحق وانواره وضاعت السير العادلة وشاعت الآراء الباطلة ولقد اصبح عين ماء
الحيوان غائرة وظلت تجارة اهلها بائرة وآبت وجوههم بعد نضارتها باسرة وآلت حال صفقتهم خائبة خاسرة ضربت عن ابناء الزمان

صفحاً وطويت عنهم كشحاً فالجأني خمود الفطنة وجمود الطبيعة لمعادات الزمان وعدم مساعدة الدوران الى ان انزويت في بعض نواحي الديار واستترت
بالخمول والانكسار منقطع الامال منكسر البال متوفراً على فرض اؤديه وتفريط في جنب الله اسعى في تلافيه لا على درس القيه او تاليف اتصرف فيه
اذ التصرف في العلوم والصناعات وافادة المباحث ودفع المعضلات وتبيين المقاصد ودفع المشكلات مما يحتاج الى تصفية الفكر وتهذيب
الخيال عما يوجب الملال والاختلال واستقامة الاوضاع والاحوال مع فراغ البال ومن اين يحصل للانسان مع هذه المكاره التي يسمع ويرى
من اهل الزمان ويشاهد مما يكب عليه الناس في هذا الاوان من قلة الانصاف وكثرة الاعتساف وخفض الاعالي والافاضل ورفع الاداني والاراذل
وظهور الجاهل الشرير والعامي النكير على صورة العالم النحرير وهيئة الحبر الخبير الى غير ذلك من القبايح والمفاسد الفاشية اللازمة والمتعدية
مجال المخاطبة في المقال وتقرير الجواب عن السؤال فضلاً عن حل المعضلات وتبيين المشكلات كما نظمه بعض اخواني في الفرس از سخن پر در مکن همچون
صدف هر گوش را قفل گوهر ساز یاقوت زمرد پوش را در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست چشم بینا عذر میخواهد لب خاموش را فكنت اولاً
كما قال سيدي ومولاي ومعتمدي اول الائمة والاوصياء وابو الائمة الشهداء الاولياء قسيم الجنة والنار آخذاً بالتقية والمدارات مع الاشرار
متخلياً عن مورد الخلافة قليل الانصار مطلق الدنيا مؤثر الاخرة على الاولى مولى كل من كان له رسول الله مولى واخيه وابن عمه ومساوقه في طهره ودمه طفقت
ارتأي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فضربت ثانياً عنان
الاقتداء بسيرته عاطفاً وجه الاهتداء بسنته فرأيت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى فامسكت عناني عن الاشتغال بالناس
ومخالطتهم وآيست عن مرافقتهم ومؤانستهم وسهلت على معادات الدوران ومعاندة ابناء الزمان وخلصت عن انكارهم واقرارهم وتساوى عندي
اعزازهم واضرارهم فتوجهت توجهاً غريزياً نحو مسبب الاسباب وتضرعت تضرعاً جبلياً الى مسهل الامور الصعاب فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار
والانزواء والخمول والاعتزال زماناً مديداً وامداً بعيداً اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً والتهب قلبي التهاباً قوياً ففاضت عليها
انوار الملكوت وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الاضواء الاحدية وتداركتها الالطاف الالهية فاطلعت على اسرار لم اكن اطلع عليها الى الان و
انكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الاسرار
الالهية والحقايق الربانية والودايع اللاهوتية والخبايا الصمدانية فاستروح العقل من انوار الحق بكرة وعشياً وقرب بها منه وخلص اليه نجياً فركى بظاهر
جوارحه فاذا هو ماء ثجاج ودوى بباطن تعقلاته للطالبين فاذا هو بحر مواج اودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها وجداول العقول فاضت
من رشحه بنهرها فابرزت الاوادي على سواحل الاسماع جواهر ثاقبة ودرراً وانبتت الجداول على الشواطي نواهر ناضرة وثمراً وحيث كان من دأب
الرحمة الالهية وشريعة العناية الربانية ان لا يهمل امراً ضرورياً يحتاج اليه الاشخاص بحسب الاستعداد ولا يبخل بشيء نافع في مصالح العباد فاقتضت
رحمته ان لا يختفي في البطون والاستتار هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الاسرار ولا يبقى في الكمون والاحتجاب الانوار الفايضة على من نور
الانوار فالهمني الله الافاضة مما شربنا جرعة للعطاش الطالبين والالاحة مما وجدنا لمعة لقلوب السالكين ليحيى من شرب منه جرعة ويتنور
قلب من وجد منه لمعة فبلغ الكتاب اجله واراد الله تقديمه وقد كان اجله فاظهره في الوقت الذي قدره وابرزه على من له يسره فرأيت
اخراجه من القوة الى الفعل والتكميل وابرازه من الخفاء الى الوجود والتحصيل فاعملت فيه فكري وجمعت على ضم شوارده امري وسألت الله تعالى
ان يشد ازري ويحط بكرمه وزري ويشرح لاتمامه صدري فنهضت عزيمتي بعد ما كانت قاعدة وهبت همتي غب ما كانت راكدة واهتز الخامد
من نشاطي وتموج الجامد من انبساطي وقلت لنفسي هذا اوان الاهتمام والشروع وذكر اصول يستنبط منه الفروع وتحلية الاسماع بجواهر
المعاني الفايقة وابراز الحق في صورته المعجبة الرايقة فصنفت كتاباً الهياً للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال وابرزت حكمة ربانية للطالبين
لاسرار حضرة ذي الجمال والجلال ان يتجلى الحق فيه بالنور الموجب للظهور وقرب ان ينكشف بها كل مرموز ومستور وقد اطلعني الله فيه
على المعالي المتساطعة انوارها في معارف انه وصفاته مع تجول العقول العقلاء حول جنابه وترجاعهم خاسرين والهمني بنصره المؤيد به من
يشاء من عباده الحقايق المتعالية اسرارها في استكشاف مبدئه ومعاده مع تطواف فهوم الفضلاء حريم حماه وترددهم خاسرين فجاء بحمد الله
كلاماً لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة ولا اضطراب يعتريه حافظاً للاوضاع رامزاً مشبعاً في مقام الرمز والاشباع قريباً من الافهام في
نهاية علوه رفيعاً عالي البناء في المقام مع غاية دنوه اذ قد اندمجت فيه العلوم التألهية في الحكمة البحثية وتدرعت فيه الحقايق الكشفية با
لبيانات التعليمية وتسربلت الاسرار الربانية بالعبارات المانوسة للطباع واستعملت المعاني الغامضة في الالفاظ القريبة من الاسماع
فالبراهين تتبختر اتضاحاً وشبه الجاحدين للحق تتضائل افتضاحاً انظر بعين عقلك الى معانيه هل ترى فيه من قصور ثم ارجع البصر كرتين

والصناعات م

لكثرة الرياضات م

الى الفاظه هل ترى فيه من فطور وقد اشرت في رموزه الى كنوز من الحقائق لا يهتدى الى معناها الا من عنى نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطالب ونبهت في فصوله الى اصول لا يطلع على مغزاها الا من اتعب بدنه في الرياضات الدينية لكيلا يذوق المشرب وقد صنفته لاخوانى في الدين ورفقائى في طريق الكشف واليقين لانه لا ينتفع بها كثير الانتفاع الا من احاط باكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون مصنفات الحكماء غير محتجب بمعلومه ولا منكرا لما وراء مفهومه فان الحق لا ينحصر بحسب فهم كل ذى فهم ولا ينقدر بقدر كل عقل ووهم فان وجدته ايها الناظر مخالفا لما اعتقدته او فهمته بالذوق السليم فلا تنكره وفوق كل ذى علم عليم فاقطعن ان من احتجب بمعلومه وانكر ما وراء مفهومه فهو موقوف على حد علمه وعرفانه محجوب عن خبايا اسرار وجوده وانى ايضا لا ازعم انى قد بلغت الغاية فيما اوردته كلا فان وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى ومعارف الحق لا تتقيد بما رسمت ولا تحوى لان الحق اوسع من ان يحيط به عقل وحد واعظم من ان يحصره عقد دون عقد فان احللت بالعناية الربانية مشكلها وفتحت بالهداية الالهية معضلتها فاشكر ربك على قدر ما هداك من الحكم واحمده على ما اسبغ عليك من النعم واقتد بقول سيد الكونين ومرآة العالمين عليه وآله من الصلوة انماها ومن التسليمات ازكاها لا تؤتوا الحكمة غير اهلها فتظلموها ولا تمنعوا اهلها فتظلموهم فعليك بتقديسها عن الجلود الميتة واياك واستيداعها الا للانفس الحية كما قرره واوصى به الحكماء الكبار اولى الايدى والابصار واعلم انى ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندى واعتمد عليه اعتقادى الى ذكر طرائق القوم وما يتوجه اليها وما يرد عليها ثم نبهت عليه في اثناء النقد والتزييف والهدم والترصيف والذب عنها بقدر الوسع والامكان وذلك لتشحيذ الخواطر بها وتقوية الاذهان من حيث اشتمالها على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة تعد نفوس الطالبين للحق ملكة لاستخراج المسائل المعضلة وتفيد اذهان المشتغلين بالبحث اطلاعا على المباحث المشكلة والحق ان اكثر المباحث المثبتة في الدفاتر المكتوبة في بطون الاوراق انما الفائدة فيه مجرد الانتباه والاحاطة بافكار اولى الدراية والانظار لحصول الشوق الى الوصول لا الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول او المنقول فان مجرد ذلك مما لا يحصل به اطمينان القلب وسكون النفس وراحة البال وطيب المذاق بل هى مما يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفة والوصول الى الاسرار ان كان مقتديا بطريقة الابرار متصفا بصفات الاخيار وليعلم ان معرفة الله تع وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذى تلقيه العامى او الفقيه وراثة وتلقفا فان المشغوف بالتقليد والمجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقائق كما ينفتح للكرام الالهيين ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة واللذات المحسوسة من معرفة خلاق الخلائق وحقيقة الحقائق ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام كما هو عادة المتكلم وليس ايضا هو مجرد البحث البحت كما هو داب اهل النظر وغاية اصحاب المباحثة والفكر فان جميعها ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والاخلاق الذميمة وحب الرياسة والاخلاد الى الارض والركون الى زخارف الاجساد وانى لاستغفر الله كثيرا مما ضيعت شطرا من عمرى في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من اهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث حتى تبين لى آخر الامر بنور الايمان وتاييد الله المنان ان قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم فالقينا زمام امرنا اليه والى رسوله النذير المنذر فكل ما بلغنا منه آمنا به وصدقناه ولم نحتل ان نخيل له وجها عقليا ومسلكا بحثيا بل اقتدينا بهداه وانتهينا بنهيه امتثالا لقوله تع ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا حتى فتح الله على قلبنا ما فتح فافلح ببركة متابعته وانجح فابدأ يا حبيبى قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها فقد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها واستحكم اولا اساس المعرفة والحكمة ثم ارق ذريها والا كنت ممن اتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف اذ اتيها ولا تشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة ولا تركن الى اقاويل المتفلسفة جملة فانها فتنة مضلة وللاقدام عن جادة الصواب مزلة وهم الذين اذا جائتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤن وقانا الله واياك شر هاتين الطائفتين ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين واعلم ان للسلاك من العرفاء والاولياء اسفارا اربعة احدها السفر من الخلق الى الحق وثانيها السفر بالحق في الحق والسفر الثالث يقابل الاول لانه من الحق الى الخلق بالحق والرابع يقابل الثانى من وجه لانه بالحق في الخلق فرتبت كتابى هذا طبق حركاتهم في الانوار والآثار على اربعة اسفار وسميته بالحكمة المتعالية في الاسفار العقلية فها انا افيض في المقصود مستعينا بالحق المعبود الصمد الموجود

السفر الاول وهو الذى من الخلق الى الحق في النظر الى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية وفيه مسالك

المسلك الاول في المعارف التى يحتاج اليها الانسان في جميع العلوم وفيه مقدمة وستة مراحل

المقدمة في تعريف الفلسفة وتقسيمها الاولى

وغايتها وشرفها اعلم ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا اخذا بالظن والتقليد بقدر الوسع الانساني وان شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى ولما جاء الانسان كالمعجون من خلطين صورة معنوية امرية ومادة حسية خلقية وكانت لنفسه ايضا جهتا تعلق وتجرد لا جرم افتنت الحكمة بحسب عمارة النشأتين باصلاح القوتين الى فنين نظرية تجردية وعملية تعلقية اما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورتها عالما عقليا مشابها للعالم العيني لا في المادة بل في صورته ورقشه وهيئته ونقشه وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول في دعائه صلى الله عليه وآله الى ربه حيث قال رب ارنا الاشياء كما هي وللخليل عليه السلام ايضا حين سأل رب هب لي حكما والحكم هو التصديق بوجود الاشياء المستلزم لتصورها ايضا واما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن والهيئة الانقيادية الانقهارية للبدن من النفس والى هذا الفن اشار بقوله عليه السلام تخلقوا باخلاق الله واستدعى الخليل عليه السلام في قوله والحقني بالصالحين والى فني الحكمة كليهما اشير في الصحيفة الالهية ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وهي صورته التي هي طراز عالم الامر ثم رددناه اسفل سافلين وهي مادته التي هي من الاجسام المظلمة الكثيفة الا الذين آمنوا اشارة الى غاية الحكمة النظرية وعملوا الصالحات اشارة الى تمام الحكمة العملية وللاشعار بان المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم باحوال المبدأ والمعاد والتدبر فيما بينهما من حق النظر والاعتبار قال امير المؤمنين عليه السلام رحم الله امرأ اعد لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين والى ذينك الفنين رمزت الفلاسفة الالهيون حيث قالوا تأسيا بالانبياء عليهم السلام الفلسفة هي التشبه بالاله كما وقع في الحديث النبوي صلى الله عليه وآله تخلقوا باخلاق الله يعني في الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديدة منها انها صارت سببا لوجود الاشياء على الوجه الاكمل بل سببا لنفس الوجود اذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه لا يمكن ايجاده وايلاده والوجود خير محض ولا شرف الا في الخير الوجودي وهذا المعنى مرموز في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ولهذا الاعتبار سمى الله تعالى نفسه حكيما في مواضع شتى في كتابه المجيد الذي هو تنزيل من حكيم حميد ووصف انبياءه واولياءه بالحكمة وسماهم ربانيين حكماء بحقائق الموهبات فقال واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة وقال خصوصا في شأن لقمان ولقد آتينا لقمان الحكمة كل ذلك في سياق الاحسان ومعرض الامتنان ولا معنى للحكيم الا الموصوف بالحكمة المذكور حدها التي لا يستطاع ردها ومن الظاهر المكشوف ان ليس في الوجود اشرف من ذات المعبود ورسله الهداة الى اوضح سبله وكل من هؤلاء وصفه تعالى بالحكمة فقد انجلى وجه شرفها ومجدها فيجب اذن انتهاج معالم غورها ونجدها فلنات على اهداء تحف منها وانباء طرف فيها ولنقبل على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها بقدر ما يتأتى لنا وجمع متفرقات شتى واردة علينا من المبدأ الاعلى فان مفاتيح الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء

المرحلة الاولى في الوجود واقسامه الاولية وفيه مناهج

الاول في احوال نفس الوجود وفيه فصول

فصل

في موضوعية للعلم الالهي واولية ارتسامه في النفس اعلم ان الانسان قد ينعت بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة وقد ينعت بانه مساو لشيء او اصغر منه او اكبر وقد ينعت بانه متحرك او ساكن وبانه حار او بارد او غير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف الشيء بما يجري مجرى القسط هذه الاوصاف في الامر جهة انه ذو كم ولا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى آخرها الا من جهة انه ذو مادة قابلة للتغيرات لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر معهما فاذن كما ان للاشياء التعليمية اوصافا وخواص يبحث عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى وللاشياء الطبيعية اعراضا ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات باقسامها كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الالهية فموضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الاول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث انه وجود معلول واما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود واما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم الباقية كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وسيتضح لك من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي حقيقة ذات الاسرار الالهية ان الماهيات من الاعراض الاولية الذاتية لحقيقة الوجود كما ان الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم اعراضا في الفلسفة الاولى وبالجملة هذا العلم لفرط علوه وشموله باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية فيجب ان يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وايضا التعريف اما ان يكون بالحد او بالرسم وكلا القسمين باطل في الوجود اما الاول فلانه انما يكون بالجنس والفصل والوجود لكونه اعم الاشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له واما

الثانی فلانه تعریف بالاعرف ولا اعرف من الوجود فمن رام بیان الوجود باشیاء علی انها هی اظهر منه فقد اخطأ خطأ فاحشا ولما لم یکن للوجود حد فلا برهان علیه لان الحد والبرهان متشارکان فی حدودهما علی ما تبین فی القسطاس وکما ان من التصدیق ما لا یمکن ادراکه ما لم یدرک قبله اشیاء اخر مثل ان نرید ان نعلم ان العقل موجود فنحتاج اولا الی ان نحصل تصدیقات اخری ولا محالة ینتهی الی تصدیق لا یتقدمه تصدیق اخر بل یکون واجبا بنفسه اولیا بینا عند العقل بذاته کالقول بان الشئ شئ وان الشئ لیس بنقیضه وان النقیضین لا یجتمعان ولا یرتفعان فی الواقع وعن الواقع فکذلک القول فی باب التصور فلیس اذا احتاج تصور الی تصور یتقدمه یلزم من ذلک فی کل تصور بل لا بد من الانتهاء الی تصور یقف ولا یتصل بتصور سابق علیه کالوجوب والامکان والوجود فان هذه ونظائرها معان صحیحة مرکوزة فی الذهن مرتسمة فی العقل ارتساما اولیا فطریا فمن قصد اظهار هذه المعانی بالکلام فیکون ذلک تنبیها للذهن واخطارا بالبال وتعیینا لها بالاشارة من سائر المرتکزات فی العقل لا افادتها باشیاء هی اشهر منها واما اثبات الوجود لموضوع هذا العلم ای الموجود بما هو موجود فمستغنی عنه بل غیر صحیح بالحقیقة لان اثبات الشئ لنفسه غیر ممکن لو ارید به حقیقة الاثبات وخصوصا اذا کان ذلک الشئ نفس الثبوت فان الثابت والموجود او غیرهما من المراد فات نفس مفهوم الثبوت والوجود کما ان المضاف بالحقیقة هو نفس الاضافة لا غیرها الا بحسب المجاز سواء کان الوجود وجود شئ اخر او وجود حقیقته وذاته وهو بما هو هو ای المطلق لا یابی شیئا من القسمین ولیس یستوجب برهان ولا یتبین بضرورة الا ان الکون فی الواقع هو کون شئ فقط او کون نفسه البتة بل البرهان والحس اوجبا القسمین جمیعا الثانی کالوجود الذی لا سبب له والاول کالوجود الذی یتعلق بالاجسام فالوجود الغیر المتعلق بشئ هو موجود بنفسه والوجود العارض هو موجود بغیره **غشاوة وهمیة وازاحة عقلیة** لما تبینت ان الفلسفة الاولی باحثة عن احوال الموجود بما هو موجود وعن اقسامه الاولیة ای التی یمکن ان یعرض للموجود من غیر ان یصیر ریاضیا او طبیعیا وبالجملة امرا متخصص الاستعداد لعروض تلک الاقسام سواء کانت القسمة بها مستوفاة والاقسام لا تکون اولیة فلا یکون البحث عنها من الفن الاعلی بل یکون من العلم الاسفل کقسمة الموجود الی الاسود والذی لیس باسود بالسلب المطلق فتنبه فی ذلک وافض العجب من قوم اضطرب کلامهم فی تفسیر الامور العامة التی یبحث عنها فی احد الفلسفتین الالهیتین بل تحیروا فی موضوعات سائر العلوم کما سیظهر لک فانهم فسروا الامور العامة تارة بما لا یختص بقسم من اقسام الموجود التی هی الواجب والجوهر والعرض فانتقض بدخول الکم المتصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعلیمی یعرض المادة والسطح یعرض الجسم التعلیمی ویعرضه الخط وکذا الکیف لعروضه للجواهر والاعراض وتارة بما یشمل الموجودات او اکثرها فیخرج منه الوجوب الذاتی والوحدة الحقیقیة والعلیة المطلقة وامثالها مما یختص بالواجب اما علی الاطلاق او علی سبیل التقابل بان یکون هو وما یقابله شاملا لها ولشموله الاحوال المختصة زید قید اخر وهو ان یتعلق بکل من المتقابلین غرض علمی واعترض علیه بعض اجلة المتاخرین بانه ان ارید بالمقابلة ما ینحصر فی التضاد والتضایف والسلب والایجاب والعدم والملکة فالامکان والوجوب لیسا من هذا القبیل اذ مقابل کل منهما بهذا المعنی کاللاوجوب واللاامکان او ضرورة الطرفین او سلب ضرورة الطرف الموافق لا یتعلق به غرض علمی وان ارید بها مطلق المباینة والمنافات فالاحوال المختصة بکل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخرین تشمل جمیع الموجودات ویتعلق بجمیعها الغرض العلمی فانها من المقاصد العلمیة ثم ارتکبوا فی دفع الاشکال تمحلات شدیدة منها ان الامور العامة هی المشتقات وما فی حکمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد یتعلق بالطرفین غرض علمی تلک الاحوال اما امور متکثرة واما غیر متعلقة بطرفیها غرض علمی کقبول الخرق والالتیام وعدم قبولهما بمعنی السلب لا بمعنی عدم الملکة ومنها ان المراد بالتقابل ما هو اعم من ان یکون بالذات او بالعرض وبین الواجب والممکن تقابل بالعرض کما بین الوحدة والکثرة وغفلوا عن صدقها بهذا المعنی علی الاحوال الخاصة الی غیر ذلک من التکلفات والتعسفات الباردة وانت اذا تذکرت ان اقسام الحکمة الالهیة ما یبحث فیها عن العوارض الذاتیة للموجود المطلق بما هو موجود مطلق ای العوارض التی لا یتوقف عروضها للموجود علی ان یصیر تعلیمیا او طبیعیا لا ستغنیت عن هذه التکلفات واشباهها اذ بملاحظة هذه الحیثیة فی الامر العام مع تقییده بکونه من النعوت الکلیة لیخرج البحث عن الذوات لا بما لا یختص بقسم من الموجود کما توهم یندفع عنه النقوض ویتم التعریف سالما عن الخلل والفساد ومثل هذا التحیر والاضطراب وقع لهم فی موضوعات سائر العلوم وبیان ذلک ان موضوع کل علم کما تقرر ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیة وقد فسروا العرض الذاتی بالخارج المحمول الذی یلحق الشئ لذاته او لامر یساویه فاشکل الامر علیهم لما راوا انه قد یبحث فی العلوم عن الاحوال التی تختص ببعض انواع الموضوع بل ما من علم الا ویبحث فیه عن الاحوال المختصة ببعض انواع موضوعه فاضطروا تارة الی اسناد المسامحة الی رؤساء العلم فی اقوالهم

بان المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم هو اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا لنوع من العرض الذاتي لاصل الموضوع او عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما ينحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو واخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو وذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه اخص منها والعوارض الذاتية والغريبة للانواع قد تكون اعراضا اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك وان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاولية فاستيعاب القسمة الاولية قد يكون بغير اعراض اولية وقد يتحقق من اعراض اولية ولا تقع بها القسمة المستوعبة نعم كل ما يلحق الشيء لامر اخص وكان ذلك الشيء مفتقرا في لحوقه له الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب على ما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره كما ان ما يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهي في شيء وما اظهر لك ان تتفطن بان لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحناء للخط مثلا ليس بعد ان يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص انما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها اخص من طبيعة الجنس اعراض اولية ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة حيث صرحوا بان اللاحق لشيء لامر اخص اذا كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه له الى ان يصير نوعا ليس عرضا ذاتيا بل غريبا مع انهم مثلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط ولست ادري اي تناقض في ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص من الشيء لا يكون عرضا اوليا له حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون اوليا للخط بل العرض الاولي له هو المفهوم المردد بينهما ومما يجب ان يعلم ان بعض الامور التي ليست جهاتها مفتقرة في الوجودين العيني والذهني الى المادة لكنها مما قد يعرض لها ان يصير رياضيا كالكم او طبيعيا كالكيف قد لا يبحث عنها في العلم الكلي بل يفرد لها علم على حدة كالحساب للعدد او يبحث عنها في علم اسفل كالبحث عن الكيفيات في الطبيعيات وذلك باحد وجهين الاول انه يعتبر كونها عارضة للمواد بوجه من الوجوه ويبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد فان العدد يعتبر تارة من حيث هو هو وبهذا الاعتبار يكون من جملة الامور المجردة عن المادة ويبحث عنه في باب الوحدة والكثرة من الامور العامة ويعتبر اخرى من حيث تعلقه بالمادة لا في الوهم بل في الخارج ويبحث عنه بهذا الاعتبار في التعاليم فانهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وغيرها مما يلحق العدد وهو في اوهام الناس او في موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة والثاني انه يبحث عنها لا مطلقا بل عن بعض انواعها التي لا توجد الا باستعداد المادة وحركاتها واستحالاتها فاللائق بالبحث عنه انما هو العلم الاسفل فان اتفق ان يذكر بعض احوالها فيه على الوجه العام كان ذلك على سبيل المبدئية لا على ان يكون من المسائل ههنا **فصل** في ان مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ اما كونه مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الاوليات فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم فاذا لم يكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة وليست هذه لاجل كونها متحدة في الاسم حتى لو قدرنا انه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد اصلا لم يكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم اكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل وهذه الحجة راجحة في حق المنصف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب وان لم يكن مقنعة للمجادل والعجب ان من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به لان الوجود في كل شيء لو كان بخلاف وجود الاخر لم يكن ههنا شيء واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل ههنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك علم منه ان الوجود مشترك وايضا الرابطة في القضايا والاحكام ضرب من الوجود وهي في جميع الاحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنى واحد ومن الشواهد ان رجلا لو ذكر شعرا وجعل قافية جميع ابياته لفظ الوجود لاضطر كل احد الى العلم بان القافية مكررة بخلاف ما لو جعل قافية جميع الابيات لفظ العين مثلا فانه لم يحكم عليه بانها مكررة فيه ولولا ان العلم الضروري حاصل لكل احد بان المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل لما حكموا بالتكرير ههنا كما لم يحكموا في الصورة الاخرى واما كونه محمولا على ما تحته بالتشكيك اعني الاولوية والاولية والاقدمية والاشدية فلان الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجيء دون بعض وفي بعضها اقدم بحسب الطبع من بعض وفي بعضها اتم واقوى فالوجود الذي لا سبب له اولى بالموجودية من غيره وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود

تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض وايضا فان الوجود المفارقي اقوى من الوجود المادي وخصوصا وجود نفس المادة القابلة فانها في غاية الضعف حتى كانها تشبه العدم والمتقدم والمتاخر وكذا الاقوى والاضعف كالمقومين للوجودات وان لم يكن كذلك للمهيات فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في مرتبة اخرى لا سابقة ولا لاحقة ولا وقوع وجود اخر في مرتبته لا سابق ولا لاحق والمشاؤن اذا قالوا ان العقل مثلا متقدم بالطبع على الهيولى وكل من الهيولى والصورة متقدم بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا ان مهية شيء من تلك الامور متقدمة على مهية الاخر وحمل الجوهر على الجسم وجزئيه بتقدم وتاخر بل المقصود ان وجود ذلك متقدم على وجود هذا وبيان ذلك ان التقدم والتاخر في معنى ما يتصور على وجهين احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم وما به التقدم شيئا واحدا كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فان القبليات والبعديات فيها بنفس هوياتها المتجددة المتقضية لذاتها لا بامر اخر عارض لها كما ستعلم في مستانف الكتاب انشاء الله والاخر ان لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى اخر فيفترق في ذلك ما فيه التقدم عن ما به التقدم كتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن لا في معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي بل في معنى اخر هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم والتاخر فيهما هو الوجود او الزمان وما به التقدم والتاخر هو خصوص الابوة والبنوة فكما ان تقدم بعض الاجسام على بعض لا في الجسمية بل في الوجود كذلك اذا قيل ان العلة متقدمة على المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجوده وكذلك تقدم الاثنين على الاربعة وامثالها فان لم يعتبر وجود لم يكن تقدم ولا تاخر فالتقدم والتاخر والكمال والنقص والقوة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بامر اخر وفي الاشياء والمهيات بنفس وجوداتها لا بانفسها وسيلتمس لك زيادة ايضاح في هذا الباب عند مباحث التشكيك في هذا الكتاب وقد استوضح هيهنا ان الوجود بحسب المفهوم امر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ مطلقا

فصل في ان الوجود العام البديهي اعتبار عقلي غير مقوم لافراده بيان ذلك ان كل ما يرتسم بكنهه في الاذهان من الحقائق الخارجية يجب ان يكون مهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود والوجود لما كانت حقيقته انه في الاعيان وكل ما كانت حقيقته انه في الاعيان فيمتنع ان يكون في الاذهان والا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع ان يحصل حقيقته في ذهن من الاذهان فكل ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجها من وجوهه وحيثية من حيثياته وعنوانا من عنواناته فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة الى الوجودات عموم معنى الجنس بل عموم امر لازم اعتباري انتزاعي كالشيئية للاشياء الخاصة من المهيات المتحصلة المتخالفة المعاني وايضا لو كان جنسا لافراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غيره بفصل فيتركب ذاته وانه محال كما سيجيء واما ما قيل من ان كل ما يحمل على اشياء بالتفاوت فهو عرضي لها والوجود قد سبق انه يحمل على افراده كذلك فيكون عرضيا لها فغير تام عند جماعة من شيعة الاقدمين كما سينكشف لك انشاء الله

فصل في ان للوجود حقيقة عينية لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي يثبت له فالوجود اولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بان يكون ذا حقيقة كما ان البياض اولى بكونه ابيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض فالوجود بذاته موجود وسائر الاشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها وبالحقيقة ان الوجود هو الموجود كما ان المضاف هو الاضافة لا ما يعرض لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها كالاب والمساوي والمشابه وغير ذلك قال بهمنيار في التحصيل وبالجملة فالوجود حقيقته انه في الاعيان لا غير وكيف لا يكون في الاعيان ما هذه حقيقته

بحث وتخلص واما ما تمسك به شيخ الاشراق في نفي تحقق الوجود من انه لو كان حاصلا في الاعيان فهو موجود لان الحصول هو الوجود وكل موجود له وجود فلوجوده وجود الى غير النهاية فللقائل ان يقول في دفعه ان الوجود ليس بموجود فانه لا يوصف الشيء بنفسه كما لا يقال في العرف ان البياض ابيض فغاية الامر ان الوجود ليس بذي وجود كما ان البياض ليس بذي بياض وكونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللاموجود او يقول الوجود موجود وكونه وجودا هو بعينه كونه موجودا وهو موجودية الشيء في الاعيان لا ان له وجودا اخر بل هو الموجود من حيث هو موجود والذي يكون لغيره منه وهو ان يوصف بانه موجود يكون له في ذاته وهو نفس ذاته كما ان التقدم والتاخر لما كانا فيما بين الاشياء الزمانية بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل وقابل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته كما في الواجب او بفاعل لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف غير الوجود فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود والحاصل ان الوجود امر عيني بذاته سواء صح اطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللغة ام لا لكن الحكماء اذا قالوا كذا موجود لم يريدوا بمجرد ذلك ان يكون الوجود زائدا عليه بل قد يكون وقد لا يكون كالوجود الواجبي المجرد عن المهية فكون الموجود ذا مهية او غير ذي مهية انما يعلم ببيان وبرهان غير نفس كونه موجودا فمفهوم الموجود

مشترك عندهم بين القسمين وبذلك يندفع ما قيل ايضاً من انه اذا اخذ كون الوجود موجوداً انه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الوجود وغيره بمعنى واحد اذ مفهومه في الاشياء انه شيء له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلق على الجميع الا بمعنى واحد اذ ذاك فلا بد من اخذ كون الوجود موجوداً كما في ساير الاشياء وهو انه شيء له الوجود ويلزم ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية وعاد الكلام جذعاً الا انا نقول هذا الاختلاف بين الاشياء وبين الوجود ليس في مفهوم الموجود بل المفهوم واحد عندهم في الجميع سواء طابق اطلاقهم عرف اللغويين ام لا وكون الموجود مشتملاً على امر غير الوجود او لم يكن بل يكون محض الوجود انما ينشأ من خصوصيات ما صدق عليها الا من نفس مفهوم الوجود ونظير ذلك ما قاله الشيخ في الهيات الشفا ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد وقد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان حقيقته ما هي انسان مثلاً او جوهر آخر من الجواهر ذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء وانسان هو واحد قال ففرق اذن بين حقيقة يعرض لها الواحد او الموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود وقال ايضاً في التعليقات اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية ويؤيد ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفية وهو ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً والا لكان العرض العام داخلاً في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي يذكر فيه وكذا ما ذهب اليه بعض اجلة المتاخرين من اتحاد العرض والعرضي وان لم يكن متثبتاً فيه وكذا ما ادى اليه نظر الشيخ الالهي في اخر التلويحات من ان النفس وما فوقها من المفارقات انيات صرفة ووجودات محضة ولست ادري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود امراً واقعياً عينياً وهل هذا الا تناقض في الكلام ثم نقول لو لم يكن للوجود افراد حقيقية وراء الحصص لما اتصف بلوازم المهيات المتخالفة الذوات او متخالفة المراتب لكنه متصف بها فان الوجود الواجبي مستغن عن العلة لذاته ووجود الممكن مفتقر اليها لذاته اذ لا شك ان الحاجة والغنى من لوازم المهية او من لوازم مراتب المهية المتفاوتة كمالاً ونقصاً نا وح لابد ان يكون في كل من الموجودات امراً وراء الحصة من مفهوم الوجود والا لما كانت الوجودات متخالفة المهية كما عليه المشائون او متخالفة المراتب كما راه طائفة اخرى اذ الكلي المط بالقياس الى حصصه نوع غير متفاوت واما قول القائل لو كانت للوجود افراد في المهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد الوجود للمهية فرعاً على ثبوتها ضرورة ان ثبوت الشيء للاخر فرع على ثبوت ذلك الاخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها فغير مستقيم لعدم خصوصية ذلك بكون الوجود ذا فرد بل منشأه اتصاف المهية بالوجود سواء كانت له افراد عينية او لم يكن الا الحصص وتحقيق ذلك ان الوجود نفس ثبوت المهية لا ثبوت شيء للمهية حتى يكون فرع ثبوت المهية والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تريهم تارة يخصصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية وتارة ينتقلون عنها الى الاستلزام وتارة ينكرون ثبوت الوجود لا ذهناً ولا عيناً بل يقولون ان المهية لها اتحاد بمفهوم الموجود وهو امر بسيط كساير المشتقات يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته وليس له مبدأ اصلاً لا في الذهن ولا في الخارج الى غير ذلك من التعسفات **فصل** في ان تخصيص الوجود بماذا وليعلم ان تخصيص كل وجود اما بنفس حقيقته او بمرتبة من التقدم والتاخر والشدة والضعف او بنفس موضوعه اما تخصيص الوجود بنفس حقيقته التامة الواجبية وبمراتبه في التقدم والتاخر والشدة والضعف والغنى والفقر فانما هو تخصيص له بشؤونه الذاتية باعتبار نفس حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل واما تخصيصه بموضوعه اعني الماهيات المتصفة به في اعتبار العقل فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات وان كان الوجود والماهية في كل ذي حقيقة متحدين في العين وهذا امر غريب سيتضح لك سره فيما بعد قال الشيخ في المباحثات ان الوجود في ذوات المهيات لا يختلف بالنوع بل ان كان اختلاف فبالتاكد والضعف وانما يختلف ماهيات الاشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف النوع فالانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل مهيته لا لوجوده فالتخصيص للوجود على الوجه الاول بحسب ذاته بذاته واما على الوجه الثالث فباعتبار ما معه في كل مرتبة من النعوت الكلية قال في التعليقات الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقاً بالغير هو مقوم له كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته والمقوم للشيء لا يجوز ان يفارقه اذ هو ذاتي له وقال في موضع اخر منها الوجود اما ان يكون محتاجاً الى الغير فيكون حاجته الى الغير مقومة له واما ان يكون مستغنياً عنه فيكون ذلك مقوماً له ولا يصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما انه لا يصح ان يوجد الوجود المستغني محتاجاً والا تقوم بغيره وتبدل حقيقتهما اقول ان العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدد اقامة البرهان عليه حيث يحكم من ان جميع الوجودات الامكانية والانيات الارتباطية التعلقية اعتبارات وشؤون للوجود الواجبي واشعة وظلال للنور القيومي لا استقلال لها بحسب الهوية ولا يمكن

ملاحظتها ذواتا منفصلة وانيات مستقلة لان التابعية والتعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقايقها لا ان لها حقايق على حيالها عرض لها
التعلق بالغير والفقر والحاجة اليه بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلق فلا حقايق لها الا كونها توابع لحقيقة واحدة فالحقيقة واحدة وليس
غيرها الا شؤونها وفنونها وحيثياتها واطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها وتجليات ذاتها كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس
في المرايا او ظلال واقمنا نحن بفضل الله وتاييده برهانا نيرا عرشيا على هذا المطلب الشريف العالي والمجوب الغالي اللطيف وسنورده
في موضعه كما وعدنا انشاء الله وعملنا فيه رسالة على حدة سميناها بطرح الكونين هذا وقيل تخصص الوجود في الممكنات انما كان بانتسابه
الى موضوعه لا انا لاضافة لحقته من خارج فان الوجود ذا الموضوع عرض وكل عرض فانه متقوم بوجوده في موضوعه فوجود كل مهية
متقوم باضافته الى تلك المهية لا كما يكون الشيء في المكان فان كونه في نفسه غير كونه في المكان وهو ليس بسديد فان كون العرض في نفسه
وان كان نفس كونه في موضوعه بناء على ما تقرر من ان وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لموضوعاتها لكن الوجود ليس بالقياس الى
موضوعه كالاعراض بالقياس الى موضوعاتها فانه ليس هو كون شيء غير الموضوع يكون كونه في نفسه هو كونه للموضوع بل الوجود نفس كون
الموضوع لا كون شيء آخر له كما ان النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شيء للجسم نفرق اذن بين كون الشيء في المكان وكون الشيء في الموضوع
وهو المفهوم من كلام القائل المذكور ثم فرق ايضا بين كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع نص على هذا الشيخ الرئيس في التعليقات
حيث قال وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود حتى تكون
موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا
كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود ذي موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير على
هذا يجب ان يحمل ايضا لا على ما فهمه قوم من الحمل على اعتبارية الوجود وكونه امرا انتزاعيا مصدريا بما ذكره في موضع آخر من التعليقات وهو
قوله فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم وقال بهمنيار في كتاب التحصيل
نحن اذا قلنا كذا موجود فلسنا نعني به الوجود العام بل يجب ان يتخصص كل موجود بوجود خاص والوجود اما ان يتخصص بفصول فيكون الوجود
اي المطلق على هذا الوجه جنسا او يكون الوجود العام من لوازم معان خاصة بها يصير الشيء موجودا وقال فيه ايضا كل موجود ذي مهية فله
ماهية فيها صفة بها صارت موجودة وتلك الصفة حقيقتها انها وجبت اقول ولا يغرنك قوله فيما بعد اذا قلنا وجود كذا فانما نعني
به موجوديته ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الاعيان لكان يحتاج الى وجود آخر فيتسلسل فاذن الوجود نفس صيرورة الشيء في الاعيان
انتهى فان مراده من الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للوجودات الخاصة بل المراد منها صرف الوجود الذي موجود بنفسه
بنفسه وموجودية المهية به لا بامر آخر غير حقيقة الوجود به تصير موجودة فعبر عنه بنفس صيرورة الشيء في الاعيان وعن ذلك الامر الآخر
المفروض بما به يصير الشيء في الاعيان ليتلائم اجزاء كلامه سابقا ولاحقا وما اكثر ما زلت اقدام المتاخرين حيث حملوا هذه العبارات
وامثالها الموروثة من الشيخ الرئيس واترابه واتباعه على اعتبارية الوجود وان لا فرد له في المهيات سوى الحصص فقد صرفوا الكلام عن ظواهرها
واني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتاصل المهيات حتى ان هداني ربي وانكشف لي انكشافا بينا ان الامر بعكس ذلك
وهو ان الوجودات هي الحقايق المتاصلة الواقعة في العين وان الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من اهل الكشف واليقين بالاعيان
الثابتة ما شمت رائحة الوجود ابدا كما سيظهر لك من تضاعيف اقوالنا الآتية انشاء الله وستعلم ايضا ان مراتب الوجودات الامكانية
التي هي حقايق الممكنات ليست الا اشعة واضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي جل مجده وليست هي امورا مستقلة بحيالها وهويات
مترائية بذواتها بل انما هي شؤونات لذات واحدة وتطورات لحقيقة فاردة كل ذلك بالبرهان القطعي وهذه حكاية عما سيرد لك
بسطه وتحقيقه انشاء الله وبالجملة فقد تبين لك الآن ان مفهوم الوجود العام وان كان امرا ذهنيا مصدريا انتزاعيا لكن افراده وملزوماته
امور عينية كما ان الشيء كذلك بالقياس الى افراده من الاشياء المخصوصة فنسبة مفهوم الوجود الى افراده كنسبة مفهوم الشيء الى افراده
لكن الوجودات معان مجهولة الاسامي سواء اختلفت بالذات او بالمراتب الكمالية والنقصية شرح اسمائها انها وجود كذا ووجود كذا او الوجود
الذي لا سبب له ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام البديهي والمهيات معان معلومة الاسامي والخواص **فصل** في ان الوجود اهو بات
بسيطة ولحقيقة الوجود ليست معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا مطلقا اعلم ان الحقايق الوجودية لا يتقوم من جنس وفصل وبيان ذلك
بعد ما تقرر في علم الميزان ان افتقار الجنس الى الفصل ليس في تقومه من حيث هو هو بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فان الفصل كالعلة

المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية هو انه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل لكان جنسه اما حقيقة الوجود او ماهية
اخرى معروضة للوجود فعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مفيدًا لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقومًا هذا خلف وعلى الثانى يكون
حقيقة الوجود اما الفصل او شيئًا اخر وعلى كلا التقديرين يلزم خرق الفرض كما لا يخفى لان الطبايع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة
بحسب المعنى والمفهوم وههنا ليس الامر كذلك وايضا يلزم تركب الوجود الذى لا سبب له اصلا وهو محال واما ما قيل فى نفى كون الوجود جنسًا
من انه لو كان جنسًا لكان فصله اما وجودًا واما غير وجود فان كان وجودًا يلزم ان يكون الفصل مكان النوع اذ يحمل عليه الجنس وان كان غير وجود
لزم كون الوجود غير وجود فهو سخيف فان فصول الجواهر البسيطة مثلا جواهر وهى مع ذلك ليست بانواع مندرجة تحت الجوهر بالذات بل انما
هى فصول فقط وكذا فصل الحيوان مثلا يحمل عليه الحيوان وليس يلزم من ذلك ان يكون فصل الحيوان نوعًا له وسيجىء كيفية ذلك من ذى قبل انشاء الله
واذا تقرر نفى كون الوجود جنسًا من نفى المخصصات الفصلية عنه فبمثل البيان المذكور يتبين انتفاء نوعيته وبالجملة عمومه وكليته بانتفاء ما
يقع به اختلاف غير فصلى عنه كالمخصصات الخارجية من المصنفات وغيرها فان تلك الامور انما هى اسباب فى كون الشىء موجودًا بالفعل لا فى تقويم
معنى الذات وتقرير ماهيتها وكما ان النوع لا يحتاج الى الفصل فى كونه متصفا بالمعنى الجنسى بل فى كونه محصلا بالفعل فكذلك الشخص لا
يحتاج الى المشخص فى كونه متصفا بالمعنى الذى هو النوع بل يحتاج اليه فى كونه موجودًا وهذا انما يتصور فى غير حقيقة الوجود فلو كان لحقيقة
الوجود يتشخص بما يزيد على ذاته لكان المتشخص داخلا فى ماهية النوع فثبت ان ما هو حقيقة الوجود ليس بمعنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا وكل
كلى وان كان من الثلثة الباقية فهو راجع الى الجنس او النوع كما لا يخفى فظهر ان الوجودات هويات عينية ومتشخصات بذواتها من غير ان يوصف
بالجنسية والنوعية والكلية والجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع او جنس او بمعنى كونها متشخصة بامر زايد على ذاتها بل انما هى متميزة
بذواتها لا بامر فصلى او عرضى واذ لا جنس لها فلا فصل لها فلا حد لها فلا برهان عليها لتشاركهما فى الحدود كما مرت الاشارة اليه فالعلم
بها اما ان يكون بالمشاهدة الحضورية او بالاستدلال عليها باثارها ولوازمها فلا تعرف بها الا معرفة ضعيفة **فصل** فى ان حقيقة
الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه انى لا اظنك ممن يتفطن مما تلوناه عليك بان الوجود لا يمكن تاليف حقيقته من حيث هى من كثرة
عينية خارجية او ذهنية فعلية او عقلية تحليلية الست اذا نظرت الى ما بيا الفجوهر الذات منه ومن غيره وجدت الذات من جنسها
وجوهرها مفتاقة اليهما وان لم يكن على انها الاثر الصادر منهما بل على ان حقيقتها بانها هى متعلقة القوام بهما بل جوهر الذات بعينه
هو جوهر ذينك الجوهرين سواء كان بحسب خصوص الخارج او الذهن او الواقع مطلقا فاذا الحقيقة الوجود من حيث هى مبادء جوهرية فدايتلف
منها جوهر ذاته فكل واحد من تلك المقومات او بعضها اما ان يكون محض حقيقة الوجود فالوجود قد حصل بذلك المبدا قبل نفسه واما
ان يكون او واحد منها امرا غير الوجود فهل المفروض حقيقة الوجود الا الذى هو ما وراء ذلك الامر الذى هو غير الوجود فالذى فرض مجموع تلك
الامور عاد الى انه بعضها او خارج عنها وايضا يلزم ان يكون غير الوجود متقدما على الوجود بالوجود وهو فطرى الاستحالة قطعى الفساد
وايضا كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات اقدم من حصولها لما يتقوم بها اى الوجود فيلزم حصول الشىء قبل نفسه فدار الوجود على
نفسه وهو ممتنع فان حقيقة الوجود يستحيل ان يجتمع ذاته من اجزاء متباينة فى الوجود كالمادة والصورة او يتحلل الى اشياء متحدة الحقيقة
والوجود وبالجملة يمتنع ان يتصور تحليل حقيقته الى شىء وشىء بوجه من الوجوه كيف وصرف الحقيقة لا يتكرر ولا يتثنى بحسبها اصلا
لا عينا ولا ذهنا ولا مطلقا واذ قد علمت استحالة قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود لاح لك ان الوجود من حيث هو متقرر بنفسه
موجود بذاته فهو متقرر بنفسه ووجود ذاته فلا يتعلق بشىء اصلا بحسب ذاته بل بحسب تعيناته العارضة وتطوراته اللاحقة له فالوجود من
حيث هو وجود لا فاعل له ينشأ منه ولا مادة يستحيل هى اليه ولا موضوع يوجد هو فيه ولا صورة يتلبس هو بها ولا غاية يكون هو لها
بل هو فاعل الفواعل وصورة الصور وغاية الغايات اذ هو الغاية الاخيرة والخير المحض الذى ينتهى اليه جملة الحقايق وكافة الماهيات فتعالى
الوجود عن ان يتعلق بسبب اصلا اذ قد انكشف انه لا سبب له اصلا لا سبب به ولا سبب منه ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له
وستطلع على تفاصيل هذه المعانى انشاء الله **اشكالات وتفصيات** انه قد بقى بعد عدة شبهات فى كون الوجود ذا حقايق عينية
منها ما ذكره صاحب التلويحات بقوله ان كان الوجود فى الاعيان صفة للماهية فهى قابلة اما ان تكون موجودة بعده فحصل الوجود
مستقلا دونها فلا قابلية ولا صفتية او قبله فهى قبل الوجود موجودة او معه فالماهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود
اخر واقسام التالى باطلة كلها فالمقدم كذلك والجواب عنه باختيار ان الماهية مع الوجود فى الاعيان وما به المعية نفس الوجود الذى

هي به موجودة بدون الاحتياج الى وجود اخر كما ان المعية الزمانية الحاصلة بين الحركة والزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان
اخر حتى يكون للزمان زمان الى غير النهاية ثم ان اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الموضوع بسائر الاعراض القائمة به حتى يكون للماهية
وجود منفرد ولوجودها وجود ثم يتصف احدهما بالاخر بل هما في الواقع امر واحد بلا تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايضا بالمعنى المذكور وانما
هو في العقل وتفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض الحائمين حول عرش التحقيق من انه اذا صدر عن المبدء وجود كان لذلك الوجود هوية مغايرة
للاول ومفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود
والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدء الاول لو لم يفعل شيئا
لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى فقد علم مما ذكره ومما ذكرنا ان الماهية متحدة مع الوجود
في الواقع نوعا من الاتحاد والعقل اذا حللهما شيئين حكم بتقدم احدهما بحسب الواقع وهو الوجود لانه الاصل في ان يكون حقيقة صادرة
عن المبدء والماهية متحدة محمولة عليه لكن في مرتبة هويته ذاته لا كالعرض اللاحق ويتقدم الاخر بحسب الذهن وهي الماهية لانها الاصل في الاحكام
الذهنية وهذا التقدم اما بالوجود كما ستعلمه او ليس بالوجود بل بالماهية وسيجيء ان ههنا تقدما غير الخمسة المشهورة وهو التقدم باعتبار
نفس التجوهر والحقيقة كتقدم ماهية الجنس على ماهية النوع بلا اعتبار الوجود وبالجملة مغايرة الماهية للوجود واتصافها به امر عقلي انما يكون في الذهن
لا في الخارج وان كانت في الذهن ايضا غير منفكة عن الوجود اذ الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل
من شانه ان ياخذ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين الخارجي والذهني معها ويصفها به فان قلت هذه الملاحظة ايضا نحو من انحاء
وجود الماهية فالماهية كيف تتصف بهذا النحو من الوجود او بالمطلق الشامل له مع مراعات القاعدة الفرعية في الاتصاف قلنا هذه الملاحظة
لها اعتباران احدهما اعتبار كونها تخلية الماهية في ذاتها عن جميع انحاء الوجود وثانيهما اعتبار كونها نحوا من انحاء الوجود فالماهية باحد
الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالاخر مخلوطة غير موصوفة به على ان لها مندوحة عن هذا التجشم حيث قررنا ان الوجود نفس ثبوت الماهية
لا ثبوت شيء للماهية فلا مجال للفرعية ههنا وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهية والوجود من باب التوسع
او الاشتراك فانه ليس كاطلاقه على الارتباط الذي بين الموضوع وسائر الاعراض والاحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط
بالذاتيات لاتحادها به ومنها ان الوجود لو كان في الاعيان لكان قائما بالماهية فقيامه اما بالماهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها
او بالماهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين او بالماهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين واجيب عنه بانه ان اريد بالموجودة
والمعدومة ما يكون بحسب نفس الامر فنختار ان الوجود قائم بالماهية الموجودة ولكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق عليه كما ان البياض قائم
بالجسم الابيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره وان اريد بهما ما يكون ماخوذا في مرتبة الماهية من حيث هي هي على ان يكون شيء منهما
معتبرا في حد نفسها بكون نفسها او جزءها فنختار انه قائم بالماهية من حيث هي بلا اعتبار شيء من الوجود والعدم في حد نفسها وهذا ليس ارتفاع
النقيضين عن الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة فلا يخرج الماهية في الواقع عن احدهما كما ان البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض واللابياض
في حد ذاته ووجوده وهو في الواقع لا يخرج عن احدهما والفرق بين الموضعين بان الجسم بهذه الحيثية له وجود سابق على وجود البياض ومقابله
فيمكن اتصافه في الخارج بشيء منهما بخلاف الماهية بالقياس الى الوجود فانها في الخارج عين الوجود فلا اتصافها بالوجود بحسبه اذ اتصافها به
في ظرف ما يقتضي لا اقل المغايرة بينهما وان لم يقتض الفرعية وكذا في العقل للخلط بينهما فيه كما في الخارج الا في نحو ملاحظة عقلية مشتملة على مراعات
جانبي الخلط والتعرية فيصفها العقل به على الوجه الذي مر ذكره وقد علمت انا في متسع عن هذا الكلام فانه لا يلزم من كون الوجود في الاعيان
قيامه بالماهية او عروضه لها اذ هما شيء واحد في نفس الامر بلا امتياز بينهما فان الماهية متحدة مع الوجود الخارجي في الخارج ومع الوجود الذهني
في الذهن لكن العقل حيث يعقل الماهية مع عدم الالتفات الى شيء من انحاء الوجود يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل بمعنى ان المفهوم من احدهما
غير المفهوم من الاخر كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل في البسائط مع اتحادهما في الواقع جعلا ووجودا وقريب مما ذكرناه بعض الوجوه
ما ذهب اليه بعض اهل التدقيق من انه لا يجوز عروض الوجود المصدري او مفهوم الوجود للماهية في نفس الامر لان عروض شيء لاخر وثبوته له
فرع لوجود المعروض فيكون للماهية وجود قبل وجودها وايضا مفهوم الوجود متحد مع الماهيات والمتحدان يمتنع عروض احدهما للاخر حيث
اتحدا ولا عروض للوجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان وجد الماهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة
لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به لانه يجدها موجودة ولا يلزم من ذلك قيام الوجود بها فان صدق المشتق لا يلزم قيام

مبدء الاشتقاق واما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للمهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل المهية اذا اخذت بذاتها بلا ضميمة عارية
عنه ويجده في المرتبة الثانية عارضا لها ولهذا يحكم بانه عرض لها ولا يجوز عروضه لها في نفس الامر لانهما في نفس الامر امر واحد لا تغاير بينهما فيه
اصلا ضرورة ان السواد والوجود في نفس الامر واحد ذاتا ووجودا فلا يتصور هناك نسبة بينهما بالعروض وغيره واما في الاعتبار الذهني فهما
شيئان لان العقل قد يفصل هذا الشيء الواحد الى مهية متقدمة ووجود متاخر فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار انتهى ملخص ما ذكره ولا يخفى
على المتفطن ان بين كلامه وبين ما حققناه نحوا من الموافقة وان كان بينهما نحو من المخالفة ايضا فان الوجود عنده اما امر مصدري واما مفهوم
محمول عام بديهي وكلاهما اعتباريان وعندنا امر حقيقي عيني بذاته وجود وموجود بلا اعتبار امر اخر واما اتحاد الوجود مع المهية فهو مما فيه
جهة الموافقة ثم ان في كلامه وجوها من النظر اورد عليه بعضا منها معاصره العلامة الدواني ويرد على المورد ايضا اشياء كثيرة لو اشتغلنا بها
لكان خروجا عن طور هذا الكتاب ومنها ما في حكمة الاشراق والتلويحات من انه ليس في الوجود ما عين مهيته الوجود فانا بعد ان نتصور
مفهومه قد نشك في انه هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زائد وكذا الكلام في وجوده ويتسلسل الى غير النهاية وهذا مح ولا محيص الا بان
الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي وجوابه بما اسلفناه من ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن وما حصل منها فيه امر انتزاعي
عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بماهيته التي هي عين الانية
لا يبقى مجال لذلك الشك والاولى ان يورد هذا الوجه معارضة الزامية للمشائين كما فعله في حكمة الاشراق لانهم قد استدلوا على مغايرة
الوجود للمهية بانا قد نعقل المهية ونشك في وجودها والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الاعيان فالوجود زائد على
المهية والشيخ الزمهم بعين هذه الحجة لان الوجود ايضا كوجود العنقا مثلا فهمناه ولم نعلم انه موجود في الاعيان ام لا فيحتاج الوجود الى وجود اخر
فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى غير النهاية لكن ما اوردناه عليه يجري مثله في اصل الحجة فانهدم الاساسان ومنها ما ذكره ايضا في حكمة
الاشراق وهو انه اذا كان الوجود للمهية وصفا زائدا عليها في الاعيان فله نسبة اليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الى النسبة
وهكذا فيتسلسل الى غير النهاية وجوابه ان وجود النسب انما هو في العقل دون العين فذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظات العقلية
على ان الحق عندنا كما مر انه ليس بين المهية والوجود مغايرة في الواقع اصلا بل للعقل ان يحلل بعض الموجودات الى ماهية ووجود ويلاحظ
بينهما اتصافا ونسبة على الوجه المتصور سابقا ومنها ايضا قوله ان الوجود اذا كان حاصلا في الاعيان وليس بجوهر فتعين ان يكون هيئة
في الشيء واذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة قارة لا يحتاج في تصورها الى اعتبار تجزء واضافة الى امر خارج
كما ذكروا في حد الكيفية وقد حكموا مطلقا ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه
تقدم الوجود على الوجود ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقا بل الكيفية والعرضية اعم منه من وجه وايضا اذا كان عرضا قائما فهو قائم
بالمحل ومعنى انه قائم بالمحل انه موجود بالمحل مفتقر فيفتقر في تحققه اليه ولا شك ان المحل موجود بالوجود فدار القيام وهو مح والجواب انهم
حيث اخذوا في عنوانات حقائق الاجناس من المقولات كونها مهيات كلية حق وجودها العيني كذا وكذا مثلا قالوا الجوهر مهية حق وجودها
في الاعيان ان لا يكون في موضوع وكذا الكم مثلا مهية اذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساواة واللامساواة وعلى هذا القياس
الكيف وسائر المقولات فسقط كون الوجود في ذاته جوهرا او كيفا او غيرهما لعدم كونه كليا بل الوجودات كما سبق هويات عينية متشخصة
بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي كالجنس والنوع او الحد وليس عرضا بمعنى كونه قائما بالمهية الموجودة به وان كان عرضيا متحدا
بها نحوا من الاتحاد وعلى تقدير كونه عرضا لا يلزم كونه كيفية لعدم كليته وعمومه وما هو من الاعراض العامة والمفهومات الشاملة للموجودات
انما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري الذي اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود والمخالفة ايضا سائر الاعراض في ان وجودها في نفسها
عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود المهية لا وجود شيء اخر لها فظهر عدم افتقاره في تحققه الى الموضوع فلا يلزم الدور والذي
ذكره على ان المختار عندنا ان وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى وكذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا
بعرضية اخرى لما مر من ان الوجود لا عروض له للمهية في نفس الامر بل في الاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل **توضيح وتنبيه** قد تبين
ويتحقق من تضاعيف ما ذكرناه من القول في الوجود انه كما ان النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري اي نورانية شيء من الاشياء ولا وجود له
في الاعيان بل وجوده انما هو في الاذهان وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره من الذوات النورية كالواجب تع والعقول والنفوس
والانوار العرضية المعقولة او المحسوسة كنور الكواكب والسراج وله وجود في الاعيان لا في الاذهان كما سيظهر لك وجه ذلك انشاء الله تعالى

النور عليها بالتشكيك الاتفاقي والمعنى الاول مفهوم كلي عرضي لما تحته بخلاف المعنى الثاني فانه عين الحقايق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص
والقوة والضعف فلا يوصف بالكلية ولا بالجزئية بمعنى المعروضية للتشخص الزايد عليه بل النور هو صريح الفعلية والتميز والوضوح والظهور
وعدم ظهوره وسطوعه اما من جهة ضعف الادراك عقليا كان او حسيا او لاختلاطه بالظلمة الناشية من مراتب تنزلاته بحسب اصطكاكات
وقعت بين مراتب القصورات الامكانية وشوايب القوة الهيولانية لان كل مرتبة من مراتب نقصانات النور وضعفه وقصوره عن درجة الكمال الاتم
النوري الذي لا حد له في العظمة والجلال والزينة والجمال ويقع بازائها مرتبة من مراتب الظلمات والاعدام المسماة بالمهيات الامكانية كما سيقع
لك زيادة اطلاع عليه فيما سيقرع سمعك كذلك الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفهومات المصدرية
التي لا تحقق لها في نفس الامر ويسمى بالوجود الاثباتي وقد يطلق ويراد منه الامر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته وعن
المهية بانضمامه اليها ولا شبهة في انه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعقولات الى المهية لا يمنع المعدومية بل انما يمنع باعتبار
ملزومه وما ينتزع هو عنه بذاته وهو الوجود الحقيقي سواء كان وجودا صمديا واجبيا او وجودا ممكنيا تعلقيا ارتباطيا والوجودات
الامكانية هويا بها عين التعلقات والارتباطات بالوجود الواجبي لا ان معانيها مغايرة للارتباط بالحق تعالى كالمهيات الامكانية حيث ان
لكل منها حقيقة ومهية قد عرضها التعلق بالحق تعالى بسبب الوجودات الحقيقية التي ليست هي الا شؤونات ذاته تعالى وتجليات صفاته
العليا ولمعات نوره وجماله واشراقات ضوئه وجلاله كما سيرد لك برهانه ان شاء الله والان نحن بصدد ان الوجود في كل شيء امر حقيقي سوى الوجود
الانتزاعي الذي هو الموجودية سواء كانت موجودية الوجود او موجودية الماهية فان نسبة الوجود الانتزاعي الى الوجود الحقيقي كنسبة
الانسانية الى الانسان والابيضية الى البياض ونسبته الى الماهية كنسبة الانسانية الى الضاحك والابيضية الى الثلج ومبدأ الاثر
المبدأ ليس الا الوجودات الحقيقية التي هي هويات عينية موجودة بذواتها لا الوجودات الانتزاعية التي هي امور عقلية معدومة في الخارج
باتفاق العقلاء ولا المهيات المرسلة المبهمة الذوات التي ما شمت بذواتها وفي حدود انفسها رائحة الوجود كما سيحقق في مبحث الجعل من ان
المجعول اي اثر الجاعل وما يترتب عليه بالذات هو نحو من الوجود بالجعل البسيط دون المهية وكذا الجاعل بما هو جاعل ليس الا مرتبة من الوجود
لا ماهية من المهيات فالغرض ان الموجود في الخارج ليس مجرد المهيات من دون الوجودات العينية كما توهمه اكثر المتاخرين كيف والمعنى الذي حكموا
بتقدمه على جميع الاتصافات ومنعه لطريان العدم لا يجوز ان يكون امرا عدميا ومنتزعا عقليا والامر العدمي الذهني الانتزاعي لا يصح ان
يمنع الانعدام ويتقدم على الاتصاف بغيره فمن ذلك المنع والتقدم يعلم ان له حقيقة متحققة في نفس الامر وهذه الحقيقة هي التي تسمى بالوجود
الحقيقي وقد علمت انها عين الحقيقة والتحقق لا انها شيء متحقق كما اشرنا اليه فما اكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا الى ان الوجود لا معنى له الا
الامر الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينية وقد اندفع بما ذكرنا قول بعض المحققين من ان الحكم بتقدم الوجود على ضلية الماهيات غير صحيح لانه
ليس للوجود معنى حقيقي الا الانتزاعي لانا نقول ما حكم بتقدمه على تقوم الماهيات وتقررها انما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني لا الانتزاعي
العقلي ومما يدل على ان الوجود موجود في الاعيان ما ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفا بقوله والذي يجب وجوده بغيره دائما ان كان فهو غير
بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب
عري عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي انتهى فقد علم من كلامه ان المستفاد من الفاعل امر وراء
المهية ومعنى الوجود الاثباتي المنتزع وليس المراد من قوله وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود ان للمهية موجودية وللوجود موجودية
اخرى بل الموجود هو الوجود بالحقيقة والمهية متحدة معه ضربا من الاتحاد ولا نزاع لاحد في ان التمايز بين الوجود والمهية انما هو في الادراك
لا بحسب العين وبعد اثبات هذه المقدمة نقول ان جهة الاتحاد في كل متحدين هو الوجود سواء كان الاتحاد اي الهوهو بالذات كاتحاد الانسان
بالوجود او اتحاده بالحيوان او بالعرض كاتحاد الانسان بالابيض فان جهة الاتحاد بين الانسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب اليه بالذات
وجهة الاتحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود المنسوب اليهما جميعا بالذات وجهة الاتحاد بين الانسان والابيض هو الوجود المنسوب الى
الانسان بالذات والى الابيض بالعرض ثم لا شبهة في ان المتحدين لا يمكن ان يكونا موجودين جميعا بحسب الحقيقة والا لم يحصل الاتحاد
بينهما بل الوجود الواحد منسوب اليهما بنحو من الانتساب فلا محالة احدهما او كلاهما انتزاعي وجهة الاتحاد امر حقيقي فالاتحاد بين المهيات
والوجود اما بان يكون الوجود انتزاعيا اعتباريا والمهيات امور حقيقية كما ذهب اليه المحجوبون عن ادراك طريقة اهل الكشف والشهود
واما بان يكون المهيات امورا انتزاعية اعتبارية والوجود حقيقي عيني كما هو المذهب المنصور وبالجملة الوجود العيني وان كان ذا حقيقة واحدة

ونوعا بسيطا لاجنس له ولا فصل له ولا يعرضه الكلية والعموم والجزئية والخصوص بل التعدد والتميز له من قبل ذاته لا بامر خارج الا انه مشترك
بين جميع المهيات متحد بها صادق عليها لاتحاده معها فان الوجود الحقيقي العيني معنى الوجود فيه هو معنى الموجود فهو من حيث انه منشا
لانتزاع الموجودية هو الموجود ومن حيث انه باعتبار ذاته منشا لذلك الانتزاع وبه يحصل موجودية الماهيات هو الوجود فكل من مفهومي
الوجود الحقيقي والانتزاعي مشترك بين المهيات الا ان الانتزاعي يعرض له الكلية والعموم لكونه امرا عقليا من المفهومات الشاملة كالشيئية
والمعلومية والامكان العام واشباهها بخلاف الحقيقي لانه محض التحقق العيني وصرف التشخص والتعين من دون الحاجة الى مخصص ومعين
بل بانضمامه الى كل ماهية يحصل لها الامتياز والتحصل ويخرج من الخفاء والابهام والكمون فالوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع انحاء الظهور
ومظهر لغيره وبه يظهر المهيات وله ومعه وفيه ومنه ولولا ظهوره في ذوات الاكوان واظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت
ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الاختفاء اذ قد علم انها بحسب ذاتها وحدود انفسها معراة عن الوجود
والظهور يطرء عليها من غيرها فهي في حدود انفسها هالكات الذوات باطلات الحقائق ازلا وابدا الا في وقت من الاوقات ومرتبة
من المراتب كما قيل في الفارسي سيه روئي ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم ترجمة لقوله عليه السلام الفقر سواد الوجه في الدارين
فظهور الوجود بذاته في كل مرتبة من الاكوان وتنزله الى كل شان من الشئون يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات وعين من الاعيان
الثابتة وكلما كان مراتب النزول اكثر وعن منبع الوجود ابعد كان ظهور الاعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور واحتجاب الوجود
باعيان المظاهر واختفائه بصور المجالي والصباغة بصبغ الاكوان اكثر فكل بروزة من البروزات يوجب تنزلا عن مرتبة الكمال وتواضعا عن غاية
الرفعة والعظمة وشدة النورية وقوة الوجود وكل مرتبة من المراتب يكون التنزل والخفاء فيها اكثر كان ظهورها على المدارك الضعيفة
اشد والحال بعكس ما ذكر على المدارك القوية كمراتب انوار الشمس بالقياس الى اعين الخفافيش وغيرها ولهذا يكون ادراك الاجسام التي هي
في غاية نقصان الوجود اسهل على الناس من ادراك المفارقات النورية التي هي في غاية قوة الوجود وشدة النورية لا اشد منها في الوجود و
النورية الا باريها ومبدعها وهو نور الانوار ووجود الوجودات حيث ان قوة وجوده وشدة ظهوره غير متناهية قوة ومدة وعدة
ولشدة وجوده وظهوره لا تدركه الابصار ولا يحيط به الافهام بل يتجافى عنه الحواس والاوهام وتنبو منه العقول والافهام فالمدارك
الضعيفة تدرك الوجودات النازلة المصحوبة بالاعدام والملكات المختشية المحجوبة بالاكوان المنصبغة بصبغ المهيات المتخالفة والمعاني
المتضادة وهي في حقيقتها متحدة المعنى وانما التفاوت فيها بحسب القوة والضعف والكمال والنقص والعلو والدنو الحاصلة لها بحسب
اصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لا غيرها كما سينكشف من مباحث التشكيك ولو لم يكن المدارك ضعيفة قاصرة
عن ادراك الاشياء على ما هي عليها لكان ينبغي ان يكون ما وجوده اكمل واقوى ظهوره على القوة المدركة وحضوره لديها اتم واجلى
ولما كان واجب الوجود من فضيلة الوجود في اعلى الانحاء وفي سطوع النور في قصياء المراتب يجب ان يكون وجوده اظهر الاشياء عندنا
وحيث نجد الامر على خلاف ذلك علمنا ان ذلك ليس من جهته اذ هو في غاية العظمة والاحاطة والسطوع والجلاء والبلوغ والكبرياء
ولكن لضعف عقولنا وانغماسها في المادة وملابستها الاعدام والظلمات يعتاص عن ادراكه ولا نتمكن ان نعقله على ما هو عليه في الوجود
فان افراط كماله يبهرها لضعفها وبعدها عن منبع الوجود ومعدن النور والظهور من قبل سنخ ذاتها الا من قبله فانه لعظمته وسعة
رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب الينا من كل الاشياء كما اشار اليه بقوله تع ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وبقوله تع
واذا سئلك عبادي عني فاني قريب فثبت ان بطونه من جهة ظهوره فهو باطن من حيث هو ظاهر فكلما كان المدرك اصح ادراكا و
عن الملابس الحسية والغواشي المادية ابعد درجة كان ظهور انوار الحق الاول عليه وتجليات جماله وجلاله اشد واكثر ومع ذلك
لا يعرفه حق المعرفة ولا يدركه حق الادراك لتناهي القوى والمدارك وعدم تناهيه في الوجود والنورية وعنت الوجوه للحي القيوم ومما
يجب ان يحقق انه وان لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها الا بما ذكرنا من الكمال والنقص والتقدم والتاخر والظهور والخفاء لكن
يلزمها بحسب كل مرتبة من المراتب اوصاف معينة ونعوت خاصة امكانية هي المسماة بالمهيات عند الحكماء وبالاعيان الثابتة عند اربا
ب الكشف من الصوفية والعرفاء فانظر الى مراتب انوار الشمس التي هي مثال الله في عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ الوان الزجاجات وفي
انفسها لا لون لها ولا تفاوت فيها الا لشدة اللمعان ونقصها فمن توقف مع الزجاجات والوانها واحتجب بها عن النور الحقيقي ومراتبه
الحقيقية التنزلية اختفى النور عنه كمن ذهب الى ان الماهيات امور حقيقية متاصلة في الوجود والوجودات امور انتزاعية ذهنية ومن

ومن شاهد الوان النور وعرف انها من الزجاجات ولا لون للنور فى نفسه ظهر له النور وعرف ان مراتبه هى التى فى صورة
الاعيان على صبغ استعداداتها كمن ذهب الى ان مراتب الوجودات التى هى لمعات النور الحقيقى المسمّى الوجودات التى هى
لمعات النور الحقيقى الواجبى وظهورات للوجود الحق الالهى ظهرت فى صورة الاعيان وانصبغت بصبغ المهيات الامكانية واحتجبت
بالصور الخلقية عن الهوية الالهية الواجبية ومما يجب ان يعلم ان اثباتنا لمراتب الموجودات المتكثرة ومواضعتنا فى مراتب البحث والتعليم
على تعددها وتكثرها لا ينافى ما نحن بصدده من ذى قبل انشاء الله من اثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا وحقيقة كما هو مذهب
الاولياء والعرفاء من عظماء اهل الكشف واليقين وسنقيم البرهان القطعى على ان الوجودات وان تكثرت وتمايزت الا انها من مراتب
تعينات الحق الاول وظهورات نوره وشئونات ذاته لا انها امور مستقلة وذوات منفصلة وليكن عندك حكاية هذا المطلب الى
ان يرد عليك برهانه وانتظره مفتشا وذهب جماعة الى ان الوجود الحقيقى شخص عندهم والموجود كلى له افراد متعددة وهى الموجودات
ونسبوا هذا المذهب الى ذوق المتألهين اقول فيه نظر من وجوه الاول ان كون ذات الواجب بذاته وجود الجميع المهيات من الجواهر
والاعراض غير صحيح كما لا يخفى عند التأمل فان بعض افراد الموجودات مما لا تفاوت فيها بحسب المهية مع ان بعضها متقدم على بعض بالوجود
ولا يعقل تقدم بعضها على بعض مع كون الوجود فى الجميع واحد وحدة حقيقية منسوبة الى الكل فان اعتذر بان التفاوت بحسب التقدم
والتأخر ليس فى الوجود الحقيقى بل فى نسبتها وارتباطها اليه بان يكون نسبة بعضها الى الوجود الحقيقى اقدم من بعض اخر نقول النسبة
من حيث انها نسبة امر عقلى لا يحصل ولا تفاوت لها فى نفسها بل باعتبار شئ من المنتسبين فاذا كان المنسوب اليه ذاتا احدية والمنتسب
مهية والمهية بحسب ذاتها لا يقتضى شيئا من التقدم والتأخر والعلية والمعلولية ولا اولوية ايضا لبعض افرادها بالقياس الى البعض لعدم
حصولها وفعليتها فى انفسها وبحسب ماهيتها فمن اين يحصل امتياز بعض افراد مهية واحدة بالتقدم فى النسبة الى الواجب والتأخر فيه
والثانى ان نسبتها الى البارى ان كانت اتحادية يلزم كون الواجب تعالى ذا مهية غير الوجود بل ذا مهية متعددة متخالفة وسيجئ ان لا مهية
له تعالى سوى الانية وان كانت النسبة بينها وبين الواجب تعالى تعلقية وتعلق الشئ بالشئ فرع وجودهما وتحققهما فيلزم ان يكون لكل من
المهيات وجود خاص متقدم على انتسابها وتعلقها اذ لا شبهة فى ان حقايقها ليست عبارة عن التعلق بغيرها فانا كثيرا ما نتصور المهيات
ونشك فى ارتباطها الى الحق الاول وتعلقها به تعالى بخلاف الوجودات اذ يمكن ان يقال ان هوياتها لا تغاير تعلقها وارتباطها اذ لا يمكن الاكتناه
بنحو من انحاء الوجود الا من جهة العلم بحقيقة سببه وجاعله كما بين فى علم البرهان وسنبين فى هذا الكتاب انشاء الله الثالث ان وجود الاشياء
على هذه الطريقة ايضا متكثرة كالموجودات الا ان الموجودات امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقى كوجود الواجب وبعضها انتزاعى
كوجودات الممكنات فلا فرق بين هذا المذهب والمذهب المشهور الذى عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بان وجود الممكنات انتزاعى
ووجود الواجب عينى لانه تعالى بذاته مصداق حمل الموجود بخلاف الممكنات الا ان الامر الانتزاعى المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه فى هذه
الطريقة بالانتساب والتعلق او الربط او غير ذلك فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقى شخصى والموجود كلى متعدد دون
الطريقة الاخرى لا وجه له ظاهرا بل نقول لا فرق بين هذين المذهبين فى ان موجودية الاشياء ووجودها معنى عقلى ومفهوم كلى شامل لجميع
الموجودات سواء كان ما به الوجود نفس الذات او شيئا اخر ارتباطيا كان اولا فان اطلق الوجود على معنى اخر وهو الحق القائم بذاته لكان
ذلك بالاشتراك وسيأتيك تفصيل المذاهب فى موجودية الاشياء **فصل** فى مساوقة الوجود للشيئية ان جماعة من الناس ذهبوا
الى ان الوجود صفة يتجدد على الذات التى هى ذات فى حالتى الوجود والعدم وهذا فى غاية السخافة والوهن فان حيثية المهية وان كانت
غير حيثية الوجود الا ان المهية ما لم توجد لا يمكن الاشارة اليها بكونها هذه المهية اذ المعدوم لا خبر عنه الا بحسب اللفظ فالمهية
ما لم توجد لا تكون شيئا من الاشياء حتى نفس ذاتها الا ان كونها نفس ذاتها فرع تحققها ووجودها اذ مرتبة الوجود مقدمة على مرتبة
المهية فى الواقع وان كانت متأخرة عنها فى الذهن لان ظرف اتصاف المهية بالوجود هو الذهن كما علمت والموصوف من حيث انه
موصوف متقدم على الصفة فى ظرف الاتصاف فاحفظ بذلك فانه نفيس وقالوا ايضا ان الصفات ليست موجودة ولا معدومة
ولا مجهولة ولا معلومة بل المعلوم هو الذات بالصفة والصفة لا تعلم وسلموا ان الحق منفى وانه لا واسطة بين النفى والاثبات وربما اثبتوا
واسطة بين الموجود والمعدوم حتى يقع الثابت على بعض المعدوم وهو المعدوم الممكن وعلى نفس الوجود وعلى نفس الوجود وعلى امر
ليس بموجود ولا معدوم عندهم ما سموه حالا وكان هذه الطائفة من الناس اما ان يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا عليه فى التخاطب

واما ان يكونوا ذاهلين عن الامور الذهنية فان عنوا بالمعدوم المعدوم في خارج العقل جاز ان يكون الشيء ثابتا في العقل معدوما في الخارج وان عنى غير ذلك كان باطلا ولا خبر عنه ولا بر ومما يوجب افتضاحهم ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما في الخارج فوجوده هل هو ثابت او منفي فانه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والاثبات فان قالوا وجود المعدوم الممكن منفي وكل منفي عندهم ممتنع فالوجود الممكن يصير ممتنعا وهو محال وان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز ان يوصف بها الشيء فالمعدوم يصح ان يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودا ومعدوما معا وهو محال فان منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالمهية المعدومة يجب ان لا يصح ان يوصف بانها شيء فان الشيئية ثابتة لها وان التزم احد على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشيء بامر ثابت له فليس بشيء وقد قال بانه شيء وكذا الامكان ثم انهم كما اضطروا في كون الذوات مشتركة في انها ذوات الى صفات تفترق بها كذلك يضطرهم كون الصفات غير مختلفة في انها صفات الى فرض قسم ثالث يفترق بها ويتمادى الامر الى غير النهاية ويتبين انه اذا لم يعلم الشيء لم يعلم به الشيء ويتبين عليهم ان الصفة مخبر عنها كما ان الذات مخبر عنها ومن هذا القبيل جماعة ايضا تحاشوا ان يقولوا ان الباري موجود او معدوم لكون اللفظ على صيغة المفعول يقدسونه عن ذلك وما يجب للفظ امر سهل فيما يتعلق بالعلوم والمعارف كيف وجل الالفاظ المطلقة في وصفه تعالى كلها انما المراد منها في حق الباري تعالى معان هي تكون اعلى واشرف مما وضعت الاسامي بازائها فكما ان المراد من السمع والبصر الشايعين اطلاقهما بحسب التوقيف الشرعي عليه تعالى ليس معناهما الوضعي لتقدسه عن الجسمية والالة فكذا العلم والقدرة والوجود والارادة معانيها في حقه تعالى اعلى واشرف مما يفهمه الجمهور وليس لنا بد من وصفه واطلاق لفظة من هذه الالفاظ المشتركة المعاني مع التنبيه على ان صفاته صريح ذاته البعيدة عن المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة هذه في صفاته الحقيقية واما السلوب والاعتبارات فلا يبعد ان يراد من الالفاظ الموضوعة بازائها المستعملة فيه تعالى معانيها الوضعية العرفية واما من احتج على عدم الطلاق لفظ الموجود فيه بانه يلزم منه كونه تعالى مشاركا للموجودات في الوجود فقد ذهب الى مجرد التعطيل فانه لا يصح ان يقال انه حقيقة او ذات او شيء من الاشياء والا لزم اشتراكه مع غيره في مفهوم الحقيقة والذوات والشيء فاذا لم تكن شيئا يكون لا شيئا لاستحالة الخروج عن السلب والايجاب وكذا الهوية والثبات والقوم وامثالها فينسد باب معرفته ووصفه بصفات جماله ونعوت كماله والعجب ان اشباه هؤلاء القوم مما يعدون عند الناس من اهل النظر وهذا هو العذر في ايرادنا شيئا من هوساتهم في هذا الكتاب اذ العاقل لا يضيع وقته بذكر هذه المجازفات وردها وذكر صاحب الاشراق في كتاب المطارحات بعد ذكر ما هو سواء من شيئية المعدوم واثبات الواسطة ومن العجب ان الوجود عندهم يفيده الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثباته فانه كان ثابتا في نفسه بامكانه فما افاد الفاعل للمهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع قال وهؤلاء قوم نبغوا في ملة الاسلام ومالوا الى الامور العقلية وما كانت لهم افكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل للصوفية من الامور الذوقية ووقع بايديهم مما نقله جماعة في عهد بني امية من كتب اساميهم يشبه اسامي الفلاسفة فظن القوم ان كل اسم يوناني فهو فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا اليها وفرعوها رغبة في الفلسفة وانتشرت في الارض وهم فرحون بها وتبعهم جماعة من المتاخرين وخالفوهم في بعض الاشياء الا ان كلهم انما غلطوا بسبب ما سمعوا من اسامي يونانية لجماعة صنفوا كتبا يتوهم ان فيها فلسفة وما كان فيها شيء منها فقبلها متقدموهم وتبعهم فيها المتاخرون وما خرجت الفلسفة الا بعد انتشار اقاويل عامة يونان وخطبائهم وقبول الناس لها **فصل** في اطلاق الوجود الرابطي في صناعاتهم يكون على معنيين احدهما ما يقابل الوجود المحمولي وهو وجود الشيء في نفسه المستعمل في مباحث المواد الثلث وهو ما يقع رابطة في الحمليات الايجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التي تكون في جملة العقود وقد اختلفوا في كونه غير الوجود المحمول بالنوع ام لا ثم في تحققه في الهليات البسيطة ام لا والحق هو الاول في الاول والثاني في الثاني والاتفاق النوعي في طبيعة الوجود مطلقا عندنا لا ينافي التخالف النوعي في معانيها الذاتية ومفهوماتها الانتزاعية كما سيتضح لك مزيد ايضاح على ان الحق ان الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ والثاني ما هو احد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتية وليس معناه الا تحقق الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في شيء اخر او له او عنده لا بان يكون لذاته كما في الوجود القيوم بذاته فقط في فلسفتنا وجملة المفارقات الابداعية في الفلسفة المشهورة فان وجود المعلول من حيث هو وجوده بعينه للعلة الفاعلية التامة عندنا وعندهم لكنا نقول بان لا جهة اخرى للمعلول غير كونه مرتبطا الى الجاعل التام يكون بتلك الجهة موجودا لنفسه لا لجاعل حتى يتغاير الوجودان ويختلف النسبتان وهم لا يقولون به

الرابطين كالنسبة بين م

اذ المع عندنا هو انحاء الوجودات بالجعل الابداعي وعندهم اما نفس المهيات كما في طريقة الرواقيين او اتصافها بوجوداتها كما في قاعدة المشائين فاذن هذا الوجود الرابطي ليس طباعه ان تباين تحقق الشيء في نفسه بالذات بل انه احد اعتباراته التي عليها ان كانت واما الوجود الرابطي الذي هو احدى الرابطين في الهلية المركبة فنفس مفهومه يباين وجود الشيء في نفسه وفي قولنا البياض موجود في الجسم اعتباران اعتبار تحقق البياض في نفسه وان كان في الجسم وهو بذلك الاعتبار محمول الهل البسيطة والاخر انه هو بعينه في الجسم وهذا هو بعينه في الجسم وهذا مفهوم اخر غير تحقق البياض في نفسه وان كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظا بهذه الحيثية وانما يصح ان يكون محمولا في الهل المركبة ومفاده انه حقيقة ناعتية ليس وجودها في نفسها لنفسها بل للجسم ثم وجود الشيء الناعتي بعد ما ان يوخذ على هذه الجهة يلحظ على نحوين تارة ينسب الى ذلك الشيء فيكون من احواله وتارة الى المنعوت فيق الجسم موجود له البياض فيكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت وعلى قياس ما تلونا عليك يقع لفظ الوجود في نفسه ايض بالاشتراك العرفي على معنيين احدهما بازاء الوجود الرابطي بالمعنى الاول ويعم ما لذاته وهو الوجود في نفسه و لنفسه والاخر بازاء الرابطي بالمعنى الاخر وهو ما يختص بوجود الشيء لنفسه لا يكون للنواعت والاوصاف والحاصل ان الوجود الرابطي بالمعنى الاول مفهوم تعلقي لا يمكن تعقلها على الاستقلال وهو من المعاني الحرفية ويستحيل ان يسلخ عنه ذلك الشان ويوخذ معنى اسميا بتوجيه الالتفات اليه فيصير الوجود المحمول نعم ربما يصح ان يوخذ غير رابطي وبالمعنى الثاني مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشيء في نفسه وانما الحقه الاضافة الى الغير بحسب الواقع خارج عن مهية موضوعه فله صلوح ان يوخذ بما هو هو فيكون معنى اسميا بخلاف الاضافات المحضة والنسب الصرفة وهذه الاقسام متاتية في العدم على وزان ما قيل في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلو اصطلح على الوجود الرابط الاول الرابطين والرابطي للاخير وبازائهما الوجود المحمول لاول المعنيين والوجود في نفسه للاخير وكذا في باب العدم يقع الصيانة عن الغلط

المنهج الثاني

في اصول الكيفيات وعناصر العقود وخواص كل منها وفيه فصول

فصل في تعريف الوجوب والامكان والامتناع والحق والباطل

ان المعاني التي ترتسم النفس بها ارتساما اوليا هو معنى الضرورة واللاضرورة ولذلك لما تصدى بعض الناس ان يعرفها تعريفا حقيقيا لا لفظيا تنبيهيا عرفها بما يتضمن دورا فعرف الممتنع بانه ليس بممكن ثم عرف الممكن بما ليس بممتنع وهذا دور ظاهر وعرفوا ايضا الواجب بانه الذي يلزم من فرض عدمه مح والممكن بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه مح وهذا فاسد لا لما توهم بعضهم من ان هذا يوجب الدور من جهة تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن فان المراد منه الممكن العامي وما عرفه بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه مح هو الممكن الخاص فلا يلزم الدور من هذا الوجه بل من اجل ان من عرف الممتنع بما يجب ان لا يكون وعرف الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه دوريا فهذه الاشياء يجب ان يوخذ من الامور البينة فان الانسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود والشيئية العامتين مفهوما اقدم من الضروري واللاضروري فاذا نسب الضرورة الى الوجود يكون وجوبا واذا نسبها الى العدم يكون امتناعا واذا نسب اللاضرورة الى احدهما او كليهما حصل الامكان العام او الخاص على ان التعريفات المذكورة مشتملة على خلل اخر وهو ان مفهوم الواجب ليس ما يلزم من عدمه مح بل هو نفس عدمه مح وليس لا جل مح اخر يلزم بل قد لا يلزم محال اخر او لا يكون ما يلزمه اظهر ولا ابين من نفس فرض عدمه وكذا الكلام في الممتنع فان المحال نفس الممتنع لا ما يلزم من فرض وجوده فيكون تعريفا للشيء بنفسه وعلى هذا السبيل معنى الامكان بل جميع المفهومات الشاملة المبحوث عنها في العلم الكلي كما نبهناك عليه سابقا وان اشتهيت ان تعرف شيئا من هذه المعاني الثلاثة فلنا خذ الوجوب بينا لنفسه كيف وهو تاكد الوجود والوجود اجلى من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما ثم تعرف الامكان بسلب الوجوب عن الطرفين والامتناع باثبات الوجوب على السلب ثم اعلم ان القوم اول ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء الى هذه المعاني الثلثة نظروا الى حال المهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات الاقسام من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان فوجدوا ان لا مفهوم كليا الا وله الاتصاف باحدها فحكموا اولا بان كل مفهوم بحسب ذاته اما ان يقتضي الوجود او يقتضي العدم او لا يقتضي شيئا منهما فحصل الاقسام الثلثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته واما احتمال كون الشيء مقتضيا للوجود والعدم جميعا فيرتفع بادنى الالتفات وهذا هو المراد من كون الحصر في الثلثة عقليا ثم لما جاؤا الى البرهان وجدوا ان احتمال كون المهية مقتضية لوجودها امر غير معقول بحسب النظر العقلي وان خرج من التقسيم في اول الامر فوضعوا اولا معنى الواجب على ذلك الوجه فاذا شرعوا في شرح خواصه انكشف معنى اخر للواجب الوجود كما سنذكر على وجه التصحيح وهذه عادتهم في بعض المواضع لسهولة التعليم كما فعلوا من اثباتهم

وما لغيره كوجود الاعراض والصور وهو الوجود في نفسه لا لنفسه

لان ادراك الجزئيات لما كان بالانشاء فهو من قبيل وجود المع للعلة م

الوسائط العقلية والنفسية والطبايع الجسمية ونسبة العلية والافاضة والآثار اليها اولائقة بما بينوا في مقام ان لا مؤثر في الوجود الا الواجب وانما ينسب العلية والتاثير الى ما سواه من المبادى العقلية والنفسية والطبيعية من اجل انها شرائط ومعدات لفيض الواحد الحق وتكثرات لجهات جوده ورحمته ونحن ايضا سالكوا هذا المنهج في اكثر مقاصدنا الخاصة حيث سلكنا اولا مسلك القوم في اوائل الابحاث واواسطها ثم نفترق عنهم في الغايات لئلا تنبو الطبايع عما نحن بصدده في اول الامر بل يحصل لهم الاستيناس به ويقع في اسماعهم كلامنا موقع القبول اشفاقا بهم فكما انهم غيروا معنى الواجب عما فهمه المتعلمون من التعريف الخارج من التقسيم فكذلك نحن غيرنا معنى الممكن في بعض ماسوى الواجب عما فهمه الجمهور كما ستقف عليه فالتقسيم الاقرب الى التحقيق ما يوجد في كتبهم ان كل موجود اذا لاحظه العقل من حيث هو موجود وجرد النظر اليه عما عداه فلا يخ اما ان يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليه ام لا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع الى ملاحظة امر وراء نفس الذات والحقيقة كانتسابه الى شئ ما وانضمام شئ ما اليه او غير ذلك فالاول هو مفهوم الواجب لذاته والحق الاول ونور الانوار على لسان الاشراقى والوحدة الحقيقية عند الفيثاغورثيين وحقيقة الحقايق عند الصوفية والثانى لا يكون ممتنعا لذاته بعد ما جعلنا المقسم الموجود فليسم ممكنا سواء كان جهة اوانية الا ان موجودية المهيات بانضمام الوجود اليها وانصباغها به وموجودية الوجودات بصدورها عن الجاعل التام كوقوع الاضواء والاظلال على الهياكل والقوابل بل بتطوره بالاطوار الوجودية المنسوبة الى المهيات بنحو الانصباغ والاتصاف والى القيوم الجاعل على نحو القيام والنزول والتشعشع واللمعان والتجلى والفيض والرشح الى غير ذلك مما يليق بتقدسه وغناه عما سواه فمصداق حمل مفهوم الموجود العام ومبدا انتزاع هذا المعنى الكلى في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا ملاحظة جهة اخرى واعتبار امر اخر غير ذاته من الحيثيات الانضمامية او الانتزاعية التعليلية او التقييدية وفى الممكن بواسطة حيثية اخرى انضمامية اتحادية اذا اريد به المهية او ارتباطية تعلقية اذا اريد به نحو من الوجود وانه سينكشف لك بنحو البرهان ان موجودية الممكن ليست الا باتحاده مع حقيقة الوجود كما اشير اليه وان مناط امكان وجوده ليس الا كون ذلك الوجود متعلقا بالغير مفتقرا اليه ومناط الواجبية ليس الا الوجود الغنى عما سواه فامكان المهيات الخارجة عن مفهومها الوجود عبارة عن لاضرورة وجودها وعدمها بالقياس الى ذاتها من حيث هى هى وامكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة وبحقايقها روابط وتعلقات الى غيرها فحقايقها حقايق تعلقية وذواتها ذوات لمعانية لا استقلال لها ذاتا ووجودا بخلاف المهيات الكلية فانها وان لم يكن لها ثبوت قبل الوجود الا انها اعيان متصورة بكنهها ما دام وجودها ولو في العقل فانها لما يتنور بنور الوجود لا يمكن الاشارة العقلية اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الاوقات بل هى باقية على احتجابها الذاتى وبطونها الاصلى ازلا وابدا وليست حقايقها حقايق تعلقية فيمكن الاشارة اليها والحكم عليها بانها هى هى وانها ليست الا هى وانها لا موجودة ولا معدومة ولا متقدمة ولا متاخرة ولا مصدر ولا صادر ولا متعلق ولا جاعل ولا مجعول وبالجملة ليست محكوما عليها بحسب ذواتها ولو في وقت وجودها المنسوب اليها مجازا عند العرفاء بنعت من النعوت الا بانها هى هى لا غير بخلاف الوجودات فان حقايقها تعلقية لا يمكن للعقل الاشارة اليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بانها هى هى اذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية ومع هذا فانها عينيات صرفة بلا ابهام ووجودات محضة وانوار ساذجة بلا ظلمة وهذا مما يحتاج تصورها الى ذهن لطيف ذكى في غاية الذكاء والدقة واللطافة ولهذا قيل ان هذا طور وراء طور العقل لان ادراكها يحتاج الى فطرة مستانفة وقريحة ثانية فكما ان المهيات الغير البسيطة التى لها حد لا يمكن تصورها بحدودها والاكتناه بمهياتها الا بعد تصور ما سبق اليها من مقوماتها الذاتية فكذلك لا يمكن اكتناه شئ من انحاء الوجودات الفاقرة الذوات الا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مبادية الوجودية ومقوماته الفاعلية ومن تعمق تعمقا شديدا فيما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان ان الحد والبرهان متشاركان في الحدود وان الحد الاوسط في البرهان بعينه هو الحد المتاخر الذى هو الفصل في الحد وما ذكره المعلم الاول في اثولوجيا ان الجواب عما هو ولم هو في كثير من الاشياء واحد يجد اشارة لطيفة غامضة بل واضحة الى صحة ما قلناه وبالجملة تجريد الممكن عن مقوماته بحسب المهية او الوجود ليس الا من تعملات النفس وتصرفاتها وقد تبين مما ذكر من معنى الامكان والوجوب ان ما حقه في نفس ذاته الامكان والافتقار لا يصح ان يقتضى وجود ذاته لا تاما ولا ناقصا ولا ترجيح وجوده او عدمه سواء بلغ حد الوجوب او لا فاذن تجويز كون ذات الممكن مقتضيا لرجحان الوجود او اولوية رجحانا متقدما على وجوده واولوية باعثة لتحققه انما نشا من الغفلة عن كون الممكن في نفسه مع انقطاع

عن سببه باطل محض وليس له امتياز ولا تاثير ولا اقتضاء اصلا وايضا لو اقتضى ذات ممكن ما اولوية وجوده ورجحانه لزم الترجيح من غير مرجح لانه
لما لم يكن قبل وجوده تميز ولا تخصص بحيث اقتضى ممكن ما اولوية وجوده وتخصصه بمرتبة من مراتب الوجود ولا يقتضي ممكن آخر اولوية وجوده وتخصصه
بتلك المرتبة مع عدم تميز شيء منهما عن الآخر لبطلانهما في تلك المرتبة يلزم ما ذكرناه من الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص واشير الى معنى الامكان
الذاتي الشامل لجميع الممكنات في قوله تع كل شيء هالك الا وجهه اذ الهلاك عبارة عن لا استحقاقية الوجود فاستثنى وجهه وهو جهة الوجوب
الذي هو فعلية الوجود وبهذه النغمة الروحانية قيل اهتزت نفس النبي اهتزازا علويا لا سفليا حيث سمع قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله
باطل وكل نعيم لا محالة زائل وطرب طربا قدسيا لا حسيا وقال اللهم الا ان العيش عيش الآخرة واما الحق فقد يعنى به الوجود في الاعيان
مطلقا فحقية كل شيء نحو وجوده العيني وقد يعنى به الوجود الدائم وقد يعنى به الواجب لذاته وقد يفهم عنه حال القول والعقد من حيث
مطابقتهما لما هو واقع في الاعيان فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق فهو صادق باعتبار
نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه وقد خطأ من توهم ان الحقية عبارة عن نسبة الامر في نفسه الى القول او العقد والصدق نسبتهما
الى الامر في نفسه فان المفرقة بينهما بهذا الوجه فيها تعسف واحق الاقاويل ما كان صدقه دائما واحق من ذلك ما كان صدقه اوليا واول الاقاويل
الحقة الاولية التي انكاره مبنى كل سفسطة هو القول بانه لا واسطة بين الايجاب والسلب فانه اليه ينتهي جميع الاقوال عند التحليل وانكاره
انكار لجميع المقدمات والنتائج وهذه الخاصة من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود ونقاوة ما ذكره الشيخ في الشفاء لسبيل
مفاتح السوفسطائية ان يسئل عنهم انكم هل تعلمون ان انكاركم حق او باطل او تشكون فان حكموا بعلمهم بشيء من هذه الامور فقد اعترفوا بحقية
اعتقاد ما سواء كان ذلك الاعتقاد اعتقاد الحقية في قولهم بانكار الحق القول او اعتقاد الباطل او الشك فيه فسقط انكارهم الحق مطلقا
وان قالوا انا شككنا فيقال لهم هل تعلمون انكم شككتم او انكم انكرتم وهل تعلمون من الاقاويل شيئا معينا فان اعترفوا بانهم شاكون او منكرون
وانهم يعلمون شيئا معينا من الاشياء فقد اعترفوا بعلم ما وحق ما وان قالوا انا لا نفهم شيئا ابدا ولا نفهم انا لا نفهم ونشك في جميع الاشياء
حتى في وجودنا وعدمنا ونشك في شكنا ايضا وننكر الاشياء جميعا حتى انكارنا لها ايضا ولعل هذا مما يتلفظ به لسانهم معاندين فسقط الاحتجاج
معهم ولا يرجى منهم الاسترشاد فليس علاجهم الا ان يكلفوا بدخول النار اذ النار واللانار واحد ويضربوا فان الالم واللاالم واحد **ذنابة**
قسمة المفهوم بحسب المواد الثلث الى الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية اولية مرتبة لان احتمال الضرورة طرفي الوجود والعدم او الايجاب و
السلب ساقط عن الاعتبار مع صحة فرضه وهي جارية في جميع المفهومات بالقياس الى اي محمول كان فكل مفهوم اما ان يكون واجب الحيوانية او ممتنعها
او ممكنها لكن حيثما يطلق الواجب وقسيماه في العلم الكلي يتبادر الذهن الى ما يكون بالقياس الى الوجود فهذه بعينها هي المستعملة في فن الميزان
لكن مقيدة بنسبة محمول خاص هو الوجود واما ما توهمه بعض من ان هذه مغايرة لتلك بحسب المعنى والا لكانت لوازم المهيات واجبة لذواتها
فمندفع بان اللازم منه هو ان يكون الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بحسب اختلاف المحمول لا بحسب اختلاف مفهوم
الوجوب الذي هو المادة والجهة وبعض اجلة اصحاب البحوث حيث لم يتفقه ان لازم المهية كثبوت الزوجية للاربعة انما ينسب بالذات الى
نفس المهية ولا يتوقف ذلك الثبوت الرابطي على جاعل المهية الا بالعرض في الطبايع الامكانية الغير المتحققة الا بالجعل ولا على وجودها
الا بالعرض ايضا من جهة انها حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود لا بالذات حتى يكون العلة المقتضية مركبة عند العقل من المهيات وحيثية
الوجود لها على ان يكون القضية المعقودة لذلك الحكم وصفية ظن ان كون اللوازم واجبة لملزوماتها نظرا الى ذواتها انما يتصور اذا كانت
الملزومات واجبة الوجود لذواتها اذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها الى ما يوجدها وظن ان الضرورة في قولنا الاربعة زوج
ما دامت موجودة بالضرورة ضرورة وصفية مقيدة بقيد الوجود ولم يتميز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف ولا الضرورة
الذاتية الازلية كما في قولنا الله قادر وحكيم بالضرورة عن الضرورة الذاتية الصادقة حالة الوجود اي مع الوجود لا بالوجود كما في هذه
الضرورة التي بين الضرورة بالشيء زمانية او غيرها وبين الضرورة ما دام الشيء كذلك وبين الضرورة الازلية السرمدية الذاتية فرق محصل
فاتخذه سبيلا مستبينا الى تحصيل الضرورة الذاتية مع الوصف لا بالوصف وفي هذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لا به مشترك
عندنا بين ذاتيات المهية المتقدمة ولوازمها المتاخرة والفارق هو التقدم والتاخر بنحو واحد منهما هو ما بحسب الذات والمهية لا بحسب الطبع
والعلية المشهورية **فصل** في ان واجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير جميعا وفي عدم العلاقة اللزومية بين واجبين لو فرضنا
كل ما لا علة له في ذاته لا يجب بعلة لانك قد علمت ان مناط كون الشيء واجبا بالذات هو كونه اذا نظر اليه من حيث ذاته بذاته مطابقا

للحكم عليه بانه موجود ومحكيا عنه بذلك من غير حيثية اخرى انضمامية او انتزاعية تقييدية او تعليلية فان مصداق الحكم على الاشياء قد يكون نفس ذات الموضوع من غير اعتبار امر اخر مطلقا وهو الضروري الازلي الدائم وقد يكون نفس الموضوع من دون شرط وعلة لكن مادام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت فالحيثية المذكورة توخذ على نحو الظرفية البحتة لا على تعليل الحكم او تقييده به كقولنا الانسان حيوان والانسان انسان ويقال له الضروري الذاتي وقد يكون ذات الموضوع باعتبار حيثية تعليلية خارجة عن مصداق الحكم وقد يكون مع حيثية اخرى غير الذات تقييدية سواء كانت سلبية كزيد اعمى او اضافية كالسماء فوقنا او اعتبارية كزيد ممكن او انضمامية كزيد ابيض فصدق الموجودية على الواجب الوجود من قبيل الضرورة الازلية اذ معنى كون الشئ واجبا لذاته ان يكون بحيث اذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار اى معنى كان و اية حيثية كانت غير نفس الذات يصدق عليه مفهوم الوجود والموجود بنحو نقول اذا فرض كون تلك الذات مستندة في موجوديتها الى علة موجبة خارجة عنها الخ اما ان يكون بحيث لو ارتفع المقتضى لوجودها او فرض ارتفاعه عنها او قطع النظر عن ملاحظة تاثيره فيها ابقى كونه مطابقا للصدق الموجود ومحكيا عنها بالموجودية ام لا يكون فان كان الاول فلا تاثير لايجاب الغير لوجودها لتساوى فرض وجوده و عدمه واعتباره ولا اعتباره وقد فرض كونه مؤثرا هف وان كان الثاني فلم يكن ما فرض واجبا بالذات واجبا بالذات فكلا الشقين من التالي مستحيل وبطلان التالي بقسميه يوجب بطلان المقدم فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل فكل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته ومن هيهنا تبين انه لا يصح ان يكون لواجب الوجود علاقة لزومية مع واجب وجود اخر لو فرضنا اذ العلاقة العقلية انما يتحقق بين امور يكون بعضها علة موجبة لبعض اخر او بين امور تكون معلولة لعلة واحدة موجبة بلا واسطة او بوسط فانا نعلم ان الامور التى ليست بينها علاقة العلية والمعلولية والافتقار والارتباط بغير وسط او بوسط يجوز عند العقل وجود بعضها منفكا عن الاخر فاذن لو فرضنا بين الواجبين المفروضين تلازما ذاتيا وتكافئا عقليا يلزم معلولية احدهما او كلاهما فيلزم امكان شئ من الواجب وهو ينافى الوجوب الذاتى هف طريق اخر لو كان بين الواجبين تلازم لزم اجتماع وجودين معا في ذات واحدة والملازمة تظهر بادنى تامل وكذا بطلان اللازم فالذات الواجبية بما هى ذات واجبية لا يعرض لها الوجوب بالقياس الى ما لا يحتاج اليه سواء كان واجبا او ممكنا كما لا يعرض لها الوجوب بالغير ولا يابى طباع مفهوم الواجبية عن ان يكون للواجب امكان بالقياس الى الغير وللغير امكان بالقياس اليه الا اذا لوحظ بينهما علاقة العلية والمعلولية وارتباط الايجاب والوجوب وشئ من ذلك لا يتحقق بين الواجبين كما علمت فلو فرض وجود واجبين لا يكون بينهما معية ذاتية ولا علاقة لزومية بل مجرد صحابة اتفاقية يثبت لكل منهما امكان بالقياس الى الاخر والمضافان اللذان وجوب كل منهما مع الاخر لا يكفى في تحققهما موضوعاهما بل يفتقران الى ثالث جامع بينهما موقع الاضافة كما فصل في كتاب البرهان حيث تبين فيه كيفية تحديد كل منهما وانه يجب ان لا يؤخذ فيه المضاف الاخر بل انما يؤخذ في التحديد السبب الموقع للاضافة بينهما

فصل

في ان واجب الوجود انيته ماهيته بمعنى انه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا وهو كونه في الاعيان وفيه وجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته يلزم كونه مع بساطته كما سنبين قابلا وفاعلا بيان اللزوم ان وجوده لكونه عرضيا للماهية يكون معلولا لان كل عرضى معلول اما لمعروضه واما لغيره فلو كان معلولا لغيره يلزم امكانه اذ المعلولية للغير ينافي الواجبية هف فاذن الماهية يكون قابلا للوجود من حيث المعروضية فاعلا له من حيث الاقتضاء وفي بطلان التالي كلام سيرد عليك انشاء الله الثاني لو كان وجوده زايدا عليه يلزم تقدم الشئ بوجوده على وجوده وبطلانه ضروري من دون الاستعانة بما ذكره صاحب المباحث من انه يفضى الى وجود الشئ مرتين والى التسلسل في الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك وان كان غيرها عاد الكلام فيه وتسلسل وجه اللزوم ان الوجود ح يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هى الماهية لا غير لامتناع افتقار الواجب في وجوده الى الغير وكل علة فهى متقدمة على معلولها بالضرورة فيكون الماهية متقدمة على وجودها بوجودها الثالث لو كان زائدا يلزم امكان زوال وجود الواجب وهو ضرورى الاستحالة بيان الملازمة ان الوجود اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا وكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته مستقلا في حقيقته غير متعلق بالماهية هف وهيهنا بحث وهو ان امكان الشئ لذاته لا ينافي وجوبه للغير نظرا الى ذات ذلك الغير فان اريد بامكان زوال الوجود امكان زواله نظرا الى ذات ذلك الوجود العارض المفروض زيادته على ذات الواجب فهو مسلم لكن لا يستلزم امكان زواله نظرا الى ذات المعروض لان الذات بذاتها مقتضية وموجبة لوجودها على ذلك التقدير والايجاب ينافي الاحتمال والامكان الخاص وان اريد بامكان الزوال ما هو بحسب الذات الموجبة للوجود فهو مم والسند ما مر وحاصل ما ذكره

صاحب المباحث في الاعتراض على الوجه الثاني الذي هو العمدة من الوجوه الثلثة انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي المهية من حيث هي هي
فيتقدمه لا بالوجود بل بنفس ذاتها بذاتها كما ان ذاتيات المهية متقدمة عليها لا بالوجود بل بالمهية وكما ان المهية علة للوازمها بذاتها لا
بوجودها وكما ان مهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري وردّه الحكيم الطوسي في مواضع من كتبه كشرح الاشارات
ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود وموجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فان
ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظه مبدأ الوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود
اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل وعن العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي المهية من حيث هي هي واما الذاتيات
بالنسبة الى المهية والمهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما
هو بحسب العقل لا كالجسم مع البياض ومما يؤيد كلام هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات كلاما بهذه العبارة الوجود
لا يجوز ان يكون معلولا للمهية لان الوجود ليس له حال غير ان يكون موجودا وعلة الموجود موجودة وعلة المعدوم معدومة وعلة الشيء
من حيث هو شيء والمهية شيء وماهية فليس اذا كان الشيء قد يكون من حيث هو ماهية علة لبعض الاشياء يجب ان يكون علة لكل شيء
وكل مهية لها لازم هو الوجود لا يجوز ان يكون لازمها معلولا لها وقد بين هذا في الشفاء وفي الاشارات وبالجملة لا يجوز ان يكون سبب
الشيء من حيث هو حاصل الوجود الا شيئا حاصل الوجود ولو كانت مهية سببا للوجود لانها مهية لكان يجوز ان يكون يلزمها مع
العدم لان ما يلزم المهية من حيث هي هي يلزمها كيف فرضت ولا يتوقف على حال وجودها ومحال ان يكون مهية علة لوجود شيء
ولم يعرض لها وجود فيكون علة الموجود لم يحصل لها الوجود واذا لم يحصل للعلة وجود لم يحصل للمعلول وجود بل يكون للعلة مهية
فيتبعها المعلول مثل ان المثلث يتبعها كون الزوايا مساوية لقائمتين لكن لا يوجد كون الزوايا كقائمتين حاصلا موجودا الا وقد عرض
للمثلث وجود فان لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين وجود وليس يجوز ان يتبع للوجود مهية ليس يعتبر معها الوجود
كما يجوز ان يكون الزوايا كقائمتين مهية لا يعتبر معها الوجود فان تلك المهية في حال وجود المثلث تكون موجودة وفي حال عدمها
تكون معدومة وما لم يوضع للمثلث وجود لم يكن لتلك المهية وجود فليس يمكن ان يتبع مهية الاول عرض لها وجود حتى لزم عنها الوجود
ولا يجوز ان يتبع انها وان لم يوجد يكون للوجود عنها وجود ولا يجوز ان يتبع انها من حيث هي ماهية يلزمها مهية الوجود ومن حيث يعرض لها وجود
يلزمها وجود مهية الوجود فان مهية الوجود لا يمنع عن ان تكون موجودة وليس كماهية كون الزوايا كقائمتين من حيث لا يجب لها دائما وجود
ما دامت مهية بل هذه المهية توجد بعد وجود المثلث وان عدم المثلث عدمت هذه المهية وايضا فان عدمت مهية واجب الوجود
عدم الوجود فيكون ح ليست الماهية سببا للوجود بل كونها موجودة سبب للوجود فيحتاج اذن ان تكون موجودة حتى يلزمها وجود الوجود
والا لم يلزمها الا عدم الوجود فتكون قبل اللازم الموجود موجودة فيكون قد عرض لها الوجود قبل ان لزم عنها الوجود وهذا خلف فاحفظ
بهذا الكلام فانه لم يوجد نظيره في هذا المقام **نقد واشارة** قد دريت ان نسبة الوجود الى المهية ليست كنسبة العرض الى
الموضوع بان يكون للمهية كون ولوجودها كون اخر يحل المهية بل الوجود نفس كون المهية وحصولها وما به يتحصل فهي في حد نفسها
في غاية الكمون والبطون والخفاء وانما تكونت وتنورت وظهرت بالوجود فالنسبة بينهما اتحادية لا تعلقية والاتحاد لا يتصور بين
شيئين متحصلين بل انما يتصور بين متحصل ولا متحصل كما بين الجنس والفصل بما هما جنس وفصل لا بما هما مادة وصورة عقليتان
فانصباغ المهية بالوجود انما هو بحسب العقل حيث يحلل الموجود الى مهية مبهمة ووجود حاصل لها ويصفها به كما مر فالمبهم بما هو مبهم
لا يكون علة للمتحصل بما هو متحصل وخصوصا للمتحصل الذي يتحصل ذلك المبهم به ولا يحصل له الا به بل ذلك المتحصل نفس تحصله كما ان
المضاف بالحقيقة نفس اضافة الموضوع له واما تقدم الذاتيات بحسب المهية على ما يتألف منها وتقدم المهية على لازمها فهذا نحو اخر من
التقدم سوى ما بالعلية والكلام في التقدم الذي يكون بحسب العلية والتاثير فان قيل فليكن تقدم المهية بالقياس الى وجودها من هذا القبيل
نقول هذا فاسد من وجوه منها انا قد بينا ان العلاقة بينهما اتحادية من دون تقدم احدهما على الاخر في الواقع فان الموجود في الحقيقة هو الوجود
والمهية منتزعة عنه ومتحدة معه ومن قال من المحققين بتقدم الوجود بحسب العين على المهية معناه ان الوجود هو الاصل في الصدور من الجاعل
والتقرر في الاعيان لكونه نفس التقرر في الاعيان والمهية مفهوم منتزع منه متحدة معه فيكون فرعا له بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلولية والتاثر
اذ المهيات غير مجعولة ولا متاثرة لا بالجعل البسيط ولا بالجعل المؤلف كما ستطلع عليه وبالجملة ما لم يصدر الوجود الامكاني عن الجاعل

لم يكن هناك مهية واذا اصلا الوجود تقررت المهية لكن فى مرتبة الوجود لا فى مرتبة متاخرة ولا متقدمة اذ لا استقلال لها فى الكون و الحصول فى الواقع ومنها ان لوازم المهية امور انتزاعية غير متاصلة وقد حققنا ان الوجود امر حقيقى فكيف يكون من لوازم المهية والتقدم والتاخر بين المهية ولازمها وان كانا متحققين من دون مدخلية الوجود فى شئ منهما لكن مع انسحاب حكم الوجود عليهما لا بد لعدم انفكاكهما عن الوجود اللائق بهما فالمهية فى مرتبة اقتضائها للازمها مخلوطة بالوجود وان لم يكن اقتضائها بحسب الوجود فكيف يكون الوجود لازما لها مع كونه فى مرتبتها غير متاخر عنها **توضيح وتنبيه** الشئ اما مهية او وجود اذ المراد بالمهية غير الوجود ولا محالة يكون امرا يعرضه الكلية والابهام فنقول كل ما هو غير الوجود وان امكن ان يكون سببا لصفة ويكون صفة سببا لصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شئ من غير الوجود بمتقدم بالوجود على الوجود وهذا مما ينبه على ان الواجب الوجود ليس غير الوجود فان الذى هو غير الوجود لا يكون سببا للوجود فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته بل واجب الوجود هو الوجود الذى هو موجود بذاته **وهم وازاحة** وللشان تقول ما ذكرت فى غير الوجود فهو بعينه آت فى الوجود فان الوجود لو كان سببا لوجوده و كونه والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وانه مح لكنا نجيبك بانا لا نم انه مح فان تقدم الوجود على موجوديته انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لا بنفسه بل بوجوده ولا شبهة فى عدم استحالة ذلك ولزيادة الايضاح نقول كل ما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون موجودا للانسانية ولانه انسان واما موجود بسبب شئ آخر من خارج لا سبيل الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا وهو مح فبقى ان لا يكون الانسان موجودا الا عن علة وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا لانه وجود لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لانه موجود فيعود المح فالجواب ان الوجود انما يكون موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود لانه موجود الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على نفس كونه موجودا ولا محذور فيه فقد ظهر ان ما هو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزمانى يتقدم ويتاخر بحسب الزمان والزمان كذلك بنفسه وكما ان الاجسام يختلف بالمادة والمادة كذلك بنفسها وكما ان الاشياء يظهر بين يدى الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر هذا ما قرره بعض الحكماء وفيه تامل الرابع ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذى فصل الذهن وجوده عن مهيته ان امتنع وجودها بعينه لا يصير شئ منها موجودا فالكلى له جزئيات اخرى معقولة غير ممتنعة لماهيتها بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان ما وقع من جزئيات كلى بقى الامكان بعد واذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله مهية وراء الوجود فهى اذا اخذت كلية امكن وجود جزئى آخر لها لذاتها اذ لو امتنع الوجود للماهية لكان المفروض واجب الوجود ممتنع الوجود باعتبار ماهيته وهذا مح غاية ما فى الباب ان يمتنع بسبب غير نفس المهية فيكون ممكنا فى نفسه فلا يكون واجبا لان جزئيات المهية وراء ما وقع ممكنات كما سبق فليست واجبة فاذا كان شئ من مهية بما ممكنا فصار الواجب ايضا باعتبار مهيته ممكنا وهذا مح فاذن ان كان فى الوجود واجب فليس له مهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذى لا يشوبه شئ من خصوص وعموم هذا كلامه واری انه برهان متين وتحقيق حسن والايراد عليه بانه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود ومعروض له يكون ذلك جزئيا تشخصيا لا كليا وتخصيص اطلاق المهية على الكلية لا ينفع اذ المقصود ان الوجود عينا بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع بان كلامه مبنى على ان تشخص الشئ فى الحقيقة بنحو وجوده كما هو راى اهل التحقيق الحق المصرح به فى كلام ابى نصر الفارابى فكل ما يفصله الذهن الى معروض وعارض هو الوجود كان فى مرتبة ذاته مع قطع النظر عن وجوده كليا لا محالة وكل ما له مهية كلية فنفس تصورها لا يابى عن ان يكون لها جزئيات غيرها وقع الا لمانع خارج عن نفس مهيته فحاصل برهانه انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات والذوات اذ المنظور اليه فى تقسيم الشئ الى الامور الثلثة حاله فى نفسه مقيسا الى الوجود فلو كان المفروض واجبا معنى غير نفس الوجود يكون معنى كليا له جزئيات بحسب العقل فتلك الجزئيات اما ان يكون جميعها ممتنعة لذاتها او واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والشقوق الثلثة بأسرها باطلة اذ الاول ينافى الوجوب والوجود والثانى ينافى العدم فيما لم يقع والثالث ينافى الوجوب فيما يفرض واقعا وبطلان شقوق التالى بأسرها مستلزم لبطلان المقدم وهو كون الواجب معنى غير الوجود فاذن ان كان فى الوجود واجب بالذات فليس الا الوجود الصرف المتاكد المتشخص بنفسه

لا يلحقه عموم ولا خصوص وما أشنع ما اورده عليه بعض الاعلام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوع ولم لا يجوز ان يكون لمهية كلية افراد متعددة متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها في الواقع وان جاز في التوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي فهو بمعنى لا يقف وبطلان اللازم ح ممنوع ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الآخر فغايته ما يلزم ان يكون الواجبات غير متناهية فلقائل ان يمنع بطلان هذا قائلا ان دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات غير بيّن ولا مبيّن لانا نقول اما بطلان ما ذكره اولا فبان كل مهية بالنظر الى ذاتها لا يقتضي شيئا من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب اصلا فاذا قطع النظر عن الامور الخارجة عن نفس المهية لا يابى عند العقل عن ان يكون لها افراد غير متناهية وأما فساد ما ذكره ثانيا وثالثا فبان الكلام ههنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات عددياكان او لا يقفيا مترتبا او متكافئا حتى قيل ان بطلانه بعد منظور فيه بل الكلام في انه اذا كان للواجب مهية كلية يمكن ان يفرض لها جزئيات سوى ما هو الواقع اذ المهية لما لم يكن من حيث هي الا هي كان الوقوع واللاوقوع كلاهما خارجا عن نفسها فلا يابى بالنظر الى نفسها من حيث هي ان يكون لها افراد غير واقعة ولما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المعنى مع قطع النظر عن الخارجيات بمعنى ان لا معنى من المعاني في ذاته خارجا عن احد هذه المعاني فاذا وجب لذاته فرد من مهية كلية كانت جميع افرادها واجبة لذاتها وكذا امتنعت لو امتنع وامكنت لو امكن فنقول تلك الافراد المفروضة الغير الواقعة لم تكن واجبة لذاتها والا لما عدمت ولا ممتنعة لذاتها والا لكان هذا الواقع ايضا ممتنعا هف لانا نتكلم بعد ان نجزم بوجود الواجب لذاته ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هف فثبت انه لو كان الواجب ذا مهية غير الانية لزم كونه غير واحد من هذه المواد الثلث وهو مح **شك وازالة** ولعلك تقول انهم صرحوا بان تشخص العقول من لوازم مهياتها بمعنى ان مهية كل واحد من الجواهر المفارقة تقتضي انحصار نوعها في شخصه فليكن الواجب ذا مهية تقتضي لذاتها الانحصار في واحد فكيف حكمت بان المهية لا تقتضي شيئا من مراتب التعين فاعلم ان كون تشخص كل جوهر عقلي من لوازم ذاته ليس معناه ان المهية المطلقة تقتضي التعين فقد اشرنا الى ان التعين بمعنى ما به التعين في الاشياء نفس وجودها الخاص والوجود مما لا يقتضيه المهية كما عرفت بل اللزوم قد يراد منه عدم الانفكاك بين شيئين سواء كان مع الاقتضاء ام لا وهو المراد من قولهم تعين كل عقل لازم لماهيته واما التعين بمعنى المتعينية فهو امر اعتباري عقلي لا باس بكونه من لوازم المهية باى معنى كان لانه ليس امرا مخصوصا يتعين به الشيء الوجه الخامس وهو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الاشراق ويناسب مذهب المشائين وهو ان الوجود لو كان زائدا على ماهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم فيتركب ذاته وهو مح وايضا كل ما صح على الفرد صح على الطبيعة من حيث هي وكل ما امتنع على الطبيعة امتنع على افرادها ولما لزم قبول الامكان على بعض الجواهر ضرورة لما نشاهد من حدوث العنصريات وزوالها صح وقوع الامكان على مقولتها الذاتية فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة الجوهر للزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هف فكل ما له مهية زائدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا كما عرفت ولا عرضا لعدم قيامه بغيره فلا يكون له مهية سوى الوجود **شكوك وازاحات** قد اورد على كون واجب الوجود محض حقيقة الوجود بلا مقارنة مهية وجوه من الايراد منها لو كان وجود الواجب مجردا عن المهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات فيلزم تعدد الواجب وهو مح كما سيجيء وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه الى غيره ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول فاذن يحتاج الى عدم ذلك المقتضي واجيب بان حصول هذا الوصف له لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لساير الوجودات عند المشائين وبالتامية والنقص او الغنى والفقر عند حكماء الفرس والخسروانيين وهذا تفاوت عظيم جدا فان حقيقة الوجود ما لم يشبه ضعف وقصور لا يلحقه معنى من المعاني التي هي غير الوجود التي يعبر عنها بالمهيات والقصور والضعف من مراتب الامكانات والتنزلات كما ان الظل من مراتب تنزلات النور اذ المعنى من الظل ليس امرا وجوديا بل هو من مراتب قصورات النور والقصور عدمي وكذلك تنزلات مراتب الوجود الذي هو حقيقة النور عند هؤلاء العظماء من الحكماء الفهلويين وقصوراتها انما تنشأ من خصوصيات هوياتها التي لا تزيد على حقيقتها المتفقة في اصل الوجود والنورية ومنها ان الواجب مبدأ للممكنات فلو كان وجودا مجردا فكونه مبدأ للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو مح لاستلزامه كون كل وجود ممكن علة لنفسه ولعلله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ الاول بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لفقدان الشرط المبدئية هو التجرد

والجواب كما مران ذلك لذاته الذى هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات ذاتا وحقيقة كما هو عند الجمهور من المشائين او تاصلاً وغنى كما هو عند الاقدمين ومنها ان حقيقة الله لا يساوى حقيقة شئ من الاشياء لان حقيقة ماسواه مقتضية للامكان وحقيقته تعم منافية للامكان واختلاف اللوازم يستدعى اختلاف الملزومات على ان وجود الواجب يساوى وجود الممكن فى كونه وجودًا ثم ليس مع ذلك الوجود شئ آخر غير ذاته بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع الوجودات الممكنات متساوية فى تمام الحقيقة لذاته وأجيب بان وجود الممكنات ليس نفس ماهيتها ولاجزء منها بل عارض لها وهذا الجواب ضعيف لان عروض الوجودات للممكنات لاينافى مشاركة الواجب اياها فى معنى الوجود وايضا كما خالف حقيقة الله تعم ماهيات الممكنات فى اللوازم كذلك يخالف وجودها فى اللوازم لان وجوده يقتضى التجرد والوجوب ووجودات الممكنات يقتضى الامكان والقيام بالغير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقة الله تعم مخالفة لوجودات الممكنات فى الماهية وهو خلاف ماذهبوا اليه فالحق فى الجواب على طريقة المشائين ان يق ان وجوده لا يساوى وجودات الممكنات فى حقيقة الوجود بل يشاركها فى مفهوم الموجودية العامة التى هى من المعقولات الثانية وهذا المفهوم وان كان معنى واحدًا لكنه لازم خارجى واتحاد اللازم لاينافى اختلاف الملزومات بحسب الحقيقة ومنها ان الواجب ان كان نفس الكون فى الاعيان اعنى الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود الجوهر غير وجود العرض وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمى لا يصلح ان يكون جزء للواجب وبشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته وان كان غير الكون فى الاعيان فان كان بدون الكون فمح ضرورة انه لايعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو مح ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب وبوجه آخر انا لا نشك فى ان معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون والثبوت اولا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعًا اذ لا معنى للوجود الخاص بالشئ الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له فهو اما ان يكون جزء الواجب او نفسه واياما كان يلزم ان يكون له ماهية كلية وانه مح والجواب اما عن الاول فبان الواجب نفس الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات لانه متقدم قاهر بالذات عليها غنى بالذات عنها مؤثر بالذات فيها ولا نزاع فى زيادة الكون المطلق الذى هو امر عقلى كالشيئية ونظائرها عليه كما مر لكن موجودية الواجب بمعنى ما به الوجود ليست امرا وراء نفس ذاته كما صرح به الشيخ فى كتاب المباحثات من ان ماهية الحق موجودة لا بوجود يلحقه اى من خارج وليس كالانسانية التى هى موجودة بان لها وجودا خارجا عنها بل هى نفس الوجود بلا وجود ملبوس وهو نفس الواجبية وهى معنى بسيط وان كان المعبر يعبر عنه بلفظ مركب او ان كان له وجود مشترك فيكون ذلك لازما حق يجب له او يؤخذ الوجود بالمعنى العام فيكون لازما لا يرتفع دائما وهو له من وجود الحق لكونه موجودًا او جعل انه موجود فى اصله وماهيته فسئل سؤال الضعيف هل هو ذو وجود ام لا فنوح بان له وجودًا اى بالمعنى العام على انه لازم او نوقش وقيل ليس هو بموجود على ان وجوده صفة لشئ هى فيه واختار فى التعليقات الشق الثانى حيث قال اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجود وتحقيقه بانه يجب وجوده وهو سهو والحاصل ان حقيقة الواجب عند الحكماء وجود خاص معروض للوجود المشترك المقابل للعدم على ما لخصه بعض من حاول تلخيص كلامهم بان الحصة من الكون فى الاعيان زائدة على الوجود المجرد المبدء للممكنات الذى هو نفس ماهية الواجب وليس فيه اعتراف بكون وجود الواجب زائدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضية والاخر بالمعروضية اذ لا نزاع لاحد فى زيادة مفهوم الكون العام وحصته التى هى نفس ذلك الكون المفهوم مع خصوصية ما الا ما صدق عليه هو من الوجودات المخالفة انما النزاع فى الوجود الخاص هل هو عين حقيقة الواجب ام زائد عليه فان وقع فى كلامهم ان الوجود المشترك عين فى الواجب زائد فى الممكن كان معناه ان مصداق حمله ومطابق صدقه فى الواجب ذاته بذاته وفى الممكنات ليس كذلك واما عن الوجه الآخر فبان الوجود ليس بكلى وان كان مطلقا مشتركا فتامل فى هذا المقام فانك لو عرفت هذا المعنى فى الوجود صرت من الراسخين فى العلم ومنها ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة وأجيب عنه فى المشهور ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذى هو نفس حقيقة الواجب **لمعة اشراقية** اما ان حقيقة الواجب غير معلومة لاحد بالعلم الحصولى الصورى فهذا مما لا اختلاف فيه لاحد من الحكماء والعرفاء وقد اقيم عليه البرهان كيف وحقيقته ليست الا نحو وجوده العينى الخاص به وليس الوجود الخاص للشئ متعددًا باختلاف المهية فانها امر مبهم لا يأبى تعدد انحاء الوجود لها والعلم بالشئ ليس الا نحو من انحاء وجود ذلك الشئ للذات المجردة واما ان حقيقته غير معلومة لاحد علما اكتناهيا واحاطيا عقليا او حسيا فهذا ايضا حق لا يعتريه شبهة اذ ليس للقوى العقلية والحسية

التسلط عليه بالاحاطة والاكتناه فان القاهرية والتسلط للعلة بالقياس الى المعلول والمعلول انما هو شأن من شئون علته ولم حصول
تام عندها وليس لها حصول تام عنده واما ان ذاته لا يكون مشهودة لاحد من الممكنات اصلا فليس كذلك بل لكل منها ان يلاحظ ذاته المقدسة
عن الحصر والتقييد بالامكنة والجهات والاحياز على قدر ما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض فكل منها ينال من تجلي ذاته بقدر وعائه الوجودي
ويحرم عنه بقدر ضعفه وقصوره وضيقه عن الاحاطة به لبعده عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده او مقارنته للاعدام والقوى والمواد
لا لمنع وبخل من قبله تعالى فانه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب الى كل احد من كل احد غيره كما اشار اليه في كتابه المجيد
بقوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله واذا سألك عبادي عني فاني قريب فهو سبحانه في العلو الاعلى من جهة كماله الاقصى وفي الدنو الادنى
من جهة سعة رحمته فهو العالي في دنوه والداني في علوه واليه اشير في الرواية عن النبي ص لو دليتم بالارض السفلى لهبطتم على الله تعالى وقال يعقوب بن
اسحق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن
للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اعز واوفر واشد استغراقا وقال المحقق
الشهرزوري في الشجرة الالهية الواجب لذاته اجمل الاشياء واكملها لان كل جمال وكمال رشح وظل وفيض من جماله وكماله فله الجلال الارفع
والنور الاتم فهو محتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره والحكماء المتألهون العارفون به يشهدونه لا بالكنه لان شدة ظهوره وقوة
لمعانه وضعف ذواتنا المجردة النورية يمنعنا عن مشاهدته بالكنه كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها ابصارنا اكتناهها لان
شدة نوريتها حجابها ونحن نعرف الحق الاول ونشاهده لكن لا نحيط به علما كما ورد في الوحي الالهي ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم
واعلم ان معنى كون شدة النورية العقلية او الحسية حجابا للعقل او الحس عن الادراك يرجع الى قصور شيء منها وفتوره عن نيل مطلق
والاكتناه به فان الحجاب عدمي وحقيقة الواجب صرف الوجود ومحض النورية بلا مصحوبية شيء من الاعدام والظلمات والنقائص
والآفات فان قيل اذا جوزت كون ذاته معلوما بالحضور الاشراقي للنفوس المتألهة ولا شك ان المشهود بالشهود الوجودي ليس الا
نفس حقيقته البسيطة لا وجها من وجوهه فكيف لا يكون معلوما بالكنه والمشهود ليس الا نفس حقيقته الصرفة لا غير قلنا لا يمكن للمعلومات
مشاهدة ذاته الا من وراء حجاب او حجب حتى المعلول الاول فهو ايضا لا يشاهد ذاته الا بواسطة عين وجوده ومشاهدة نفس ذاته فيكون
شهوده الحق الاول له من جهة شهود ذاته وبحسب وعائه الوجودي لا بحسب ما هو المشهود وهذا الا بنافي الفناء الذي ادعوه فانه انما يحصل بترك
الالتفات الى الذات والاقبال بكلية الذات الى الحق فلا يزال العالم في حجاب تعينه وانيته عن ادراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه
بحيث لم يصر مانعا عن المشهود وان لم يبق له حكم وان امكن ان يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون حكمه باقيا كما قال الحلاج بيني وبينك
اني ينازعني فادفع بلطفك اني من البين **حكمة عرشية** اعلم يا اخي الحقيقة ايدك الله بروح منه ان العلم كالجهل قد يكون
بسيطا وهو عبارة عن ادراك شيء مع الذهول عن ذلك الادراك وعن التصديق بان المدرك ماذا وقد يكون مركبا وهو عبارة عن
ادراك شيء مع الشعور بهذا الادراك وبان المدرك هو ذلك الشيء اذا تمهد هذا فنقول ان ادراك الحق تعالى على الوجه البسيط
حاصل لكل احد في اصل فطرته لان المدرك بالذات من كل شيء عند الحكماء بعد تحقيق معنى الادراك وتلخيصه عن الزوائد على ما يستفاد
من تحقيقات المحققين من المشائين كما سيقرع سمعك ليس الا نحو وجود ذلك الشيء سواء كان ذلك الادراك حسيا او خياليا او عقليا
وسواء كان حضوريا او حصوليا وقد تحقق وتبين عند المحققين من العرفاء والمتألهين من الحكماء ان وجود كل شيء ليس الا حقيقة هويته
المرتبطة بالوجود الحق القيوم ومصداق الحكم بالموجودية على الاشياء ومطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينية متعلقة مرتبطة
بالوجود الالهي وسنقيم البرهان على ان الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولمعات جلاله وجماله فاذن ادراك كل شيء ليس الا
ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته وهذا لا يمكن الا بادراك ذات الحق
تعالى لانه صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلقات لا بجهة اخرى من جهاته كيف وجميع جهاته وحيثياته ترجع
الى نفس ذاته كما سنبين في مقامه اللائق به ان شاء الله تعالى فكل من ادرك شيئا من الاشياء باي ادراك كان فقد ادرك الباري وان غفل
عن هذا الادراك الا الخواص من اولياء الله تعالى كما نقل عن امير المؤمنين ع انه قال ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله وروي معه وفيه
والكل صحيح فظهر وتبين ان هذا الادراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل احد من عباده ولا يلزم من ذلك ادراكه تعالى بكنه ذاته لشيء
لامتناع ذلك بالبرهان كما مر واما الادراك المركب سواء كان على وجه الكشف والشهود كما يختص بخواص الاولياء والعرفاء او بالعلم

الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته وآثاره فهو ليس مما هو حاصل للجميع وهو مناط التكليف والرسالة وفيه يتطرق الخطأ
والصواب واليه يرجع حكم الكفر والايمان والتفاضل بين العرفاء والمراتب بين الناس بخلاف النحو الاول فانه لا يتطرق اليه الخطأ والجهل اصلا
كما في الفارسية دانش جونه وات را فطری است دانش دافش است کان فکری است فاذن قد انكشف ان مدركات الحس كمدركات سائر
القوى الادراكية مظاهر الهوية الالهية التي هي المحبوب الاول والمقصود الكامل للانسان فبعينه يشاهده وينظر اليه لا على وجه يعتقده
الاشاعرة وباذنه يسمع كلامه وبانفه يشم رائحة طيبه ويجميع ظاهره بدنه يلمسه لا على وجه يقوله المجسمة تعالى عن ذلك علوا كبيرا فيدرك
المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح مع تقدس ذاته عن الامكنة والجهات وتجرد حقيقته عن المواد والجسمانيات وما ذكرناه مما اطبق
عليه اهل الكشف والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود بل جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء عارفون بربهم يسبحون
له شاهدون لجماله سامعون لكلامه واليه الاشارة بقوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم والتسبيح والتقديس
لا يتصوران بدون المعرفة وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون دليل واضح على كون كل من الموجودات عاقلا يعقل
ربه ويعرف مبدعه ويسمع كلامه اذ امتثال الامر مترتب على السماع والفهم بالمراد على قدر ذوق السامع واستطاعة المدرك و بحسب
ما يليق بجنابه المقدس عن الاشباه والامثال وقوله تعالى للسموات والارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين مبين لما ذكرناه
ومنور لما قلناه **وهم وازاحة** ولعلك تقول ان الوجود طبيعة نوعية لما بينتم من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل
والطبيعة لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد ما يجب للآخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضي فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف
ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وجوبه الى سبب منفصل والجواب في المشهور منع كونه طبيعة نوعية متواطئة
ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء متخالفة الحقائق فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة
الحقيقة فيجب للوجود الواجب المجرد ولغيره المقارنة مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها سواء كانت مقولية عليها
بالتواطؤ كالماهية للماهيات والتشخص للتشخصات او بالتشكيك كالنور الصادق على نور الشمس وغيره مع ان نورها يقتضي ابصار الاعشى
بخلاف ساير الانوار فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات الخاصة افراد متوافقة
الحقيقة واللوازم لا تفاوت فيها كيف وقد سبق ان الوجود مقول عليها بالتشكيك وانه في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن **بحث وتحصيل**
وهذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما اشرنا اليه ان افراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفة بل الوجود
حقيقة واحدة ليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعة الكلية ذاتية كانت او عرضية بين افرادها اذ الكلية والجزئية من
عوارض الماهيات الامكانية والوجود كما مر لا يكون كليا ولا جزئيا وانما له التعين بنفس هويتها العينية ولا يحتاج الى تعين آخر كما لا يحتاج
في موجوديته الى وجود آخر لان وجوده ذاته وسنبين في مبحث التشكيك ان التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة والتميز بين حصولاتها
قد يكون بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود مما يلحقها بنفس ذاتها التعينات والتشخصات والتقدم والتاخر والوجوب والامكان والجوهرية
والعرضية والتمام والنقص لا بامر زائد عليها عارض لها وتصوره يحتاج الى ذهن ثاقب وطبع لطيف والعجب من الخطيب الرازي حيث ذهب
الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم فكانه لم يفرق بين التساوي في المفهوم
والتساوي في الحقيقة واعجب من ذلك انه صرح في بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك مع اصراره على شبهته التي زعم
انها في المتانة بحيث لا يعتريها شك وهي ما مر من ان الوجود ان اقتضى العروض او التجرد يتساوى الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا
منهما كان وجود الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم وفي الحقيقة والذات ومن الناس من توهم ان الوجود
اذا كان زائدا فهو المطلوب والا فاختلافه في اللاعروض والعروض على تقدير التواطؤ محال وعلى تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه
العروض في الكل فيقال له كلاهما فاسد اما الاول فلان المتواطي ربما لا يكون ذاتيا لما تحته من الوجودات المختلفة في العروض واللاعروض
ومطلوبك زيادة الخاص الوجود وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود الانتزاعي وجودا قيوما بذاته لكونه حقيقة
مخالفة لسائر المعروضات من الوجودات الخاصة ذوي الماهيات خصوصا على قاعدتنا من كونه اصل الحقيقة الوجود به وغيره من
الوجودات تجليات وجهه وجماله واشعة نوره وكماله وظلال قهره وجلاله واما الثاني فلان في وجوب كون المشكك خارجا عن
حقائق افراده ومراتب حصصه كلاما سيأتيك ان شاء الله تعالى **فصل** في ان الواجب الوجود لذاته واجب من جميع جهاته المقصود

من هذا ان الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية فان كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له ومن فروع هذه الخاصة انه ليس له حالة منتظرة فان ذلك اصل يترتب عليه هذا الحكم وليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس فان ذلك هو الذي يعد من خواص الواجب بالذات دون هذا لاتصاف المفارقات النورية به اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كمالية يمكن حصولها فيه لاستلزم تحقق الامكان الاستعدادي فيه والانفعال عن عالم الحركة والاوضاع الجرمانية وذلك يوجب تجسمه وتكدره مع كونه مجردا نوريا هف وللاصل المذكور حجتان احديهما ما تجشمنا باقامتها وهو ان الواجب تعالى لو كان له بالقياس الى صفة كمالية جهة امكانية بحسب ذاته بذاته للزم التركيب في ذاته وهو مما سنطلع على استحالته في الفصل التالي لهذا الفصل فيلزم ان يكون جهة اتصافه بالصفة المفروضة الكمالية وجوبا وضرورة لا امكانا وجوازا وثانيتهما ان ذاته لو لم تكن كافية فيما له من الصفات لكان شيء من صفاته حاصلا له تعالى من غيره فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة فيه تعالى وغيبته وعدمه علة لعدمها وذلك لان علية الشيء للشيء يستلزم كون وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمها لعدمه وشيئيتها لشيئيته واذا كان كذلك لم يكن ذاته تعالى اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة او يجب مع عدمها فان كان الوجوب مع وجود الصفة المذكورة لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي بلا اعتبار حضور الغير ولو جعلت القضية وصفية لم يكن الوجوب له تعالى ذاتيا ازليا وان كان مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العلة وغيبته ولو جعلت الضرورية مقيدة لم تكن ذاتية ازلية تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف

بحث وتحصيل

وههنا ايراد مشهور وهو انه غاية ما لزم من هذا الدليل ان يكون وجود الصفة او عدمها بالغير لا ان يكون الواجب في ذاته او تعينه متعلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اريد باعتبار الذات ملاحظتها مع ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلك الامر وان اريد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر وجودا وعدما فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع فان اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور محال والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر الخلف فالاولى ان يقرر الحجة المذكورة هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور من حيث هي بلا شرط اي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا وعدما فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو مح لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا مح بعين ما ذكرنا ولا يخفى ان وجوب الذات لا يخلو في نفس الامر عن هذين الامرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات ايضا مستحيلا لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو تالي الشرطية فثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم فيلزم بطلان المقدم وليس لقائل ان يقول عدم اعتبار العلة وجودا وعدما ليس اعتبارا لعدم وجودها وعدم عدمها حتى ينافي تحصل معلولها وجودا وعدما والحاصل ان عدم اعتبار العلة بحسب العقل لا ينافي حصول المعلول بها في الواقع وايضا كما ان اعتبار الماهية من حيث هي ليس اعتبارا لوجود ما يلحقها او عدمه ومع ذلك لا تخلو الماهية عن احدهما في الواقع فكذلك في الفرض المذكور نقول اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار وجود صفته وما يكون سببا له وعدمها وما يتصل ذلك العدم به لا ينافي حصول احد الطرفين والسبب المقوم له لانا نقول مرتبة الماهيات التي يعرضها الفعلية والتحقق من خارج ليست وعاء للكون الواقعي لشيء ولا لعدمه اذ لا يحصل لها امر غير ذاتها اثباتا ونفيا ولا علاقة لها مع غيرها وجودا وعدما فلذلك يمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير وان كان مصحوبا لها غير منفك عنها في الواقع بخلاف الوجود الذي هو عين الواقع لغاية فعليته وفرط تحصله فلا يمكن ان يكون مرتبته بحيث لا يكون لها تعلق بشيء لا وجودا ولا عدما كيف وهو ينبوع الوجودات ومنشأ الاكوان وملاك طرد الاعدام وردع الفقدان ودفع البطلان عن الاشياء القابلة للوجود فمرتبة وجوده في ذاته اما بعينه مرتبة وجود معنى آخر كما في صفاته الكمالية له تعالى اذ هي التي درجتها في الوجود درجة ذاته تعالى بذاته او مرتبة عدمه لقصور ذاته في الوجود فلا يساوق الواجب فيه ولا يسع له الا ان يكون متأخرا عنه بمراحل لائقة به فيكون عدمه سابقا على وجوده بتلك المراحل وتضاعف الامكانات واعدادم مراتب الفقر لاجل تضاعف التنزلات والقصورات عن الوجود التام الغني عما عداه بالذات فقد ثبت ان كل صفة مفروضة له تعالى يكون لها مع اعتبار ذاته تعالى بذاته اما الوجود او العدم واياما كان يلزم اعتبار علته معه اذ كما ان حصول ذي السبب وجودا وعدما مستفاد من حصول سببه وجودا وعدما فكذلك اعتباره وتعقله مستفاد من اعتبار سببه وتعقله كذلك هذا غاية ما يتلى لاحد من الكلام في هذا المرام وربما يقال فيه ان هذا الحكم منقوض بالنسب والاضافات اللاحقة لذات المبدأ تعالى لجريان الحجة المذكورة فيها فيلزم ان يكون تلك الاضافات واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيها وان يمنع تجددها وتبدلها عليه مع ان

ذات الواجب غير كافية في حصولها لتوقفها على امور متغايرة متجددة متعاقبة خارجة عن الذات ضرورة وهذا مما التزمه الشيخ الرئيس
في الهيات الشفاء حيث قال ولا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة
الوجود بل من حيث ذاته ولا يرتضي به من استشرق قلبه بانوار الحكمة المتعالية وان قبله كثير من الاتباع والمقلدين كصاحب حواشي التجريد
وغيره حيث قالوا ان واجب الوجود بالذات قد يعرض له الامكان بالقياس الى الغير وللغير ايضا امكان بالقياس اليه وان امتنع عليه
الامكان بالذات والامكان بالغير ايضا ولم يتفطنوا ان الواجب بالذات كما انه واجب بالذات واجب بالقياس الى الممكنات المستندة
اليه وهي ايضا واجبة الحصول له تعم لان وجوداتها روابط فيضه وجوده نعم لو تصور ههنا واجب وجود اخر او ممكنات اخر مستند
الى واجب وجود اخر لكان لما ذكروه وجه صحة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان وجوب وجود الاشياء مما ينشأ منه فكما ان لها وجوبا
بالغير الذي هو مبدعها وموجبها فكذا لها وجوب بالقياس الى ذلك الغير ووجوب له ايضا اذ الوجوب بالقياس الى الغير هو ضرورة تحقق
الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الذاتي ويرجع الى ان الغير يأبى الا ان يكون الشيء واجب الحصول سواء كان من جهة الاقتضاء و
الفيضان او من قبل الحاجة الذاتية والاستدعاء الافتقاري من حيث كون الشيء رشحي الوجود ظلي الجوهر استنادي الحقيقة تعلقي الذات
وهذا لا ينفك عن كون الشيء واجب الحصول للغير الذي هو ينبوع فيضه وسحاب رشحه وبحر نداه فالممكن مع ذاته بالامكان والجواز ومع
جاعله التام بالوجوب والضرورة سواء اخذ هذا اللصوق والالتحاق والالتجاء من قبل ذاته الفاقرة الرشحية التعلقية او من قبل اقتضاء
مبدعه الفياض الوهاب الباسط على من يشاء بغير حساب فالحق ان اضافات ذات الواجب تعالى الى الممكنات ونسبة الخلاقية القيومية
اليها واضوائه الساطعة على الذوات القابلة للوجود ليست متاخرة عن تلك المهيات الممكنة وليست اضافته كساير الاضافات التي
تكون بين الاشياء وتكون متاخرة عن المنسوب والمنسوب اليه بل انما يكون مصداق صفاته الاضافية ذاته بذاته بمعنى ان نفس ذاته بذاته
كافية لانتزاع النسبة والمنسوب اليه فكما ان بعلمه الكمالي الاجمالي يعلم جميع الاشياء ونسبها اليه تعم وبقدرته التامة الكاملة يقدر جميع
المقدورات فكذلك ذاته كافية في انتزاع جميع اللواحق وكيفية لحوقها ونسبها واضافتها اليه تعالى فليس في عالم الالهية وصقع الربوبية
شيء من المعاني العدمية كالعدم والامكان والظن والهزل والحدوث والزوال والتجدد والتصرم والفقر والعجب من الشيخ وشدة
تورطه في العلوم وقوة حدسه وذكائه في المعارف انه قصر ادراكه عن فهم هذا المعنى واعجب من ذلك انه مما قد تفطن به في غير الشفاء
حيث ذكر في التعليقات ان الاشياء كلها واجبات للاول تعالى وليس هناك امكان البتة وفي كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول
تصريحات واضحة بان الممكنات كلها حاضرة عند المبدء الاول على الضرورة والبت واما ما يرى من تجدد الاشياء وتغايبها
وتغيرها فهذا بالقياس الى بعض اوعية الوجود فان الزوال والغيبة عن بعض الموجودات لا يستلزم الزوال والغيبة عن بعض آخر
فكيف عن حقيقة الوجود المحيط بجميع الاشياء الحافظ لكل المراتب والانحاء وسيأتي تحقيق هذا المقام من ذي قبل ان شاء الله تعالى
المفضل المنعام **فصل** في ان واجب الوجود واحد لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخصه على ما توهم اذ لا نوع لحقيقة الوجود كما مر ومجرد
كونه متشخصا بنفس ذاته لا يوجب استحالة واجب وجود آخر من دون الرجوع الى البرهان كما زعمه بعض الناس حيث قال ان ما بينا ان
التعين نفس حقيقته يكفي في اثبات توحيده فان التعين اذا كان نفس ماهية شيء كان نوعه منحصرا في شخصه بالضرورة وانما قلنا
لا يكفي ذلك لاحتمال الوهم ان يكون هناك حقائق متخالفة واجبة الوجود وتعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من استيناف
برهان على تفرد واجب الوجود في معنى واجب الوجود فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في هذا المفهوم و
متغايرين بحسب ذاتيهما بامر من الامور وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة في شيء منهما فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا
عن حقيقة احدهما وهو مستحيل لما مر من ان وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب واما ان يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب فيه والتركيب
يستلزم الاحتياج الى الاجزاء وكل محتاج ممكن واما ان يكون خارجا عن الحقيقة فيلزم ان يكون الواجب في تعينه محتاجا الى غيره لان
تعين الشيء اذا كان زائدا على حقيقته عرضيا لها يلزم ان يكون معللا لان كل ما هو عرضي لشيء فهو معلل اما بذلك الشيء وهو ممتنع
لان العلة بتعينها سابق على المعلول وتعينه فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما بغير ذلك الشيء فيكون محتاجا اليه في وجوده كما في
تعينه اذ التعين للشيء اما عين وجوده او في مرتبة وجوده والاحتياج في الوجود ينافي كون الشيء واجبا بالذات قيل ههنا بحث
لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة الوجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة

عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس ذات كل منهما اثر صفة وجوب الوجود
فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتباينهما بتمام الحقيقة ونحن نقول ان معنى كلام الحكماء وجوب الوجود عين حقيقة واجب الوجود
هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق للموجودية ومحكي عنها بالوجود بلا انضمام امر او ملاحظة حيثية اخرى اية حيثية كانت حقيقية او اضافية
او سلبية وتوضيح ذلك انك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل بما هو متصل كالجزء الصوري للجسم من حيث انه جسم وقد تعقل المتصل
شيئا ذلك الشيء هو الموصوف بكونه متصلا كالمادة فكذلك قد تعقل واجب الوجود نفس واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك الشيء
واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه والمحكي عنه في الاول حقيقة الموضوع وذاته فقط وفي الثاني مع حيثية اخرى هي صفة قائمة
به وكل واجب الوجود لم يكن بحسب صرف حقيقته ونفس ماهيته واجب الوجود بل يكون تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود
لا في مرتبة ذاته بل بحسب درجة متأخرة عن درجة ذاتها من حيث هي هي حتى يكون وجوب الوجود عرضيا لا ذاتيا لها ففي اتصافها به ولحوقه
بها يحتاج الى سبب اذ كل عرضي كذلك فلا بد لها في اتصافها به من عروض هذا الامر والى جاعل يجعلها كذلك او يجعلها بحيث ينتزع منه
هذا المعنى غير ذاتها اذ جاعلية الشيء لنفسه في وجوده ووجوبه مما قد ابطلناها بالبرهان الشديد القوة فاذن تلك الحقيقة تكون في
حد ذاتها ممكنة وبالجاعل صارت واجبة الوجود فلا يكون واجبا لذاته فكل واجب الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته لا انه
شيء ذلك الشيء مما قد عرض لها واجب الوجود عروضا لزوميا او مفارقيا هذا رجم شيطان وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب
الذي هو من اصول المباحث الالهية كثيرة لكن تتميم جميعها مما يتوقف على ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجود
المتأكد وان ما يعرضه الوجوب او الوجود فهو في حد نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه وتعلقه بغيره ممكن ووجوبه كوجوده يستفاد من الغير
وهذه المقدمة مما يتساق اليها البرهان ويصرح بها في كتب اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا القول فيها وبها يندفع ما تشوشت به طباع
الاكثرين وتبلدت اذهانهم مما ينسب الى ابن كمونة وقد سماه بعضهم بافتخار الشياطين لاشتهاره بابداء هذه الشبهة العويصة والعقدة
العسيرة الحل فاني قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدمه زمانا وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه
مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك
بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما والافتراق بصرف حقيقة كل منهما ووجه الاندفاع ان مفهوم واجب الوجود لا يخلو اما
ان يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنها اية حيثية كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا القسمين مستحيل
اما الثاني فلما مر من ان كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجود والوجوب والفعلية والتمام فهو ممكن في حد ذاته ناقص في حريم نفسه
واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى وبحسب التعبير عنه به مع قطع النظر
عن اية حيثية واية جهة اخرى كانت لا يمكن ان يكون حقائق مختلفة الذوات متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتي اصلا وظني ان من سلمت
فطرته التي فطر عليها عن الامراض المغيرة لها عن استقامتها يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لا يكون مصداقا
لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما
في تمام المهية لا من حيث عوارضها المختلفة المتشخصة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من
جهة اشتمالها على تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور
المتباينة متفقة في امر خارج نسبي كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق تعالى عند من يجعل وجود الممكنات
امرا عقليا انتزاعيا وموجوديتها باعتبار نسبتها الى الوجود القائم بنفسه او كانت متفقة في مفهوم سلبي كالحكم على ما سوى الواجب
بالامكان لاشتراكها في سلب ضرورتي الوجود والعدم لذواتها واما ما سوى اشباه تلك الوجوه التي ذكرناها من الجهات الاتفاقية
فلا يتصور الحكم فيها بامر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية او عرضية فاذا حكمنا على امور متباينة الذوات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها
في انفسها بلا انضمام امر آخر او اعتبار جهة اخرى غير انفسها فلا بد هناك مما به الاتفاق وما به الاختلاف الذاتيين فيهما فيستدعي التركيب
بحسب جوهر الذات من امرين احدهما يجري مجرى الجنس والمادة والآخر يجري مجرى الفصل والصورة والتركيب باي وجه كان ينافي كون الشيء
واجب الوجود بالذات بل نقول اذا نظرنا الى نفس مفهوم الوجود المصدري الانتزاعي المعلوم بديهة اداناالنظر والبحث الى ان حقيقته
وما ينتزع هو منه امر قائم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد ولا انقسام اذ كلما وجود

هذا الوجود فرضا لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء آخر له ايضا هذا الوجود فرضا مباينة اصلا وتغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد كما اشار اليه صاحب التلويحات بقوله صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا ميز في صرف شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته تعالى يدل علي وحدته بذاته كما في التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات به كما في قوله تعالى او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد **برهان عرشي** ولنا بتاييد الله تعالى و ملكوته الاعلى برهان آخر عرشي على توحيد واجب الوجود تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور ويستدعي بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى وغير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا وموجودا الى غيره كما مر من البيان وليست للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا وموجودا والا يلزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء او بالاخرة وقد تحقق بساطته تعالى من جميع الوجوه كما سيجيء ثم نقول يلزم ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا وواجبا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته بتمامها مصداق حمل الوجود والوجوب اذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل او عادما لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقا للوجود فيتحقق في ذاته جهة امكانية او امتناعية تخالف جهة الفعلية والتحصل فيتركب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره من الامكان والامتناع وبالجملة ينتظم ذاته من جهة وجودية وجهة عدمية فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا مفاد ما مر في الفصل السابق ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا لذات الواجب تعالى وان كان في غيره يكون مترشحا عنه فائضا من لدنه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية كما مر من ان الملازمة بين الشيئين لا تنفك عن معلولية احدهما للآخر او معلولية كل منهما لامر ثالث فعلى اي واحد من التقديرين فيلزم معلولية الواجب وهو خلف فرض الواجبية لهما فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصل لا يكون هو للآخر ولا منبعثا عنه ومترشحا من لدنه فيكون كل واحد منهما عادما لنشاة كمالية وفاقدا لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة فذات كل واحد منهما بذاته ليس بمحض حيثية الفعلية والوجوب والكمال بل يكون ذاته بذاته مصداقا لحصول شيء وفقد شيء آخر من طبيعة الوجود ومراتبه الكمالية فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الوجوب الذاتي فالواجب الوجود يجب ان يكون من فرط التحصل وكمال الوجود جامعا لجميع النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو وجود والموجود بما هو موجود فلا مكافئ له في الوجود والفضيلة بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان وان لم يسمع للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من اصول الفلسفة والمقدمات المطوية المتفرقة في مواضع هذا الكتاب لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين الشديدة القوة **فصل** في استيناف القول في الجهات الثلث ودفع شكوك قيلت في لزومها ان من التشكيكات الفخرية في هذه الجهات العقلية التي هي عناصر العقود وموادها بحيث لا يخرج عنها شيء من الاحكام والاوصاف ان الوجود الواجبي لو كان ملزوما للوجوب لزم كون الوجوب معلولا له وكل معلول ممكن لذاته واجب لعلته فيتقدم على هذا الوجوب وجوب آخر لا الى نهاية والجواب على ما ذكره الحكيم الطوسي انه لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا فان الحق ان الوجوب والامكان والامتناع امور معقولة تحصل في العقل من استناد بعض المتصورات الى الوجود الخارجي وهي في انفسها معلولات للعقل بشرط الاستناد المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى يكون علة للامور التي تستند اليها او معلولا لها كما ان تصور زيد ان كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا له وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مسندا الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب ومنها ان نقيض الوجوب وهو اللاوجوب عدمي فيكون هو ثبوتيا وايضا هو تاكد الوجود فكيف يكون عدميا والجواب انه ليس عدميا بمعنى المعدوم المطلق او بمعنى ما يوخذ في مفهومه سلب شيء بل بمعنى المعدوم العيني الموجود في الذهن والنقيضان وان اقتسما جميع المفهومات لكن لا يلزم صدقهما كليا على جميع الموجودات العينية اليس الممتنع والممكن العام نقيضين واحدهما وهو الممتنع معدوم وليس يلزم ان يكون كل ممكن بالامكان العام موجودا في الخارج بل ربما لا يوجد الا في الذهن ومنها ان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف كما هو المقرر عندهم بل انما يستلزم ثبوت المثبت له ثم اذا كان بعض الامور الذهنية كالعمى مثلا ثابتا في الخارج لشيء ومن المشهورات المسلمة ان وجود الصفة في نفسها هو وجودها

للموصوف بها بعينه فان يكون لمثل هذا الامر وجود عيني فيكون من قبيل الاعراض الموجودة في الخارج والعقل يأبى من عد هذا المفهوم وامثاله من الموجودات العينية فضلا عن جعله من الاعراض والجواب يستفاد مما سبق من الفرق بين معنى الوجود الرابطي وان احدهما وهو الوجود الذي في الهليات المركبة غير الاخر وهو وجود الاعراض والصور الحالة وان قولنا وجود ج مثلا هو بعينه وجود ب معناه غير معنى قولنا وجود ج في نفسه هو انه موجود ب وان ج في الاول لا بد وان يكون من الامور الموجودة في انفسها الا بالعرض بخلاف الثاني ومن لم يحصل الفرق بين المعنيين تحير بلد بما بسلم القياس اللازم والتزم ومن حقق الامر يعرف انه قد يكون الشيء ممتنع الوجود في نفسه بحسب الاعيان ممكن الوجود الرابطي بالقياس الى الغير ومن ههنا ايضا نشات الشبهة التي اوردها طائفة من اهل الشغب والجدال على المحصلين من الفلاسفة العظام وهي انه اذا لم يكن للامكان صورة في الاعيان لم يكن الممكن ممكنا الا في الاذهان وفي اعتبار العقل فقط لا في الاعيان فيلزم ان يكون الممكن في الخارج اما ممتنعا او واجبا لعدم خروج شيء عن المنفصلة الحقيقية ولك ان تدفعها بما تحصلت انه لا يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الاعيان ان يكون ذلك المفهوم واقعا في الاعيان وايضا يجري هذا الاحتجاج في الامتناع وليس لامتناع الممتنع صورة في الاعيان فالحل ما ذكرناه **تصالح اتفاقي** ان ما اشتهر من الحكماء المشائين اتباع المعلم الاول الحكم بوجود هذه المعاني العامة كالوجوب والامكان والعلية والتقدم ونظائرها وانهم خالفوا الاقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا ان نحو وجود هذه المعاني انما هو بملاحظة العقل واعتباره فمنشأ ذلك ما حققناه وفي التحقيق وعند التفتيش لا تخالف بين الرايين ولا منافضة بين القولين فان وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الاعيان وقد دريت ان الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول فعلى ما ذكرنا يحمل كلام ارسطو واتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتاخرين سيما الشيخ المتاله صاحب الاشراق ومما تحققت انكشف لك ضعف ما وقع التمسك به في بعض المسطورات الكلامية من ان عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي وهما مفاد لا امكان له وامكانه لا يوجب كون الامكان ثبوتيا وان كل عدم فانه يتعرف ويتحقق بالوجود فما يكون له عدم يكون له ثبوت ما له ثبوت فهو ثابت فانه ان عنى به اثبات ان الامكان من الموجودات العينية فالكذب فيه ظاهر وان عنى به انه ليس من الاعدام بل من المحمولات العقلية على الهيات العقلية والعينية فذلك هو المرام عند المحصلين من الحكماء العظام ومعنى امكانه لا سلب الوجود العيني عن مفهوم الامكان ومعنى لا امكان له عدم صدق الامكان عليه كما في سائر الطبايع الذهنية التي هي اوصاف الاشياء ولا يحمل عليها الوجود في الاعيان وعدم حمل الموجود على شيء لا ينافي حمله على الاشياء العينية وصدقه عليها وهذا احد معنيي الوجود الرابطي واما التعريف بالوجود فانما يلزم في العدم لكونه سلب الوجود لا في مطلق السلوب للاشياء فان من السلب سلبا لطبيعة العدم فضلا عن طبيعة اخرى نعم لا يكون المسلوب سلبا لسلبه فيكون ثبوتيا اضافيا وهو المعتبر في تحديد السلب بهذه الطبيعة الاطلاقية كما في الشفاء ان الثبوت واعني به الاضافي المطلق اعم من ان يكون حقيقيا في نفسه وبالاضافة فقط يقع جزءا من بيان السلب لا انه موجود في السلب كما ذهب اليه بعض اتباع المشائين من مفسري كلام ارسطاطاليس فالمسلوب يستحيل ان يوجد مع سلبه ومن قال ان البصر جزء من العمى وان الاعدام تعرف بملكاتها ليس يعني به ان البصر موجود مع العمى بل يريد ان العمى لا يمكن ان يحد الا بان يضاف السلب الى البصر في حده فيكون البصر جزءا من البيان لا من نفس العمى وستعلم في مباحث الماهية ان الحد قد يزيد على المحدود ومنها ان جعل الامكان وقسيميه واشباهها من المعاني العقلية انما يقطع لزوم السلاسل المتولدة الى لا نهاية له في الخارج وليس يحسم لزوم التسلسل في اعتبار العقل بحسب الملاحظة التفصيلية فان اتصاف الشيء بالامكان يلزم ان يكون على سبيل اللزوم والا لزم جواز الانقلاب فيكون لامكان الشيء وجوب في العقل واتصافه بذلك الوجوب على سبيل الوجوب وهكذا الى غير النهاية على ان كون الاتصاف بالامكان على اي حال من عناصر العقود يوجب اللانهاية ايضا والجواب ان التسلسل ههنا بمعنى لا يقف لانه حاصل من اعمال الذهن من غير ان ينساق اليه الامر بحسب نفسه وينقطع بانقطاع اعتبار العقل وتحقيق هذا المقام ان كون الشيء معقولا منظورا فيه للعقل غير كونه آلة للعاقل في تعقله اذ لا ينظر فيه بل انما ينظر به ما دام كونه كذلك مثلا اذا عقلنا الانسان مثلا بصورة في عقلنا ويكون معقولنا الانسان فنحن ح لم ننظر في الصورة التي بها نعقل الانسان ولا نحكم عليها بحكم ولا نحكم عليها حين حكمنا على الانسان انه جوهر بكونها جوهرا او عرضا ثم اذا نظرنا في تلك الصورة الحاصلة وجعلناها معقولة منظورا اليها وجدناها عرضا قائما بغيره وما وجد في كلام اهل التحقيق ان الصورة الحاصلة في العقل هي المعقولة بالذات لا ما خرج عن التصور عنوا بذلك انها في كونها معقولة لا تحتاج الى صورة اخرى تكون هي آلة ادراكها لا انا اذا عقلنا ماهية الانسان وحكمنا عليه بكونه جوهرا حيوانيا

جزما بكون المنظور اليه هو الصورة العقلية التي من جملة الكيفيات النفسانية لان هذا بين الفساد فكذلك الامكان ومقابلاه كالآلة اللحوظة العاقلة بها يتعرف حال الماهيات بحسب نحو وجودها وكيف يعرض لها ولا ينظر في حال الملاحظة الى كون شيء من الثلاثة موجودا او معدوما ممكنا او واجبا او ممتنعا ثم ان التفت العقل الى شيء منها ونظر في نحو وجوده لم يكن هو بذلك الاعتبار امكانا للشيء ولا وجوبا ولا امتناعا له بل كان عرضا موجودا في محل هو العقل وممكنا في ذاته فما كان قبل هذا وجوبا مثلا او امكانا صار شيئا ممكنا وهكذا قياس المعاني الحرفية والمفهومات الادوية اذا صارت منظورا اليها معقولة بالقصد محكوما عليها او بها انقلبت اسمية استقلالية بعدما كانت حرفية تعلقية وهذا الانقلاب غير مستحيل لانه كانقلاب المادة الى الصورة والجنس الى الفصل والقوة الى الفعل والناقص الى التام لا كانقلاب الصورة الى الصورة والنوع المحصل الى النوع المحصل لان الروابط والادوات حين كونها كذلك ليست شيئا من الاشياء المحصلة التامة بل نسب الى الاشياء وفرق بين الشيء ونسبة الشيء وكذا فرق بين كون الشيء شيئا او قوة على شيء اذ القوة بما هي قوة ليست شيئا من الاشياء اصلا اللهم الا باعتبار آخر غير اعتبار كونه قوة حتى ينجر الامر الى ما لا جهة فيه سوى كونه قوة كالهيولى الاولى التي لا تركيب فيها من جهتين يكون باحدهما بالقوة وبالاخرى بالفعل وما قرع سمعك ان المعنى الادوي كالوجود النسبي والاستقلالي كالوجود المحمولي متباينان بالذات يراد به ما افدناك تحقيقه لا ان لهما ذاتين متباينين فان الرابطة لا ذات لها اصلا كالمرآة التي لا لون لها ولا حقيقة اصلا ولهذا تقبل الالوان ويظهر به الحقائق والتباين بين شيئين قد يكون بحسب المفهوم والعنوان من غير ان يكون لكل منهما بحسب ذاته حقيقة محصلة يتغايران بها بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل واللامحصل الذي له ان يصير محصلا والشيء واللاشيء الذي في قوته ان يصير شيئا **قاعدة** واذا تحققت الامر في هذه المعاني ومعنى انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار العقل فاجعله اسلوبا مطردا في جميع الطبائع العامة المتكررة كالوحدة والوجود واللزوم ومضاهياتها سواء كانت بازائها في الاعيان شيء ام لا فان الوجود والوحدة مع ان حقيقتهما واقعة في الاعيان بل حقيقة الوجود هي احق الاشياء بالوقوع العيني لكن مفهوما هما من المعاني المتكررة في العقل فان لحقيقة الوجود موجودية وللموجودية موجودية اخرى وهكذا الى ان يعتبرها العقل لكن مصداق هذه الانضمامات الغير المتناهية بحسب اعتبار العقل حقيقة الوجود التي هي بنفسها موجودة وكذا الكلام في الوحدة فان رجع احد وقال ان العقل يجد ان شيئا من اللزومات الصحيحة الانتزاع الى لا نهاية لو لم يكن محكوما عليه بامتناع الانفكاك عن اللزوم الاول لانفسدت الملازمة الاولى فيجب ان يصدق الحكم الايجابي الاستغراقي باللزوم على كل لزوم لزوم الى لا نهاية والموجبة تستدعي وجود الموضوع فيلزم تحقق اللزومات لكونها موضوعات لايجابات صادقة قلنا له لم تتذكر ما بيناه لك وسقنا اليه فطانتك كيلا تعمل رويتك من ان اللزوم انما يكون لزوما اذا اعتبر رابطة لا مفهوما من المفهومات فاذن هو بما هو لزوم ليس بشيء من الاشياء حتى يحكم عليه بلزوم او عدم لزوم ثم اذا لوحظ بما هو مفهوم ما من المفهومات ووصف ما من الاوصاف استونف النظر في لزومه او لا لزومه فالموصوف بامتناع الانفكاك عن الملزوم ليس الا اللزوم الملتفت اليه والمنظور فيه بالذات لا بما هو لزوم ولا ضرورة في كون كل لزوم ملتفتا اليه منظورا فيه بالذات فلا محالة تنقطع خطرات الاوهام في مرتبة من المراتب وهذا اولى مما تجشمه صاحب حواشي التجريد في فك هذه العقدة ان تلك اللزومات موجودة في نفس الامر بوجود ما ينتزع هي منه وليست موجودة بصور متغايرة والوجود الذي هو مقتضى صدق الموجبة اعم من الثاني فان الموجبة اذا كانت خارجية اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج اعم من ان يكون بصورة تخصه كوجود الجسم او لا كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود كله فان هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمي المتصل حارا والآخر باردا فيصدق الايجاب الخارجي عليه وان كانت ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن على احد الانحاء وكما ان خصوص القضية الخارجية قد يقتضي نحوا خاصا من الوجود كالحكم بالتحيز فانه يقتضي الوجود المستقل وصدق الحكم على الجوهر بخصوصه فانه يقتضي النحو الخاص به كذلك خصوصيات الاحكام الذهنية قد يقتضي خصوصيات الوجود كما ان المطلقة تقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة بالدوام نقول ايضا لزوم شيء لآخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين بخصوصه دون الآخر كلزوم انقطاع الامتداد للجسم فان معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يصح ان ينتزع منه انقطاع الامتداد فانقطاع الامتداد بحسب كونه صحيح الانتزاع منه لازم لوجود الجسم بالفعل وقد يكون من كلا الطرفين بحسب حيثية صحة الانتزاع ومن هذا القبيل لزوم اللزوم فان مرجعه ان اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه من شيء الا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم وهكذا فيكفي في صدق الحكم عليه صحة انتزاع اللزوم منه في هذا النحو من الوجود اي صحة انتزاعه عن موجود ما

بالفعل كما ان القضية الممكنة يكفى فى صدقها امكان وجود الموضوع انتهى كلامه وذلك لانه مع كونه قد عنى نفسه وبالغ فى التدقيق لم يبلغ
كلامه حد الاجداء لان اللزوم بمجرد كونه صحيح الانتزاع عن شئ بالقوة من غير ان يصير منتزعا بالفعل لا يصح ان يقع موضوعا للايجاب ويحكم عليه
باللزوم او اللالزوم لانه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقلة فى الملحوظية واذا لوحظ بالفعل وحكم عليه باللزوم صار مفهوما من المفهومات
الموجودة فى العقل الملحوظة بالقصد فله بهذا الاعتبار وجود فى نفسه وان كان فى النفس وليس بهذا الاعتبار موجودا بالعرض انتزاعيا بل
حقيقيا ذهنيا فوجوديتها بوجود ما ينتزع منه من قبيل الاول الذى يمتنع ان يكون موضوعا لحكم ايجابى بل ولا سلبى ايضا ووجود الموصوف
لا يمكن ان يكون بعينه وجود الصفة سواء كانت حقيقية او انتزاعية والا لبطل الفرق بين الذاتى والعرضى فان وجود السماء مثلا فى ذاتها
غير وجود الفوقية الثابتة اذ السماء فى مرتبة وجود ذاتها سماء لا غير وانما الفوقية تعرضها بحسب وجود ثان لها يكون متأخرا عن وجود ذاتها
لذاتها فالحق على ما مر ان اللزوم له تحقق رابطى يكفى فى كون احد الشيئين لازما والاخر ملزوما وهذا النحو من الوجود الرابطى وان كان منسوبا
الى الخارج اذا كان اتصاف الملزوم بالامر اللازم فى الخارج لكن ليس هو نحو وجود الملزوم فى نفسه لان نحو وجوده فى نفسه والحصول الذى يليق به حين
تحققه مع قطع النظر عن كونه رابطا بين شيئين بل عند ملاحظة ماهيته وحقيقته فى نفسه ليس الا فى ظرف الذهن وان كانت ملاحظته
فى نفسه لا ينفك عن اتصافه بكونه رابطة بين شيئين وهذا كما فى ملاحظة السلوب والاعدام فانها وان كانت حقيقتها سلوب الاشياء
واعدامها لكن للعقل ان يلحظها كذلك واذا صارت معقولة قد عرض لها نحو من الوجود ثم مع ذلك لا ينسلخ عن كونها سلوبا واعداما لان
ماهيتها كذلك وقد مر ان الوجود مما دفع ظله العمومى الانبساطى على جميع المهيات والمفهومات حتى على مفهوم العدم وشريك البارى واجتماع
النقيضين فمفهوم المعنى الرابطى معنى رابطى بحسب الحمل الذاتى الاولى لا بحسب الحمل الشايع الصناعى فتدبر فيه ثم ان فى كلامه بعضا من مواضع
الانظار اما اولا فلان ابعاض المتصل الواحد قبل ان يقع فيه كثرة واثنينية بنحو من انحاء القسمة الخارجية ولو بحسب اختلاف عرضين
قارين او غير قارين لا يمكن الحكم الايجابى عليهما بشئ حكما صادقا بحسب الخارج فاذا احدثت الاثنينية صار كل واحد منهما له وجود فى الخارج
وقبل القسمة ليس شئ منهما موجودا اصلا انما الموجود هو المادة القابلة لهما بعد وجودهما المستعدة لهما قبل حدوثهما ثم الوجود على رأيه
امر عقلى انتزاعى نسبى لا تحصل له الا بما ينتزع منه فيكون واحدا بوحدة ما ينتزع منه كثيرا بكثرته فكيف يكون الاشياء المتعددة من حيث
تعددها موجودة بوجود واحد واما ثانيا فلان خصوصيات الاحكام وان اقتضت خصوصيات الوجود لموضوعاتها لكن ليس يكفى فى الحكم على
شئ بحال خارجى وجوده الانتزاعى بل نقول ما ذكره من ان خصوصيات الاحكام مما يقتضى خصوصيات الوجود للموضوعات ينافى ما فرعه عليه
من الاكتفاء فى الحكم على شئ بحال واقعى بالفعل بوجوده الانتزاعى الذى هو بالقوة وبعد ان يخرج من القوة الى الفعل يكون ظرف تحققه
ووعاء ثبوته الذهن فقط دون الخارج واما ثالثا فلان القضية الممكنة وان لم يقتض صدقها الوجود بالفعل للموضوع فى الاعيان لكنها اقتضت
الوجود بالفعل فى الذهن على وفاق سائر القضايا ولا شك ان القضايا التى كلامنا فيها اشد استدعاء لوجود الموضوع من الممكنات فكيف
يتصور الاكتفاء فى وجود موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعى الذى مرجعه الى عدم الثبوت لا خارجا ولا ذهنا الا بعد ان يصير منظورا اليه
واما رابعا فلان عدم اقتضاء الممكنة وجود الموضوع بالفعل ليس معناه انه يمكن لنا ان نحكم على زيد بانه كاتب بالامكان من غير ان يكون
موجودا فى الاعيان كيف والكتابة بالامكان حال خارجى لزيد والحال الخارجى لشئ لا ينفك عن وجوده الخارجى بل معناه ان القضية الممكنة
من جهة امكان الاتصاف بالمحمول لا يستدعى وجود الموضوع اى كيفية الرابطة اذا كانت امكانا فالقضية من حيث كون جهة الرابطة فيها امكانا
لا يستدعى الوجود للموضوع بخلاف الضرورة والدوام وغيرهما وهذا لا يستلزم عدم اقتضائها له من حيثية اخرى كما باعتبار اصل الحكم
الخارجى مع قطع النظر عن جهاته وعدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع لا يستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم له والكلام فى نفس الاحكام
لا فى جهاتها على ان الجهة فيما نحن فيه هى الضرورة **فصل** فى استقراء المعانى التى يستعمل فيها لفظ الامكان ان لفظ الامكان
فى استعمالات الجمهور من الناس يقع على ما فى قوة سلب امتناع ذات الموضوع او سلب امتناع النسبة بين طرفى العقد والامتناع هو
ضرورة انتفاء الموضوع فى نفسه او ضرورة عدم النسبة وبالجملة ضرورة الجانب المخالف بالقياس الى احد هذين الامرين فصار معنى الامكان
بحسب استعمالهم سلب ضرورة الطرف المقابل وانما يوصف به النسبة المتحققة على طريقة المجاز من باب وصف الشئ بحال متعلقه الغير الواقع
فى نفس الامر فعندهم ما ليس بممكن فهو ممتنع والممكن واقع على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذى يقابله الا على ان
هناك طبيعة جامعة لهما فى نفس الامر لان ما ليس فى نفس الامر اما الوجوب او الامكان وانما ذلك فى تصور العقل واعتباره مفهوما ما معا

لهما في نفس الامر وبحسب الواقع ليس الا احد الامرين لا طبيعة مبهمة متحصلة بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمّله ولذلك ليس هو مادة
بل جهة ثم انصرف عن الوضع الاول بان اعتبر ذلك المعنى تارة في طرف الايجاب كما في الوضع الاول وتارة في طرف السلب اذ من شان الامتناع
الدخول على كل منهما وح وقع على الممتنع وعلى ما ليس بواجب لا ممتنع وتخلى عن الواجب فصار الامكان مقابلا لكل من ضرورتي الجانبين اذ بحسب
دخوله على الايجاب قابل ضرورة السلب وبحسب دخوله على السلب قابل ضرورة الايجاب ولما لزم وقوع الامكان على ما ليس بواجب ولا ممتنع في
حالتيه جميعا وضع منقولا خاصا بسلب الضرورة في جانبي الايجاب والسلب جميعا وهو الامكان الحقيقي المقابل للضرورتين جميعا وهو اخص
من المعنى الاول فكان المعنى الاول امكانا عاما او عاميا والثاني خاصا او خاصيا بحسب الوجهين وصارت الاشياء بحسبه على ثلاثة اقسام
واجب وممتنع وممكن كما كانت بحسب المفهوم الاول قسمين واجبا وممكنا او ممتنعا وممكنا ثم قد يستعمل ويراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتية
كانت او وصفية او وقتية وهو احق باسم الامكان من المعنيين السابقين لان هذا المعنى من الممكن اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب
والسلب كالكتابة للانسان لتساوي نسبة الطبيعة الانسانية الى وجودها وعدمها والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة هذا
الامكان بالاعتبار فربما يشاركه في المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وبهذا الامكان من حيث الماهية واخصية هذا
المعنى من اللذين قبله ليست الا بضرب من التشبيه ونوع من المجاز وقد يطلق الامكان على معنى رابع وهو ما بحسب حال الشيء من ايجاب او سلب
في الاستقبال وهو الامكان الاستقبالي لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور اما موجودا او معدوما فالضرورة قد اخرجته من حاق الوسط
الى احد الطرفين ولذلك اعتبره فرقة من المنطقيين لان الباقي على الامكان الصرف ليس الا المنسوب الى الاستقبال من الممكنات التي يجهل
حالها ومن اشترط منهم في هذا ان يكون معدوما في الحال فقد غفل عن انه حسبنا ان جعله موجودا قد اخرجه الى ضرورة الوجود فمثله
هيهنا اذ فرض العدم الحالي ايضا يخرجه الى ضرورة العدم فانا ان استضر بذلك فيستضر بهذا من ترجيح احدهما على الاخر ليس من مرجح وهذا
قول يناسبه النظر المنطقي والانظار البحثية واما التحقيق الفلسفي فيعطي ان الممكن في الاستقبال ايضا لا يتجرد عن احدى الضرورتين الوجوب
باعتبار احد الطرفين والامتناع باعتبار مقابله من جهة ايجاب العلة له كما في الحال فاذن معنى الامكان واحد يتساوى نسبته الى ما بحسب الحال
او الاستقبال للممكن نعم الصدق والكذب لا يتعينان في الامكان الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد يتعين طرف وقوعه ولا وقوعه
ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها واقعين واما الاستقبالي فقد نظر في تعين احد طرفيه اهو كذلك في الواقع ام لا وهذا ايضا
بالقياس الى علومنا الغير المحيطة بما في الآزال والآباد جميعا بخلاف علوم المبادي واوائل الوجود فان علومهم عليه احاطية ايجابية يقينية
لا انها انفعالية امكانية ظنية انما الامكان والظن بحسب حال الهيئات الغير المستندة عنه لشيء من طرفي الوجود والعدم وهو لا ينفك عن
ايجاب الوجود الناشئ من اقتضاء السبب التام والجمهور يظنون كذلك في الواقع والتحقيق يأباه لان الممكن ممكن بذاته واجب لوجود علته
وممتنع بعدمها فما لا يعلم من الممكن الا الامكان فلا يتصور ان يعلم منه انه واقع وان علم وجود سببه كان وجوده واجبا لا ممكنا وان علم
عدم سببه كان عدمه واجبا لا ممكنا فاذن وجود الممكنات باعتبار السبب واجب فلو اطلعنا على جميع اسباب شيء واحد وعلمنا وجودها
قطعنا بوجود ذلك الشيء لانه صار واجبا باعتبار وجود اسبابه والاول تعالى يعلم الحوادث المستقبلة باسبابها الا ان الاسباب والعلل تنتهي
الى الواجب الوجود وكل حادث ممكن فهو بسببه واجب ولو لم يجب بسببه لما وجد وسببه ايضا واجب بغيره الى ان ينتهي الى مسبب الاسباب
من غير سبب فلما كان هو عالما بترتيب الاسباب كان عالما بلا وصمة شك والمنجم لما تفحص عن بعض اسباب الوجود ولم يطلع على جميعها لا جرم
يحكم بوجود الشيء ظنا وتخمينا لانه يجوز ان ما اطلع عليه ربما يعارضه مانع فلا يكون ما ذكره كل السبب بل ذلك مع انتفاء المصادمات
والمعارضات فان اطلع على اكثر الاسباب قوي ظنه وان اطلع على الكل حصل له العلم كما يعلم في الشتاء ان الهواء سيحمى بعد ستة اشهر لان سبب
الحمي كون الشمس قريب المر من سمت الراس وذلك في وسط البروج الشمالية لسكان الاقاليم الشمالية ويعلم بحكم الاوضاع السماوية وعادة الله
فيها وسنة الله التي لا تبديل لها ان الشمس لا يتغير مسيرها وانها ستعود الى الاسد بعد هذه المدة وستزيدك ايضاحا لهذا من ذي قبل
في كيفية علم الله تعالى بالمتغيرات ان شاء الله ثم قد يطلق الامكان ويراد به الامكان الاستعدادي الذي هو تهيؤ المادة واستعدادها
لما يحصل لها من الصور والاعراض وهو كيفية استعدادية من عوارض المادة تقبل التفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد
عنه لاجل تحقق الاكثر والاقل مما لا بد منه وهو ليس من المعاني العقلية الانتزاعية التي لا حصول لها خارج العقل كالسوابق من معاني
الامكان بل انه مما يحدث بحدوث بعض الاسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشيء كزوال النقص بعد حصول التمام وقد يقع الابهام

قوله المنفصلة قوله اوضدين او نقيضين او مثلين بنحو الجمع الممتنع ٣٦ بدليل قوله او العدم اذ ثبت كل واحد من الضدين ليس بمحال وكذا الكون النقيضين والمثلين

عند تعيين الامر على ما في فلسفتنا من ان نسبة المادة باستعدادها الى الشئ الحادث نسبة النقص الى التمام كما سيتضح في موعده انشاء الله وهذا الامكان لا بعد من الجهات بل يجعل محمولا او جزئه **فصل** فيه ارجاع الكلام الى احكام هذه المفهومات العقلية التي هي مواد العقود على اسلوب آخر ان كلا من هذه الطبايع العقلية يحتمل في بادى الامر ان يكون بالذات او بالغير او بالقياس الى الغير ثم العقل بعد التدبر فيها يحكم بان الامكان لا يكون بالغير بل بالذات وبالقياس الى الغير فيسقط من الاحتمالات التسعة واحد فبقي المتحققة منها ثمانية اعتبارات والثلثة التي هي بالذات من تلك الجهة منفصلة حقيقية حاصرة لجميع الطبايع والمفهومات بحسب نفس الامر ومراتبها اللهم الا في الماهيات الامكانية فانها في مرتبة ذاتها من حيث هي لا تكون متصفة بامكانها التي هي حالها في نفس الامر لا بحسب مرتبة ماهياتها فانها من تلك الحيثية ليست الا هي نعم لما كان جميع السلوب صادقة في حق كل واحدة منها من تلك الحيثية الا سلب نفسها بحقيقتها التصورية لا بهليتها البسيطة او المركبة لان ايجاب نفسها او غيرها اياها ايضا مع الوجود فيصدق فيها من جملة السلوب سلب ضروريتي الوجود والعدم وكذا سلبيهما ايضا الا ان صدق هذه السلوب على طريقة العقود السلبية عنها لا على طريقة ايجاب تلك السلوب لها وبينهما فرقان عظيم وحمل الامكان على الماهية كنظيره من قبيل الثاني دون الاول كيف ولو كان المقسم في الاقسام الثلثة حال الشئ بالقياس الى الوجود والعدم بجميع الحيثيات والاعتبارات اعم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب اية مرتبة منه لم يكن القسمة عقلية حاصرة فان الماهية بحسب نفس مرتبتها ربما لم يكن لها شئ من الثلثة عند العقل ولو سلم ثبوت شئ من الثلاثة لها بحسب نفس ذاتها فيكون نفسها ايضا مع ذلك الشئ ثابتة لنفسها فيكون نفسها نفسها وذلك الشئ فلا يكون القسمة حاصرة ولا الانفصال الحقيقي المشتمل على منع الجمع ومنع الخلو حاصلا في الاقسام الثلثة وكون بعض هذه الاقسام حاصلا في مرتبة ذات موضوعه كما في الواجب تعالى انما نشاء من خصوصية القسم لا باعتبار حصوله وخروجه عن مفهوم المقسم فان مجرد ذلك لا يستدعي ان يكون الواجب بالذات مثلا مصداق وجوب وجوده نفس مرتبة ذاته بذاته والا لما احتجنا بعد تحصيل كل قسم الى استينا بيان وبرهان على كون وجوب وجوده نفس عين ذاته من دون صفة عارضة لذاته او اعتبار اخر متاخر عن نفس ذاته ثم وفرق بين كون الذات مصداقا عليها لصدق مفهوم وكونها مصداقا لصدقه فلا تنافي بين هذا الكلام وبين ما سنذكره ان الماهية الامكانية لا ينفك عنها الامكان في اية مرتبة اخذت واعلم ان مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدة اقسام منها واجب يمتنع انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غير اقتضاء وعلية من الذات لثبوته لها وهو القيوم تعالى والضرورة هناك ذاتية ازلية ومنها نسب ضرورية المحمول الى موضوع لا يكون الموضوع علة لثبوت المحمول له ككون الانسان انسانا او حيوانا والضرورة ههنا مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع لا به ومنها نسب ضرورية يكون لها علة هي نفس ذوات الموضوعات ككون المثلث ذا الزوايا القوائم وضروريتها ايضا ذاتية بالنظر الى اقتضاء ذات الموضوع ولكن مع وصف الوجود لا بالوصف كذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل في اقسام منها ما يمتنع الوجود بالنظر الى ذاته من حيث هي لا بعلية واقتضاء منها كشريك البارى تعالى والمعدوم المطلق والشر المحض ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر الى ذاته بذاته لا بعلية منه لضرورة عدم ذلك المحمول عنه ككون الانسان جمادا ومنها ما يمتنع وجود محمول له بالنظر الى ذاته بذاته ولكن باقتضاء من ذاته لضرورة عدمه عنه ككون الاربعة فردا فان اقتضائها للزوجية عين اقتضائها لنفي الفردية عنها وكذا مفهوم الممكن بالذات يستوعب امورا ممكنة تصدق في كل منها بحسب الامكان الخاص امكانان عامان موجب وسالب والموجب فيه يستلزم السالب بكون العقد مركبا من قضيتين موجبة وسالبة وامور مركبة فرضا من الواجبين او الممتنعين او ضدين فان ضرورة الوجود او العدم لتلك المركبات ليست لذواتها بما هي مركبات بل لعلة هي خصوصيات الاجزاء والاثنان اللذان هما بالغير اي الوجوب والامتناع انما يعرضان لجميع الممكنات ولا يعرضان البتة ولا احدهما الشئ من الواجب بالذات والممتنع بالذات وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره واما الثلاثة التي هي بالقياس الى الغير فهي لا تصادم التي هي بالذات في التحقيق وان خالفها في المفهوم فالوجوب بالقياس الى الغير يعم جميع الموجودات اذ لا موجود الا وله علية او معلولية لشئ اخر وكل من العلة والمعلول له وجوب بالقياس الى الاخر لان الوجوب بالقياس الى الغير ضرورية تحقق الشئ بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ومرجعه الى ان الغير يابى في نفسه الا ان يكون للشئ ضرورة الوجود سواء كان باقتضاء ذاتي او بحاجة ذاتية وجود تعلقي ظلي وقد وقع في الاحاديث الالهية يا موسى انا بدك اللازم والامتناع بالقياس الى الغير يعرض لكل موجود واجبا او ممكنا بالنسبة الى عدم معلوله او عدم علته او ما يلزم عدم معلوله او عدم علته وكذا يعرض لكل

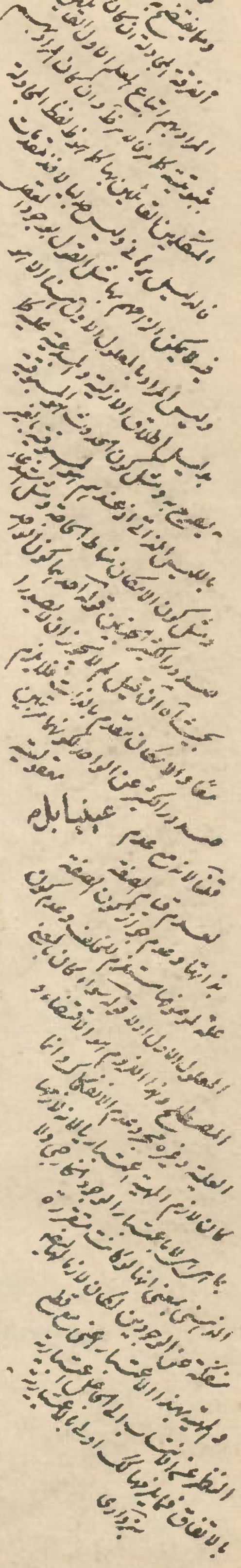
معدوم بما هو معدوم ممتنع او ممكن بالنظر الى وجود معلوله او وجود علته وبالجملة وجود ما يصاحبه وجوده والامكان مقيساً الى الغير لا يعرض للواجب القيوم بالقياس الى شيء من الموجودات الممكنة انما يعرض له بالقياس الى المفروض واجباً آخر وبالقياس الى ما فرض من مجعولات واجب آخر ويعرض ايضاً للموجودات ممكنة بعضها مقيساً الى بعض وللمعدومات ممكنة كذلك وللموجود ممكن مقيساً الى معدوم ممكن او بالعكس كل ذلك بشرط ان لا يكون بين المقيس والمقاس اليه علاقة علية او معلولية ويعرض للصور ممتنعة بالذات بالقياس الى عدمات اشياء ممكنة بالذات وما يلزمها العدم العلاقة الاستدعائية بينها **تنبيه** وجوب العلة بالقياس الى وجود المعلول عبارة عن استدعائه بحسب وجوبه لها ان يكون هي مما وجب لها الوجود اما بنفسها كما في العلة الاولى او بغيرها ووجوب المعلول بالقياس الى وجود العلة كونها بما بينهما مناسبة الا ان يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن ان المعلول له وجوب حاصل له من العلة فان هذا حال المعلول في نفسه وان كان من جهة اعطاء العلة اياه ويعبر عنه بالوجوب بالغير ووجوب احد المعلولين لعلة واحدة بالقياس الى الآخر عبارة عن كون الآخر يأبى ان يكون هذا غير ضروري الوجود بحسب اقتضاء الغير ضرورتهما جميعاً مع عدم الالتفات الى ان هذا في نفسه موصوف بضرورة التحقق لان هذا حال شقيقه لا حاله والوجوب بالغير هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه بحسب اعطاء الغير ذلك لا انه اعتبار في الشيء بحسب ما يلائم حال الغير عند ما يلحظه مقيساً اليه لا من حيث هو له في نفسه من قبل افاضة الغير وهذا فرق صحيح بحسب المفهوم وفي الفلسفة العامية واما في طريقتنا فسيلوح لك ما فيه ان كنت من اهل الطريق فهي قاعدة المعلول واجب بالعلة وبالقياس اليها جميعاً بخلاف العلة فانها واجبة بالقياس الى المعلول لا به وكذا كل واحد من معلولي علة واحدة نظر الى الآخر والامتناع بالغير هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير والامتناع بالقياس الى الغير ضرورة عدم وجوده بحسب استدعاء الغير وهو يجتمع مع الامتناع بالغير في وجود المعلول بالنسبة الى عدم العلة او عدمه بالنسبة الى وجودها ويفترق عنه بالتحقق في عكس هاتين الصورتين وفي عدم احد معلولي علة واحدة بالقياس الى وجود الآخر او وجوده بالنظر الى عدم الآخر والامكان الخاص بالقياس الى الغير هو لا ضرورة وجود الشيء وعدمه بحسب استدعاء حال الغير وجوداً او عدماً حين ما يلحظه مقيساً اليه وهذا انما يتحقق في الاشياء التي لا يكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلية والمعلولية او الاتفاق في معلولية علة واحدة **فصل** في ان الامكان يستحيل ان يكون بالغير لما تيقنت ان قسمة الشيء الى الواجب والممكن والممتنع منفصلة حقيقية اذ كل مفهوم فهو في ذاته اما ضروري الوجود او لا فاما ضروري العدم او لا وهذا في التحقيق منفصلتان حقيقيتان كل واحدة منهما تركب من الشيء ونقيضه وهكذا حال كل قضية منفصلة يكون اجزاؤها اكثر من اثنين فانها تكون بالحقيقة منفصلتان في الشيء باعتبار وحيثية احد لا يكون الا احد هذه الثلثة فاذا كان حاله بحسب ذاته او بحسب وصفه مع قطع النظر عن تأثير الغير فيه من جملة هذه الثلاثة المنفصلة الامكان فلو فرض ان يكون له امكان بالغير لكان لشيء واحد بالنظر الى حيثية واحدة امكانان احدهما بالغير والآخر بالذات بمعنى كون الذات كافية في صدقه لا بمعنى اقتضائها له لاستحالة ذلك كما سيظهر ومن المستحيلات ان يكون امكان واحد مستنداً الى الذات بالمعنى المذكور والى الغير جميعاً كما مر في الوجوب من انه لو كان بالذات لم يكن بالغير ولو كان بالغير لم يكن بالذات واما تحقق امكانين لشيء واحد باعتبار واحد فهو مستبين الفساد فكما لا يتصور لشيء واحد باعتبار واحد وجودان او عدمان فكذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذوات او الحيثيات المتكثرة للذات ضرورتا وجود واحد او ضرورتا عدم واحد او لا ضرورتان لوجود واحد وعدم واحد كيف وهذه المعاني طبايع ذهنية لا يتحصل الا بالاضافة ولا يتعدد كل منها الا بتعدد ما اضيفت اليه فلو فرض امكان بالغير لشيء ما فهو مع عزل النظر عن الغير اما هو في حد ذاته ممكن فكان لشيء واحد بعينه امكانان وقد علمت بطلانه او ضروري احد من الوجود والعدم فقد ازاله ذلك الغير عما يقتضيه ذاته وسوكساه مصادم ما استوجبه بطباعه ولعمرك اذا كان الوجوب او الامتناع بالغير حين كون الذات متصفة بالامكان الذاتي لانه عبارة عن لا اقتضاء الذات احد الضروريين لا اقتضائها سلبهما وبينهما فرق اذ الاول سلب تحصيلي لا ايجاب بسلب او ايجاب بعدول والثاني ايجاب لاحدهما والسلب التحصيلي البسيط بما هو كذلك لا يحوج صدقه على شيء بحسب صدقه على شيء بحسب ذاته الى اقتضاء تلقاء من تلك الذات له بل يكفي فيه عدم الاقتضاء على الاطلاق فالامكان لاجل هذا ليس من لوازم المهيات على المعنى المصطلح الشايع في اللوازم بل على مجرد كون المهية كافية لصدقه عليها لا بمقتضى ولا باقتضاء نعم تساوي طرفي الوجود والعدم نظراً الى نفس الذات الامكانية حين ما هو موجود او معدوم في الخارج وثابت في العقل او صحة ايجاب بسلب الضرورتين

لماهيتها بحسب حكم العقل من لوازم المهيات على معنى انه شايع فيها لكن ليس شيء منهما حقيقة الامكان كما يسوق اليه البرهان بل اشد محوضة فى عدم التحصل واوكد صرافة فى القوة والفاقة ومنهم من يجعل الامكان بمعنى تساوى الطرفين نظرا الى الذات او بمعنى لسلب العدولى او التحصيلى لكن يجعله من اللوازم الاصطلاحية للذات المحوجة الى اقتضاء من قبلها ثم يعتذر من لزوم الانقلاب عند فعلية احد الطرفين او تخلف مقتضى الذات او ترجيح احد المتساويين بان نفس الامر اوسع من مرتبة الذات من حيث هى هى فانتفاء شيء فى خصوص نحو من انحاء نفس الامر بخصوصه لا يستلزم انتفاءه فى نفس الامر فيجوز ان يكون حقيقة الامكان اقتضاء ذات الممكن تساوى الطرفين بالنظر الى ذاته من حيث هى هى لا اقتضا ذاته تساويهما فى نفس الامر من جهة تاثير العلة وافاضة الجاعل وانت بعد الاحاطة بما ابهناك عليه من ان الممكن فى مرتبة ذاته من حيث ذاته له القوة الساذجة والفقر المحض من غير تحصل بوجه من الوجوه اصلا فى جهة من الجهات علمت بطلان ذلك اذ المهية الامكانية حيث لا تحصل لها فلا فعلية لها فى حد ذاتها وما لا فعلية له لا اقتضاء منه لشيء ما لم ينصبغ بصبغ الوجود من جهة افاضة الجاعل القيوم ولان لكان لما بالقوة من حيث هو بالقوة مدخل فى اخراج شيء من القوة الى الفعل ومن الابهام الى التحصل والفطرة الانسانية تابى ذلك فاذن الممكن بحسب ذاته المبهمة لا يقتضى شيئا من الاشياء حتى سلب شيء ايضا **ايضاح وتنبيه** ومن الذاهبين الى ان الامكان الذاتى من لوازم المهيات بالمعنى الاصطلاحى فى اللزوم بين شيئين ربما يجعل من براهين ابطال الامكان بالغير انه لو كان كذلك لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد او انقلاب شيء من الواجب بالذات والممتنع بالذات الى الممكن بالذات ويرد عليه انه يجوز ان يكون علية الذات او استقلالها مشروطة بانتفاء الغير فاذا وجد لم يكن لها علية او استقلال فلا يلزم التوارد المذكور كما فى اعدام اجزاء المركب فان كلا منها علة مستقلة لعدمه عند الانفراد واذا اجتمع عدة منها بطل الاستقلال من الآحاد ودفع بانه فى التصوير المذكور لا يكون الامكان ذاتيا اصلا اذ لا يزال للغير مدخل وجودا وعدما والحق فى علية كل من اعدام اجزاء المركب لعدمه انها على سبيل التبعية لاقترانها بما هو علة بالذات لان ما هو علة بالذات لعدم المعلول هى طبيعة عدم احدى علله من الشرايط والاجزاء وغيرها وذلك امر كلى مبهم لا تعدد فيه بحسب نفسه والافراد وان تعددت لكنها ليست علة بخصوصها بل العلة هى القدر المشترك وكون العلة اضعف تحصلا من معلولها ليس بضائر فى علل الاعدام ولا حاجة فى ذلك الى ما قد تكلفه بعض الاعاظم من ان علة عدم المعلول الشخصى عدم علته التامة الشخصية وربما قالوا لو كان امكان الشيء معلولا لغيره لكان هو فى ذاته جايزا ان يكون ممكنا او واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وامكان كون الشيء واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض وايضا اذا فرضنا عدم تاثير الغير فيه كان واجبا او ممتنعا وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير الغير فيه امر مغاير لذاته وكون الشيء بسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا بذاته تهافت وهذه كلها هوسات جزافية بعد ما حقق الامر بان معنى الامكان الذاتى هو كون الشيء بحيث اذا اعتبر بذاته من غير ملاحظة امر آخر وراء نفسه معه كان مسلوب الضرورة للوجود والعدم عنه من غير اقتضا ولا علية منه لذلك بل مع قطع النظر عن جميع ما يكون غير ذاته وان كان من السلوب والاضافات العارضة لذاته وكذا الحال فى الوجوب والامتناع الذاتيين اذ المقسم فى الاقسام الثلثة هو حال الشيء على الوجه الذى ذكرناه هذا **دفاع شك** انك بعد ان لوحنا لك الى ان كون الشيء بحسب مرتبة نفسه مما يصدق عليه سلب اى معنى كان سوى ذاتياته لا يستلزم ان يكون ذاته مصداق تلك السلوب بان يكون حيثية الذات بعينها حيثية تلك لست فى ان يسع لك ان تقول ان المهية الماخوذة من حيث هى يصح سلب كل ما ليس من جوهريات ذاتها عنها من تلك الحيثية وسلب الضرورة اذا اخذ سلبا تحصيليا صح صدقه عليها من تلك الحيثية فيلزم ان يكون نفس هذا السلب من جوهريات المهية مع ان الامكان الذاتى من عوارض المهيات لا من جوهرياتها **ازالة ريب** وحيث ينكشف لك من ذى قبل فى مباحث المهية فائدة تقديم السلب على من حيث هى هى فى قولنا المهية ليست من حيث هى الا هى حتى يعود الحيثية جزءا من المحمول ويكون السلب واردا على الثبوت من تلك الحيثية لا ان يؤخر حتى يصير تتمة للموضوع وقيدا له اذ لو فعل هكذا لربما يكذب الحكم مطلقا كما اذا كان مدخول السلب مما لا يجوز ان يكون الموضوع مجردا عنه فى نفس الامر بوجه اصلا فيسهل عليك دفاع شك استصعب حله كثير من الاذكياء وهو انه لما صح سلب كل ما ليس من ذاتيات المهية اذا اخذت من حيث هى هى فكذلك يصح سلب ذلك السلب من تلك الحيثية وكما ان الانسان الماخوذ من حيث ماهيته وطبيعته تسلب عنه الكتابة من تلك الحيثية كذلك تسلب عنه سلب الكتابة ايضا لكونهما جميعا من العوارض التى هى غير الذات والذاتى له فنقول كل مهية امكانية كما صح سلب ضرورة الطرفين عنه من حيث هى فكذلك يصح سلب سلب ضرورة الطرفين من تلك الحيثية فاذن الانسان من حيث هو هو كما انه ليس بواجب ولا ممتنع بحسب ذاته فكذلك هو من تلك

قوله قياساً من كلام القائل فيكون ضعف الطرح

الحيثية ليس بممكن بالذات وقد مران لا شئ من الاشياء باى وجه اخذ خال عن الوجوب والامتناع والامكان الذاتيات وان الممكن فى مرتبة ذاته ممكن بالذات لا ينفك عنه الامكان الذاتى فى تلك المرتبة وذلك لان المهية وان لم يصدق عليها من جهة ذاتها شئ من العرضيات اللاحقة بان يكون جهة العروض هى المهية من حيث هى لكن يصدق على المهية الماخوذة من حيث هى كثير من العرضيات وهى التى لا يخلو المهية عنها فى نفس الامر على نحو لا يكون جهة العروض هى المهية من حيث هى فالعوارض التى لا تنفك المهية عنها ابداً يمتنع صدق سلبها عليها بخلاف العوارض التى تلحقها بشرط الوجود فانها حيث تخلو المهية عنها فى مرتبتها التى لها متقدمة على الاوصاف الوجودية يصدق طرو سلبها على المهية اذا اخذت تحصيلية لا عدولية لكن الامكان ليس من هذا القبيل اذ هى من المراتب السابقة على الوجود فسلبه لم يصدق على المهية اصلاً ومما ذكرناه علمت ضعف قول من اراد التفصى عن تلك الشبهة بان انفكاك المهية من حيث هى عن الامكان لا يستلزم جواز انفكاكها فى نفس الامر لانها اوسع من تلك المرتبة قياساً على عوارضها الوجودية التى يكون القضايا المعقودة بها وصفية وهى العوارض التى تلحق المهية لا بما هى هى بل بشرط الوجود ولا حاجة ايضاً الى ما ذكره بعض الاماجد ان الامكان لما لم يكن حقيقتها الا سلب ضرورة الطرفين سلباً بسيطاً تحصيلياً فيكون صادقاً فى مرتبة المهية من حيث هى وان كان خارجاً عن جوهرها فان مجرد كون الشئ سلباً تحصيلياً لا يوجب صدقه فى مرتبة المهية الماخوذة بنفسها والا لصدق سلب الامكان ايضاً ثم قد مران المقسم فى الامور الثلاثة هى حال المهية بالقياس الى الوجود والعدم وهذه حالة ثبوتية اضافية وان كان بعض القيود كالامكان سلبية حتى يكون المعقودة به من القضايا موجبة سالبة المحمول لا سالبة بسيطة فكون الشئ ممكناً عبارة عن اتصافه بسلب ضرورة الطرفين لا لا اتصافه بضرورة الطرفين فصدق الامكان على شئ معناه صدق الاتصاف به وقد صرح بذلك بعض المحققين **وهم وتنبيه** ثم لعلك تقول معلولية شئ لشئ يستلزم معلولية عدمه لعدم ذلك الشئ اذ عدم العلة علة لعدم المعلول فاذا كان وجوب الممكن بالغير وهو ضرورة وجوده فنقيضه وهو سلب ضرورة الوجود يكون بالغير واذا كان امتناعه بالغير وهو ضرورة عدمه فنقيضه وهو سلب ضرورة العدم يكون بالغير فاذن ثبت الامكان بالغير فنقول لك قد مر ان ممكنية الشئ هى اتصافه بسلب الضرورة الذى فى قوة موجبة سالبة المحمول لا نفس سلب الضرورة الذى فى قوة السالبة البسيطة وظاهر ان نقيض ضرورة الوجود هو المعنى الثانى لا الاول الذى هو ممكنية الشئ وايضاً ليس مجموع ضرورة الوجود وضرورة العدم صفة واحدة لها وحدة اجتماعية يكون لها علة واحدة وحدة تاليفية حتى يكون لها سلب واحد مستند الى سلب علة واحدة بل هما صفتان متخالفتان بالذات مستندتان الى علتين متخالفتين بالذات غير مجتمعتين فلا يكون نقيضاهما صفة واحدة مستندة الى سلب واحد وان كانت الوحدة تاليفية فضلاً عن الحقيقية وانت تعلم ان الوحدة فى جميع التقسيمات معتبرة والا لم ينضبط الاقسام فى شئ من التقاسيم وقد قررت هذه الشبهة فى كتاب الافق المبين بوجه آخر وهو ان الوجوب بالغير هو ضرورة الوجود بالغير وهو ممكن بالنظر الى ذات الممكن وكذلك نقيض الامتناع بالغير وهو سلب ضرورة العدم بالغير فاذن ثبت الامكان بالغير وهو مقابل الوجوب بالغير والامتناع بالغير ثم ذكر الجواب عنها بان نقيض ضرورة الوجود بالغير سلب ضرورة الوجود بالغير على ان يكون بالغير قيداً للضرورة لا لسلب الضرورة وكذلك نقيض الامتناع فاللازم سلب الضرورة الاتية من الغير لا سلب الضرورة الاتى منه والمستحيل هو اتيان سلب الضرورة من الغير لا سلب اتيان الضرورة منه **احصاء وتنبيه** المشهور من الاوائل انهم ياخذون كلاً من الوجوب والامكان والوحدة والوجود اموراً زائدة فى الاعيان والمتاخرون على ان تلك الامور زائدة فى العقل على المهيات الا انها من العقليات الصرفة التى لا صورة لها فى الاعيان يحاذى بها ما فى الاذهان وقد علمت ما فتح الله علينا من طريق القصد وسلوك الائمة الوسطة فى نحو وجود هذه المعانى وانها على اى سبيل تكون ثابتة ومنفية معاً ولربما فرع سمعك من اقوام لبسوا من اهل المخاطبة والتوهين لكلامهم والبحث عن مرامهم ان هذه الامور لا تزيد على ما يضاف هى اليها من المهيات الموصوفة بها لا ذهناً ولا عيناً فانك تعلم باول الفطرة انه اذا قيل الانسان ممكن الوجود والفلك ممكن الوجود لا يعنى بامكان الوجود فى الانسان نفس معنى الانسان وفى الفلك نفس معنى الفلك على قياس ما نقلنا عنهم فى الوجود بل هو معنى واحد يقع عليهما فلو حمل الامكان على الانسان وعنى به نفس معنى الانسان ثم حمل على الفلك وعنى به نفس الفلكية فلم يكن معنى واحد وضع بازائه لفظ واحد غير ما وضع بازائه الانسان والفلك وان قيل على الفلك بالمعنى الذى قيل على الموصوف بالانسانية فقد كان المفهوم من الانسان والفلك شيئاً واحداً وذلك بديهى البطلان فقد ثبت ان معنى الامكان اذا حمل على المهيات المختلفة

فليس هو عين تلك او واحدا منها بل امر آخر يعمها عموم العرض لعام اللاحق وقد قضى العجب عنهم وعن قولهم هذا بعض ابناء الحكمة والتحقيق حيث قال
ان هؤلاء يوافقون ابناء الحقيقة في الاحتجاج على وجود الصانع تعالى بان العالم ممكن وكل ممكن مفتقر الى سبب مرجح ثم اذا بحثوا في الامكان قالوا ليس
هو نفس الشيء الذي يضاف اليه فكانهم قالوا العالم محتاج الى الصانع لان العالم عالم **قاعدة اشراقية** قد وضع شيخ الاشراقيين
قاعدة لكون الامكان واشباهه اوصافا عقلية لا صورة لها في الاعيان بان كل طبيعة عامة تقتضي نوعها اذا كانت له صورة خارجية
ان يتكرر متسلسلا مترادفا يتولد منه في الوجود سلاسل متولدة معا الى لا نهاية كالوجود والوجوب والامكان والوحدة لا تكون موجودة
في الاعيان فكما انه اذا كانت للوجود صورة عينية وراء الماهية الموجودة كان له وجود عيني ولوجوده الوجود ايضا الى لا نهاية لزم لمجموع
السلسلة وجود آخر يتسلسل مرة ثانية الى لا نهاية اخرى وهكذا ولا يكون للوجود الاصل حصول الا بحصولها جميعا فكذلك الوحدة
اذا كانت في الاعيان وراء الماهية كان للماهية دون الوحدة وحدة وللوحدة دونها وحدة اخرى وللوجود وحدة وللوحدة وجود
وتعود اللانهاية مترادفة متضاعفة وكذلك في الامكان والوجوب ويتولد سلسلة اخرى على التضاعف من الامكان والوجود
فللامكان وجود ولوجوده امكان اذ لو وجب لم يكن عارضا ووراء تلك السلاسل سلاسل الى لا نهاية في التضاعيف بين الامكان
والوجوب بالغير وبين الوجود والوجوب وبين الوحدة والوجوب فاذن كل مفهوم هذه سبيله فانه لا يكون له صورة في الاعيان ولا هو
بحسب الاعيان شيء وراء الماهية فاذن هذه الامور طبايع انتزاعية واعتبارات ذهنية لا يحاذى بها شيء في الخارج ولا مبلغ لها متميز
في الذهن يقف عنده ويتخصص به من التكرر في الحصول لدى العقول **بحث وتنقيح** ومما يزلزل به هذه القاعدة امور منها كون الواجب
عند القائلين بصحتها واستحكامها وجودا صرفا ووجوبا بحتا قائما بذاته واجبا بنفسه فضلا عن كونه في الاعيان فقد ناقضوا انفسهم
في باب الوجود وكونه عندهم اعتباريا محضا لا صورة له في العين وذات الباري تعالى عندهم صورة الصور واصل الحقائق ومنها ان مقنن
هذه القاعدة ومخترعها قائل بجواز ان يكون مفهوم واحد ومعنى فارد يوجد تارة صفة لشيء وتارة متحصلا بنفسه متقوما بذاته وبالجملة متفاوتا
في انحاء الكون والحصول متخالفا في اطوار القوة والضعف والكمال والنقص فليجوز مثل ذلك في بعض هذه المعاني كما اسلفناه في الوجود
والوحدة من قبولهما اطوارا مختلفة في التحقق وانحاء متفاوتة في الفضيلة والنقصان فغاية الكمال لكل منهما ان يكون ذاتا احديا قيوما
واجبا بالذات وغاية نقصه ان يكون اعتبارا عقليا ومعنى رابطيا لا حقيقة متاصلة بازائه فوجودية الماهيات التي لا حقيقة لها بانفسها
انما هي بالوجود لا بانفسها وموجودية الوجود بنفس ذاته لان الوجود نفسه حقيقة الماهيات الموجودة به فكيف لا يكون له حقيقة وحقيقته
عين ذاته ولا يحتاج في موجوديته الى وجود ليتضاعف الوجود لكن للعقل ان يعتبر لها موجودية اخرى كما في حقيقة النور على ما هو طريقته
فان حقيقة النور ظهور الاشياء ومظهرها فالاشياء ظاهرة بالنور والنور ظاهر بذاته لا بنور آخر ليتضاعف الانوار الى لا نهاية لكن
للعقل ان يفرض للنور نورانية اعتبارية ولنورانية النور نورانية اخرى وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل وملاحظاتها
وكذا الكلام في الوحدة التي هي صفة عينية لانها عين الوجود ذاتا وغيره مفهوما وكثيرا ما يكون للشيء حقيقة وذات سوى مفهومه
وما حصل منه في العقل كالوجود وصفاته الكمالية وقد يكون للشيء مجرد مفهوم لا حقيقة له في العين كالامكان والامتناع واجتماع
النقيضين وشريك الباري وامثالها وكذا ساير السلوب والاضافات وربما يكون مفهومات متعددة موجودة بوجود واحد بل متحدة
مع حقيقة واحدة كمفهومات العلم والقدرة والحيوة التي هي عين وجود الحق تعالى وبهذا يندفع ما ذكره هذا الشيخ الجليل القدر في كتاب
المشارعات ووصفه بالقوة والمتانة وهو قوله انا نتسامح مع من قال ان الموجودية نفس الوجود فنقول الوجود والوحدة حالهما
واحد في انهما ينبغي ان يكونا في الاعيان عندكم وان كلا منهما اعتبار عقلي عندنا وهب انكم منعتم السلسلة الغير المتناهية في الوجود بانه هو
الموجودية فلا شك ان الوجود والوحدة مفهومهما مختلف ويعقل احدهما دون الاخر فلا يرجع ابدا معنى الوحدة الى الوجود ولا معنى الوجود
الى الوحدة فنقول اذا كان الوجود موجودا كان له وحدة واذا كانت الوحدة موجودة كان لها وجود له وحدة اخرى موجودة بوجود آخر
وهكذا فيلزم بالضرورة سلسلة مترتبة غير متناهية من وجود وحدة ووحدة وجود ولا يكفي ان يقال ان وحدة الوجود هو او وجود
الوحدة هي فان مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة ولا يكون شيئان شيئا واحدا في نفسه هذا خلاصة كلامه في هذا المرام وبناؤه على ان
المفهومات المختلفة لا يمكن ان ينتزع من مصداق واحد وذات واحدة وامتناع ذلك غير مسلم فان امرا واحدا وحقيقة واحدة
من حيثية واحدة ربما كان فردا ومصداقا لمفهومات متعددة ومعان مختلفة ككون وجود زيد معلولا ومعلوما ومرزوقا



تم متعلقا فان اختلاف هذه المعانی لیس مما یوجب ان یکون لکل منها وجود علیحدة کاختلاف الصفات الحقیقیة الالهیة التی هی عین الوجود الاحدی الالهی باتفاق جمیع الحکماء والحاصل ان مجرد تعدد المفهومات لا یوجب ان یکون حقیقة کل منها ونحو وجوده غیر حقیقة الاخر ووجوده الا بدلیل اخر غیر تعدد المفهوم واختلافه یوجب ان یکون ذات کل واحد منهما غیر ذات الآخر ومما یؤید هذا قول الشیخ الرئیس فی الهیات الشفاء فی بیان ان کون الشیء عاقلا ومعقولا لا یوجب اثنینیة فی الذات ولا فی الاعتبار وان المتحرك اذا اقتضی شیئا محرکا لم یکن نفس هذا الاقتضاء یوجب ان یکون شیئا اخر او هو بل نوع آخر من البحث یوجب ذلك ویبین انه من المحال ان ما یتحرك هو ما یحرك ولذلك لم یمتنع ان یتصور فریق لهم عدد ان فی الاشیاء شیئا محرکا لذاته الی وقت ان قام البرهان علی امتناعه ولم یکن نفس تصور المحرك والمتحرك یوجب ذلك وکذلك المضافان یعرف اثنینیتهما لامر لا لنفس النسبة والاضافة المفروضة فی الذهن انتهی اقول معنی کلامه ان مجرد اختلاف المعانی والمفهومات لا یقتضی ان یتعدد ذواتها او یتحد بل یحتاج الی استیناف نظر وبرهان غیر اختلاف المفهومات یقتضیان تعددها او وحدتها فی الذات والحقیقة فکما ان مفهوم التحریك غیر مفهوم التحرك ومفهوم الابوة غیر مفهوم البنوة فکذلك مفهوم العاقلیة غیر مفهوم المعقولیة لکن النظر والبرهان قد حکما فی القبیل الاول بتعدد الذوات دون الثانی بل حکما بان عاقلیة الذات المجردة عین معقولیتها بحسب الذات والوجود مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شك وریب فاتقن ذلك المقام فانه قد زلت فیه الاقدام فاذن انکشف وهن قاعدتهم فی بعض هذه الامور کالوحدة والوجود واثباتها لعدمیته فی الخارج فلا تاثیر لها فیما سوی ذلك وبیان کونها اعتبارا عقلیا فیجب الاستعانة بغیرها وقد مرت الاشارة الی کیفیة لحوق هذه المعانی بالحقایق والمهیات فعلیك بحسن التامل وقوة التدبر ثم انك قد علمت ان الامکان وصف للمهیة باعتبار ملاحظتها من حیث هی هی مع قطع النظر عن انتسابها الی الفاعل التام ومعلوم ان ما یتصف به المهیة الماخوذة علی هذا الوجه لا یکون امرا اعتباریا وایضا الامکان مفهومه سلبی والسلوب بما هی سلوب لا حظ لها من الوجود لا عینا ولا ذهنا ومما یفتضح به الفرقة المجادلة القائلة بکون الامکان موجودا عینیا وراء المهیة النظر فی المعلول الاول وانه ممکن الوجود لانه من الحوادث الذاتیة عندهم فلا بد وان یمکن اولا ثم یوجد لان ترجیح الوجود بالغیر لا یتصور الا بعد کون الشیء ممکنا فی نفسه فاذا تقدم الامکان علیه فامکانه یکون ممکنا ایضا لاستحالة کونه واجبا بالذات لکونه صفة متعلقة بغیره ولامتناع تحقق واجبین فاذا کان ممکنا فلا بد له من مرجح وعلة فان کان مرجحه واجب الوجود بدءا فیلزم منه محالان احدهما کون الواجد بحیث یحصل منه الشیء وامکانه وحصول شیئین من واحد یستدعی جهتین فیه وهذا مح فی الذات الاحدیة والثانی ان یکون امکان الممکن بفعل فاعل فیکون امکان الممکن معللا بغیره وقد علمت ان الامکان لا یکون معللا فضلا عن کونه معللا بغیر ذات الممکن ولیس لاحد منهم ان یقول ان الامکان لا یتقدم علی المعلول الاول وسایر الازلیات فانه یلزم ان یکون الامکان انما یحصل بعد ان یوجد الشیء وقد اعترف بان الممکنات لها حدوث ذاتی فاذن امکانها متقدم علی وجوبها الذی یحصل لها بغیرها اذ الوجوب بالغیر منوط بامکان الشیء فی نفسه کیف وحال الشیء فی نفسه من نفسه متقدم علی حاله من غیره ولا یمکن الاعتذار بما یقال ان امکان الازلیات لمعنی اخر غیر الامکان فی غیرها فان الامکان الحقیقی الذی هو قسیم الوجوب والامتناع لا یخرج عنه شیء من المعلولات کیف ان لم یکن الابداعیات الدائمیة ممکنة فی ذاتها بالمعنی القسیم للواجب والممتنع کانت واجبة بذاتها او ممتنعة بذاتها ولیس کذا وکذا لا ینفع الاعتذار بما وجد فی مسودات بعض من الشیخ الرئیس سماها بالانصاف والانتصاف من ان وجود الحق الاول لا یمکن المعلولات من تقدم الامکان علیها فان الکلام لیس فی التقدم الزمانی حتی یحصل الفرق بین المبدع والکائن فی سبق الامکان علی احدهما دون الاخر انما الکلام فی التقدم بالذات او بالطبع ولا شك ان الامکان اذا کان امرا فی العین والوجود بالغیر مشروط بالامکان فی نفسه وما للشیء من ذاته یتقدم علی ما له من غیره سیما اذا کان ما له من غیره مشروطا بما له من ذاته فلا تخلص من هذا الاشکال للقائلین بموجودیة الامکان الا بالمصیر الی ما حققناه فی الاعتذار عنهم وهو کون الامکان ونظائره موجودات لغیرها معدومات فی ذاتها کیف ولو کان للامکان صورة موجودة فی نفسها وان کانت حاصلة لغیرها کسایر الاعراض الخارجیة التی لها صور فی الاعیان لم یکن من لوازم المهیات مع قطع النظر من ملاحظة الوجود والعدم معها لان لازم المهیة مطلقا سواء کان بالمعنی المصطلح ام لا یجب

ان يكون امرا عقليا وايضا لو كان لامكان الممكن صورة عينية لما امكن لحوق الوجود والوجوب بالغير للمهية لان الضرورة الوجود او العدم اذا كان حالا وجوديا خارجيا لكان حالا للمهية الموجودة فينا في ضرورة احدهما التي هي ايضا صفة خارجية نعم اذا كان الامكان صفة للمهية باعتبار ملاحظتها في نفسها مع قطع النظر عما يستند اليه وجودها او عدمها فلا يمتنع اثباتها للمهية الماخوذة على هذا الوجه وجودها او عدمها الحاصل لها لا من ذاتها بل من غيرها فبالحقيقة موضوع الوصفين متعدد وملحوق الغيرين مختلف واما ما قيل ان الامكان للممكن عبارة عن لا ضرورة وجوده ولا ضرورة عدمه الناشئتين عن ذاته المقيستين الى ذاته فسخافته ظاهرة لان مناط القسمة الى الواجب والممكن والممتنع حال الشيء بالقياس الى طبيعة الوجود مطلقا من دون تقييده بقيد ومقايسته الى شيء اشكالات وتفصيات ان الذين يقولون ان الامكان ونظائره كالوجوب والوجود والشيئية والوحدة لها صورة في الاعيان هوية زائدة على ذات الممكن والواجب والموجود والواحد والشيء ربما احتجوا على اثبات دعويهم بحجج اوليها انا اذا حكمنا على الشيء بانه ممكن في الاعيان ندرك تفرقة بين هذا وبين ما يحكم انه ممكن في الذهن فليس الا ان الممكن الخارجي امكانه في الخارج والممكن الذهني امكانه في الذهن وقس عليه نظائره وثانيتها انه ان لم يكن الشيء ممكنا في الاعيان لكان في الاعيان اما ممتنعا او واجبا اذ لا مخرج للشيء عن احد هذه الاوصاف ولو لم يكن موجودا في الاعيان لكان معدوما ولو لم يكن واحدا لكان كثيرا فيلزم ان يكون المحكوم عليه بانه ممكن او موجود او واحد في الاعيان ضروري وجود او ضروري عدم ومعدوما وكثيرا وهذا تناقض مستحيل وثالثتها لو كان هذه الاشياء محمولات ذهنية واوصافا عقلية لا امورا عينية في ذوات الحقايق كان للذهن ان يضيفها باي مهية اتفقت فكان كل مفهوم وان كان من الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين والعدم المطلق ممكنا وقس عليه غيره ورابعتها مختصة بالامكان وهو ان كل حادث يجب ان يسبقه الامكان ولا يوجد الفاعل الا لانه ممكن في الاعيان لا لانه ممكن في الذهن فحسب والا ما حصل له تحقق الا في الذهن فاوجد في الخارج فلا بد من ان يكون له امكان في الخارج وهذه الحجج اقوى ما يمكن ان يذكر من قبلهم في كون الامكان وساير الامور العقلية والاوصاف الذهنية التي تجري مجراه لها صورة عينية لكن لطالب الحق ان يدفع هذه الاحتجاجات بان المسلم هو ان الامكان ونحوه امور زائدة على الحقايق التي اضيفت هي اليها في العقل بان العقل اذا لاحظ مهية الانسان او غيرها مثلا وجدها في حد نفسها بحيث لم يكن الامكان ذاتها او ذاتيها وكذا ساير النعوت التي ليست نفس المهية ولا جزئها واما ان هذه الامور الزائدة لها صور في الاعيان فغير مسلم اللهم الا في النعت الذي هو الوجود وكذا الوحدة الشخصية التي هي نفس حقيقة الوجود عند الراسخين ببرهان خاص بالوجود لا تاثير لشيء من هذه الحجج في ان للوجود صورة في الاعيان بل هو مما حصلناه بالهام غيبي وتاييد ملكوتي وامداد علوي وتوفيق سماوي وقول من قال انه ممكن او موجود في الاعيان فيستدعي ان يكون امكانه او وجوده في الاعيان غير صحيح اذ لا يلزم من صحة حكمنا على شيء انه ممكن في الاعيان يكون امكانه واقعا في الاعيان لما علمت من ان الوجود الرابط قد يفترق من الوجود في نفسه للشيء بل الممكن محكوم عليه من قبل الذهن انه في الاعيان ممكن كما هو محكوم عليه ايضا من قبله انه في الذهن ممكن فالامكان صفة ذهنية اي نحو وجودها الخاص به في الذهن لكن يضيفها العقل تارة الى ما في الخارج وتارة الى ما في الذهن وتارة يحكم حكما مطلقا يتساوى النسبة الى العين والذهن وكما لا ينبغي لاحد ان يزعم ان الامتناع ان لم يكن له صورة في الاعيان لم يكن الممتنع في الاعيان لكان اما واجبا او ممكنا فكذا ليس له ان يقول ما ذكر في الحجة الثانية بل الامتناع والوجوب والامكان حالها واحد في انها من الاوصاف العقلية التي لا صورة لها في الاعيان مع اتصاف الاشياء بها في الاعيان والاذهان جميعا فبطلت الحجة الاولى والثانية واما ما وجد في المطارحات لصاحب الاشراق في ابطال كون الامكان والامتناع والوجود ذا صورة في الاعيان من ان حالها كحال المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية وغيرها من موضوعات علم الميزان حيث ان الاشياء تتصف بها في الاعيان ولا صورة لها في الاعيان ولا منافاة بين ان يكون زيد جزئيا والانسان كليا في الاعيان وبين كون الكلية والجزئية من الامور الممتنعة التحقق في الاعيان فكذلك الحال في اتصاف شيء بالامكان والامتناع ونظائرهما فمنظور فيه لان قياس الامكان والامتناع ونظائرهما الى الكلية والجزئية ونظائرهما قياس بلا جامع فان مصداق اتصاف الاشياء بموضوعات علم الميزان ليس الا نحو وجودها الذهني بخلاف الاتصاف بامثال هذه الاوصاف التي تذكر في العلم الكلي فانه قد يكون بحسب حال المهية في العين وان كان ظرف تحقق النسبتين في انفسها انما هو الذهن فقط واما الحجة الرابعة المختصة بالامكان فنقول ان اريد بالامكان الكيفية الاستعدادية المقربة

للشئ الى فياض وجوده المهيئة له لقبول الفيض عن فاعله التام من جهة تحصيل مناسبة وارتباط لابد منه بين المفيض والمفاض عليه فسلمنا الآن انه يسبق لكل حادث زمانى امكان بهذا المعنى موجود فى العين الى ان يجين وقت بيانه وتحقيق القول فيه انه باى معنى يقال فيه انه من الوجود ذات العينية وان اريد به ما هو بحسب نفس الذات من حيث هى فالمسلم انه سبق الامكان الذاتى على الوجود بحسب اعتبار ذهنى وملاحظة عقلية حتى ان الممكن وان لم يكن له عدم زمانى سابق على وجوده تصور العقل حالة لا كونه بل نقول لا يتصور ان يكون لكل حادث امكان بمعنى متقدم على وجوده لان الممكنات غير متناهية وفى المستقبل من الحوادث ما لا يتناهى الذى هو بسبيل الحصول وبصدد الكون شيئا بعد شئ كحركات اهل الجنة وعقوبات اهل النار على ما وردت به الشرائع الالهية واقيمت عليه البراهين العلمية فان وجب ان يكون لكل حادث او ما هو بصدد الحدوث امكان يخصه على ما هو موجب هذه الحجة فيحصل فى المادة امكانات غير متناهية وان لم يكن لبعض الحوادث امكان فيكون من الحوادث ما لا يسبقه امكان فيلزم على مقتضى الحجة ان يلتحق بالممتنع او الواجب وربما يرتكب منهم مرتكب حصول سلسلة الامكانات الغير المتناهية بان يقول هى غير مترتبة بل متكافئة لكل حادث امكان يخصه لكنا نبين ان اجتماع الامكانات الغير المتناهية مستحيل من وجهين الاول ان الامكان معنى واحد والممكن بما هو ممكن ومن حيث طبيعة الامكان غير مختلف فى تلك الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة الهيولى التى هى حاملة الامكانات لانها قوة محضة وابهام مطلق كما ستعلم فليس اختلاف الامكانات الذاتية الا الاختلاف ما هى امكانات وهى الحوادث المعدومة بعد الغير المتناهية ويستحيل ان يمتاز شئ بسبب اضافته الى شئ معدوم فان ما لا ذات له لا يميز به شئ عن شئ وليس لاحد ان يقول انا اذا عقلنا تلك الامور الغير المتناهية يصح اضافة الامكانات الغير المتناهية اليها فيمتاز بها بعض الامكانات عن بعض لانا نقول هذا ممتنع اما اولا فلاستحالة تحصيل العقل امورا غير متناهية العدد بالفعل فى الذهن مفصلة نعم يجوز ان يخطر بالبال على سبيل الاجمال امكانات غير متناهية وفرق بين ما يخطر ببال الانسان العدد الغير المتناهى مطلقا كليا وبين ان يحصل فى نفسه ويفصل فى ذهنه اعدادا غير متناهية بالفعل فان هذا مستحيل دون ذلك فاذا خطر ببالنا امكانات غير متناهية مجملة بازاء حوادث غير متناهية مجملة كانت نسبة كل من احديهما بكل من الاخرى سواء فلم يتميز امكان عن امكان كما لم يتميز حادث عن حادث واما ثانيا فلان كلامنا على تقدير التسليم فى الحقيقة اعتراف بما هو مقصودنا فان ظرف الحصول بعينه ظرف الامتياز فاذا لم يكن الامتياز بين اعداد الامكانات الا بحسب العقل وتصوره لم يكن ظرف تحصله وتحققه الا الذهن لان تعقلنا لاشياء الامكانات اذا فرضنا كون امتيازها واقعا بحسب الاعيان يكون تابعا لنفس امتيازها فاذا حصل الامتياز بينها بنفس تصور العقل واعتباره لزم توقف الشئ على نفسه وتابعيته اياها وهو محال الوجه الثانى ان المادة الحاملة للامكانات الغير المتناهية اذا قطعناها بنصفين فاما ان يبقى فى كل من النصفين امكانات غير متناهية هى بعينها الامكانات التى كانت او يحدث لها امكانات غير متناهية فى تلك الحال او يبقى فى كل واحد امكانات متناهية والاقسام التوالى باطلة فكذا المقدم اما بطلان الاول فلاستلزامه ان يكون شئ واحد بعينه موجودا فى حالة واحدة فى محلين وهو محال واما الثانى فلان الامكانات اذا حدثت فى كل واحد منهما فيسبقها لكونها ايضا من الحوادث امكانات اخرى ثم ان كانت حادثة تحتاج الى امكانات اخرى حادثة فلا يوجد الفاعل طبقة منها الا وقد حصل قبله فى حالة القطع طبقات غير متناهية والموقوف فى حالة واحدة على ما لا يتناهى مترتبا ممتنع الوقوع ويلزم ايضا ان يكون الحوادث التى كانت امكاناتها هذه الامكانات الحادثة ممتنعة قبل حدوث امكاناتها على ما هو مقتضى الحجة المذكورة من ان كل ما ليس له امكان فى الخارج يجب ان يكون ممتنعا فيلزم انقلاب الاشياء من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى واما الثالث فلان مجموع العددين المتناهيين عدد متناه فيتناهى الامكانات فى مادة واحدة والحوادث فى كل واحدة لا يتناهى ولا يصح ان يفرض فى كل واحد من الجزئين امكانات غير متناهية ليست بحادثة بل هى نصف المبلغ الغير المتناهى الذى كان فى الكل فان القسمة فى الجسم غير متناهية فعند كل قطع يلزم ما يلزم فى القطع الاول وليست الامكانات تحدث حين القسمة كما هو المفروض فاذن قبل الانقسام كانت متمايزة المحال حتى يبقى بعد الانقسام بعض منها فى جزء وبعض منها فى جزء اخر لعدم انتقال الاعراض وعدم كون الامكانات حادثة على ما فرضنا فاذا كانت متمايزة المحال وهى غير متناهية العدد بالفعل ففى الجسم ابعاض غير متناهية متمايزة بالفعل باعراضها التى هى الامكانات فيلزم اما اجزاء لا تتجزى وهو محال كما سيجئ برهان امتناعه او مقادير غير متناهية العدد المستلزم لمقدار غير متناه للمجموع المركب منها وهو ايضا مستحيل كما سيجئ بيانه وكيف يصح فى جسم واحد متناهى المقدار محال متمايزة باعراضها القائمة بها غير متناهية عددا بالفعل مع كونه محصورا بين الحواصر على ان الكلام بنائى بعينه فى كل واحد منها بحسب امكان قسمته وهما يرد ايضا على القائلين بان امكان الحادث موجود

فى الخارج ان امكان الشئ يلزمه الاضافة الى ذلك فاذا كان صفة عقلية تلزمه الاضافة الى امر معقول يضاف هو لنه فى العقل بخلاف ما اذا كان صفة عينية يلزمه ان يضاف الى موجود عينى اذ الاضافة الخارجية الى معدوم خارجى غير صحيح نعم للعقل ان يتصور صورة الشئ الذى يمكن حصوله فى الخارج فيصف بصحة كونه ولا كونه اما بحسب حاله فى نفسه كما فى الامكان الذاتى او بحسب اسباب وجوده واستعداد قابله وعدم اضداده ورفع موانعه عن مادته المهياة له كما فى الامكان الاستعدادى

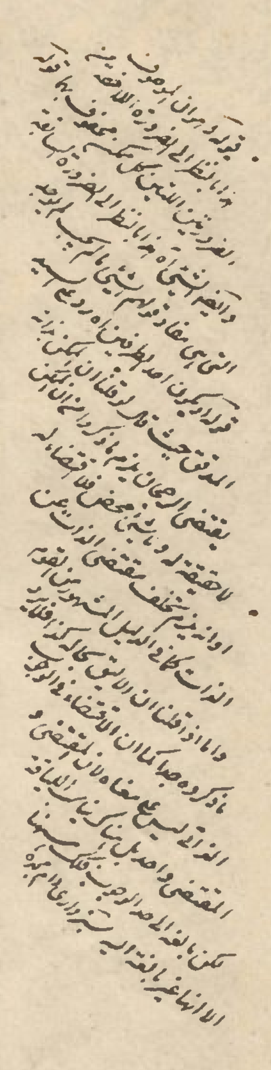
فصل يذكر فيه خواص الممكن بالذات وانما اخرنا ذكر خواص الواجب بالذات الى قسم الربوبيات لان اللايق بذكرها اسلوب اخر من النظر لجلالة ذكرها عن ان يكون واقعا فى اثناء احكام المفهومات الكلية وخواص المعانى العقلية الانتزاعية الاشيئا نذرا منها يتوقف عليه صحة السلوك العلمى ويتوسط به العبادة العقلية وهو الذى قدمر بيانه وسنعود اليه على مسلك قدسى وطريق علوى

اضاءة كما ان الضرورة الازلية مساوقة للبساطة والاحدية وملازمة للفردية والوترية فكذلك الامكان الذاتى رفيق التركيب والامتزاج وشقيق التركة والازدواج فكل ممكن زوج تركيبى اذ المهية الامكانية لاقوام لها الا بالوجود والوجود الامكانى لا تعين له الا بمرتبة من القصور ودرجة من النزول ينشأ منها المهية وينتزع بحسبها المعانى الامكانية ويترتب عليها الاثار المختصة لا الاثار العامة المطلقة الكلية التى تفيض عن الواجب بالذات على كل قابل وان كانت الاثار الجزئية المختصة بواحد واحد من الوجودات الامكانية ايضا من ابداع الحق الاول واضواء النور الازلى ونسبتها اليها بضرب من التشبيه والتسامح كما سيظهر فاذن كل هوية امكانية ينتظم من مادة وصورة عقليتين هما المسماتين بالمهية والوجود وكل منهما مضمن فيه الاخر وان كانت من الفصول الاخيرة والاجناس القاصية وايضا كل من الذوات الامكانية فانها فى نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وهى من تلقاء علتها بالفعل فان لها بحكم المهية الليسية الصرفة وبحكم وجود سببها التام الايسية الفايضة عنه فهى مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين وكل ممكن هو حاصل المهية منهما جميعا فى الوجود فلا شئ غير الواجب بالذات متبرء الذات عن شوب القوة وما سواه مزدوج من هذين المعنيين والقوة والامكان يشبهان المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة ففى كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة وآخر يشبه الصورة فاذن البساطة الحقة مما يمتنع تحققها فى عالم الامكان لا فى اصول الجواهر والذوات ولا ولا فى فروع الاعراض والصفات واما الوترية فهى ايضا مما يستاثر به الحقيقة الالهية لان كل ممكن بحسب هيئته مفهوم كلى لا يابى معناه ان يكون له تحصلات متكثرة ووجودات متعددة وما تشخص امكانى الا وهو واقع تحت طبيعة كلية ذاتية او عرضية لا يابى معناها ان يكون هناك عدة افراد يشترك معه فيها وان امتنع ذلك بحسب امر خارج عن طبيعتها فاذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما على الحقيقة بل انما بالاضافة الى ما هو اشد كثرة واوفر تكثرا فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة فى البساطة بل الوحدة فيها الاتحاد والاتحاد مفهوم متالف من جهة وحدة وجهة كثرة وجهة الوحدة فى الممكنات ظل من الوحدة الصرفة الالهية وهى التى افاضت ساير الوحدات على الترتيب النزولى فكلما كان اشد وحدة كان اقرب الى الوحدة الحقة كالوحدة الشخصية للعقل الاول التى هى بعينها وجوده وتشخصه ثم وحدة ساير العقول الفعالة ثم وحدة النفوس ثم وحدة الصور ثم الوحدة الاتصالية الجسمية التى هى كثرة بالقوة من غير انثلامها ثم وحدة الهيولى التى هى بعينها جامعة لكثرتها وتفصيلها الى الحقايق النوعية والشخصية لانها وحدة ابهامية جنسية ثم اعلم انه كما ان الامكان عنصر التركيب كذلك التركيب صورة الامكان فان المركب بما هو مركب من دون النظر الى خصوصية جزء او اجزاء منه حاله عدم الاستقلال فى الوجود والوجوب وفى العدم والامتناع وكيف يتحقق الافتقار ولا يكون هناك امكان واما المركب من واجبين مفروضين او ممتنعين مفروضين او واجب وممتنع او نقيضين او ضدين مفروضى الاجتماع فهذه مجرد مفهومات ليست عنوانا لذوات مقررة فى انفسها متجوهرة فى حقايقها وتلك المفهومات لا تحمل على انفسها بالحمل الصناعى الشايع كما ان مفهوم شريك البارى ليس الا نفس مفهوم شريك البارى لا انه يحمل عليه انه من الكيفيات النفسانية الفايضة عليها الاجل تصرفات المتخيلة وشيطنة المتوهمة فكذلك هذه المركبات الفرضية مفهوماتها ليست من افراد انفسها بل من افراد نقايضها ومع ذلك وجوبها او امتناعها تابع لوجوب اجزائها او امتناع اجزائها وليس لها الا مرتبة الفقر والحاجة والامكان والتعلق سواء كان بحسب الوجود او بحسب العدم والمستحيل فى النقيضين او الضدين هو الاجتماع بينهما فى الوجود لموصوف واحد لا نفس ذاتيهما على اى وجه كانتا وههنا دقيقة اخرى وهى ان الوحدة معتبرة فى اقسام كل معنى يكون موضوعا لحكم كلى وقاعدة كلية فقولنا كل مركب ممكن وكل واجب بسيط وكل حيوان كذا اى كل مركب صورة واحدة فهو ممكن وكل واجب الوجود فهو واحد بسيط وكل ما

طبيعة واحدة حيوانية فهو كذا فالمركب من الواجبين اذا فرضهما الوهم ليس له ذات سوى ذات كل منهما ولا له امتناع ولا امكان ولا وجوب ثالث غير
وجوب كل منهما وكذا المركب المفروض من الممتنعين ليس له امتناع مستأنف سوى الامتناعين للجزئين وفي المركب المفروض من الواجب والممتنع ليس له
الا وجوب هذا وامتناع ذاك لا غير والمركب من الحيوانين ليس فيه الا حيوانية هذا وحيوانية ذاك وليست هناك حيوانية اخرى سوى الحيوانيتين
المنفصلتين احديهما عن الاخرى فان كان احد الحيوانين ناطقا والاخر صاهلا ليس المجموع من حيث هو مجموع ناطقا ولا صاهلا بل ولا موجودا
انما الموجود فيهما موجودان هذا وهذا لا امر ثالث له حيوانية ثالثة وسيجيء في مباحث الوحدة انها لا تفارق الوجود وان ما لا وحدة له لا وجود
له واما ما قيل لو كان المركب من الممتنعين بالذات ممكنا ذاتيا كان عدمه مستندا الى عدم وجوده علة وعلة وجود المركب هي علة وجود اجزائه
وذلك غير متصور في اجزاء هذا المركب لعدم الامكان فمردود بان علة عدم المركب بما هو مركب عدم الجزء اولا وبالذات كما ان علة وجوده كل
وجود الاجزاء حتى لو فرض للاجزاء وجود بلا علة لكان المركب موجودا وانما الاحتياج الى علة الاجزاء اذا كانت الاجزاء ممكنات الوجود فكان
عدم جزء ما وهو الذي يكون بالحقيقة علة تامة لعدم المركب بما هو مركب مستندا الى عدم علتها فلم ينعدم الا بانعدامها فيستند اليه عدم
ذلك المركب بالواسطة فاذا كان جزء المركب ممتنع الوجود بالذات فينتهي عدم المركب الى عدمه الضروري الذاتي ولا يتجاوز منه الى عدم
امر آخر كما يقف سلسلة الوجودات الى الوجود الضروري الذاتي الازلي **فصل** في ان الممكن على اي وجه يكون مستلزما للممتنع بالذات
ان كثيرا من المشتغلين بالبحث من غير تعمق في الفكر والنظر يحيلون الملازمة بين الممكن والممتنع ويحكمون ان كل ما يستلزم وقوعه في نفس الامر
ممتنعا ذاتيا فهو مستحيل بالذات وبنوا ذلك على ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان الملزوم بدون اللازم وهو يصادم
الملازمة بينهما وهذا لو صح لاستوجب نفي الملازمة بين الممكن والواجب بل بين كل علة موجبة مع معلولها لان العلة قد تجب حيث لم يكن
المعلول واجبا سواء كان الوجوب من الذات او من الغير كما ستحقق واعجب من ذلك ما قيل في بعض التعاليق ان امكان الملزوم انما هو بالقياس
الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ومقتضى الاستلزام بين الممكن والمحال كون
نقيض اللازم غير ضروري بالقياس الى ذات الملزوم لا كونه لا ضروريا بالقياس الى حد ذاته سواء كان اللازم ضروري العدم او ضروري الوجود
او لا ضروري الوجود والعدم جميعا نظرا الى ذاته من حيث هي هي ولا يتوهمن ان هذا امكان بالغير وهو من المستحيل كما مر بل هذا امكان بالقياس
الى الغير وقد وضح الفرق بينهما ونحن نقول هذا الكلام وان كان في ظاهر الامر يوهم انه على اسلوب الفحص والتحقيق الا انه سخيف لما علم ان الامكان
بالقياس الى الغير انما يتصور بين اشياء ليست بينها علاقة الايجاب والوجوب والافاضة والاستفاضة وبالجملة العلاقة الذاتية السببية
والمسببية في الوجود والعدم ويقرب منه في الوهن كلام المحقق الطوسي والحكيم القدوسي حيث ذكر ان استلزام عدم المعلول الاول
عدم الواجب ان انه ليس يستوجب استلزام الممكن للمحال بالذات لانه انما استلزم عدم علية العلة الاولى فقط لا عدم ذات العلة الاولى
فان ذات المبدأ الاول لا يتعلق بالمعلول الاول لولا الاتصاف بالعلية لكون المبدأ الاول واجبا لذاته ممتنعا على ذاته العدم سواء كان
لذاته معلول او لا فاذن لم يستلزم الممكن محالا الا بالعرض او بالاتفاق وهو عدم كون العلة بما هي متصفة بالعلية واجبة في ذاتها فانه انما
صار محالا من كون العلة في الواقع واجبة في ذاتها وانما ذلك من حيث ذاته لا بما هي متصفة بالعلية وهذا بخلاف عكسه اعني فرض عدم العلة
الاولى فانه يستلزم عدم المعلول الاول مطلقا لان ذاته انما افاضها العلة الاولى لا غير وليت شعري كيف ذهل مع جلالة شأنه وقوة
رايه ودقة نظره في الابحاث الالهية عن كون الواجب لذاته واجبا بالذات في جميع ما له من النعوت وان العلة الاولى انما موجب عليتها نفس
الذات من دون حالة منتظرة او داعية زائدة وانما هي القيوم الجواد التام القيومية والافاضة وانما بما يتحقق ذاتها يتحقق عليتها من دون
المغايرة الخارجية او العقلية بحسب التحليل فلو فرض سببية السبب الاول شيئا ممكنا لنصح الملازمة بينها وبين المعلول الاول نقلنا
الكلام الى الملازمة بين السببية والسبب الاول لامكانها ووجوبه فاما ان يتسلسل الكلام في السببيات او يعود المحذور الاول كيف
وليس في الموجود الاول جهة امكانية اصلا سواء كان بحسب الذات او بحسب كمال الذات او بحسب خيراته الاضافية ورشحاته الافاضية
فالحق في هذا المقام ان المعلول له مهية امكانية ووجود مستفاد من الواجب فيتركب بهويته العينية من امرين شبيهين بالمادة والصورة
احدهما محض الفاقة والقوة والبطون والامكان والاخر محض الاستغناء والفعلية والظهور والوجوب وقد علمت من طريقتنا ان
منشأ التعلق والعلية بين الموجودات ليس الا انحاء الوجودات والمهية لا علاقة لها بالذات مع العلة الا من قبل الوجود المنسوب اليها
وقد علم ايضا ان معنى الامكان في الوجود الممكن غير معناه في المهية وان احدهما يجامع الضرورة الذاتية بل عينها بخلاف الاخر فانه ينافيها

فنقول

فنقول ان المعلول الاول ان اعتبر مهيته التى هى عبارة عن قصوره عن الكمال الاتم وخصوصية تعينه المصحوب لشوب الظلمة والعدم وان كان مستورا عند ضياء كبرياء الاول ومقهورا تحت شعاع نور الاول فعدمه ممكن بهذا الاعتبار لحال عدم كحال وجوده ازلا وابدا من تلك الجهة ماشم رائحة شئ منهما بحسب مهيته من حيث هى هى وليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحيثية لعدم الارتباط بينه وبين الواجب من هذه الحيثية وان اعتبر من حيث وجوده المتقوم بالحق الاول الواجب بوجوبه فعدمه ممتنع بامتناع عدم قيومه ووجوده مستلزم لوجوده استلزام وقوع المعلول وقوع العلة الموجبة له فلم يلزم استلزام الممكن للمحال اصلا وليس لعدمه فى نفسه اى نفس ذلك العدم جهة امكانية كما للوجود من حيث الوجود ولا يلزم من ذلك كون كل وجود واجبا بالذات على ما مر من الفرق بين الضرورة الازلية وبين الضرورة المسماة بالذاتية المقيدة بها فلذلك لا يلزم ههنا كون كل عدم ممتنعا بالذات لاجل الفرق المذكور وهذا فى غاية السطوع والوضوح على اسلوب هذا الكتاب واما على اسلوب الحكمة الذائعة فلا يبعد ان يقول احد ان كان نعنى باول شقى الكلام ان العقل اذا جرد النظر الى ذات المعلول الاول ولم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقة اللزوم فذلك لا ينافى استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الامر بل هو محفوظ بحاله وان اريد به انه على ذلك التقدير لا يكون مستلزما له بحسب نفس الامر فهو ظاهر البطلان فانه معلول له بحسب نفس الامر فكيف لا يكون مستلزما لعلته اقول نختار الثانى قوله المعلول كيف لا يكون مستلزما للعلة الجواب ان المعلول ليس مهية نفس الممكن بل وجوده معلول لوجود العلة وعدمه لعدمها ويقول ايضا ان كان يعنى باخير الشقين ان العدم الممتنع بالعلة ليس ممكنا بالذات فهو مستبين الفساد فان الامتناع بالغير ليس يصادم الامكان بالذات وليس ينفيه بل ان معروضه لا يكون الا الممكن بالذات اقول عنينا به ان العدم بما هو عدم ليس الا جهة الامتناع كما ان حقيقة الوجود بما هو وجود ليس الا جهة الوجوب كيف والعدم يستحيل ان يتصف بامكان الوجود كما ان الوجود يستحيل عليه قبول العدم والا لزم الانقلاب فى المهية وكون معروض الامتناع بالغير والوجوب بالغير اى الموصوف بهما ممكنا بالذات بمعنى ما يتساوى نسبة الوجود والعدم اليه اوما لا ضرورة للوجود والعدم بالقياس اليه بحسب ذاته غير مسلم عندنا الا فيما سوى نفس الوجود والعدم واما فى شئ منهما فالموصوف بالوجوب الغيرى هو الوجوب المتعلق بالغير وبالامتناع الغيرى العدم المقابل له فان قلت فعلى ما ذكرت من جواز العلاقة اللزومية بين الممكن والممتنع بالوجه الذى ذكرت كيف يصح استعمال نفى هذا الجواز فى القياس الخلفى حيث يثبت به استحالة شئ لاستلزام وقوعه ممتنعا بالذات فيتشكك لما جاز استلزام الممكن لذاته ممتنعا لذاته فلا يتم الا بسند لا لجواز كون البعد الغير المتناهى مثلا ممكنا مع استلزام وقوعه محالا بالذات هو كون غير المتناهى محصورا بين حاصرين قلنا هذا الاشكال قد مضى مع جوابه والذى ندفعه به الآن هو ان الامكان المستعمل هناك هو لا ضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقق فى نفس الامر وعلم اباء اوضاع الخارج وطبيعة الكون لو قوعه ولا وقوعه والممكن الذى كلامنا فيه ههنا هو ما يكون مصداقه نفس مهية الشئ بحسب اعتبار ذاته بذاته لا بحسب الواقع فان حال المعلول الاول وسائر الابداعيات فى نفس الامر ليس الا التحصل والفعلية على ما هو مذهبهم دون الامكان وقد مر ان ظلمة امكانه مختف تحت سطوع نور القيوم تع فالممكن بهذا المعنى مستلزم للمحال الامر من حيث ذاته بل من حيث وصفه الذى هو عدمه كما انه مستلزم للواجب لا بحسب ذاته بل بحسب حاله الذى هو وجوده وما يستعمل فى قياس الخلف ان الممكن لا يستلزم المحال هو الممكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبة الذات وبينهما فرقان كما ان الامتناع الذاتى ايضا قد يعنى به ضرورة العدم بحسب نفس الذات والمهية المقدرة كما فى شريك البارى واجتماع النقيضين وقد يراد به ضرورة ذلك فى نفس الامر سواء كان مصداق تلك نفس المهية المفروضة او شئ آخر وراء مهية مستدع له مقتض اياه فى نفس الامر او علة مقتضية له بحسب طور الوجود وهيئة الكون وطباع الواقع وكذلك الضرورة الذاتية قد يراد بها ما هو بحسب مرتبة الذات فى نفسها وقد يراد اعم من هذا وهو ما يكون بحسب نفس الامر مطلقا سواء كان بحسب مرتبة الذات ايضا كذات القيوم الاحدى تع او لاجل علة مقتضية له وقد يقال للاول الدوام الازلى وللثانى الدوام الذاتى فاذن قد ثبت ان امثال الاقيسة الخلفية وكثيرا من الشرطيات الاستثنائية انما يستبين فيها بالبديهة العقلية انما يلزم من فرض وقوعه ممتنع بالذات لا يكون ممكنا فى نفس الامر بل لا ينفك عن الامتناع الذاتى سواء كان بنفسه وبماهيته ممتنعا او بواسطة سبب تام السببية لامتناعه كما يقال الجواهر البسيطة العقلية يستحيل عدمها سابقا ولاحقا والا اى وان كانت ممكنة العدم بوجه لكان عدمها بعدم علتها الفياضة لذواتها ولكانت لها مادة قابلة للوجود والعدم وكلا التاليين مستحيل بالذات كما بين فكذلك المقدم وظاهر ان الامكان المذكور فى هذا القياس ليس المقصود منه ما هو بحسب مرتبة المهية فقط اذ لو كان المراد فيه نفى امكان العدم عنها بحسب مرتبة



المهية فقط اذ لو كان المراد فيه نفي امكان العدم عنها بحسب مرتبة المهية من حيث هي يلزم عليهم كون كل جوهر عقلي واجبًا بالذات تعالى
القيوم الواحد عن ذلك علوا كبيرًا وهم متبرؤن عن هذا التصور القبيح الفضيح **وهم وازاحة** ربما قرع سمعك في بعض
المسفورات العلمية شبهة في باب اتصاف الشيء بالامكان وهو ان الموصوف بالامكان اما موجود او معدوم وهو في كل من الحالين
يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به والا اجتمع المتقابلان في موضوع واحد واذا امتنع احدهما امتنع امكان واحد منهما بالامكان الخاص
لان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر فلم يتحقق ههنا المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشيء الممكن اما مع وجود
سببه التام فيجب او مع دفعه فيمتنع فاين ممكن فتسمعهم يقولون في دفع الاول ان الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة ان اريد من الوجود والعدم
التحيث اذ يعوزه شق آخر وهو عدم اعتبار شيء منهما اذ الموصوف بالامكان هو المهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم
قبول العدم من حيثية الاتصاف بالوجود عدم قبوله من حيثية اخرى وكذلك بالعكس بل المصحح لقبول كل منهما حال المهية بحسب اطلاقها
عن القيود وان اريد بهما مجرد التوقيت قلنا انختار كلا من الشقين قوله في كل من الحالين اي الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به
قيل هذا ممنوع والمسلم هو امتناع الاتصاف بشيء مع تحقق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم
واللازم غير محذور وفي الثاني يقال ان قوله الشيء اما مع وجود سببه او مع عدم سببه الترديد فيه يحتمل ان اريد المعية بحسب حال المهية
واعتبار المراتب فيها الا ان يراد في الشق الثاني رفع المعية لا معية الرفع وان اريد المعية بحسب الوجود فصح الترديد لكن اتصاف المهية
بالامكان ليس في الوجود سواء كانت مع السبب ام لا بل في اعتبارها واخذها من حيث هي فقد ثبت ان كل ممكن وان كان محفوفا اما بالوجوبين
السابق واللاحق الذين احدهما بسبب اقتضاء العلة والاخر بحسب حاله في الواقع واما بالامتناعين للجانب المخالف السابق واللاحق
لكن لا يصادم شيء منهما ما هو حاله بحسب ماهيته من حيث هي هي هكذا قالوا والعارف البصير يعلم ان هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط المهية
بعلة الوجود وان المتصف بالوجوب السابق واللاحق انما هو وجود كل مهية امكانية لا نفسها من حيث نفسها فان حيثية الاطلاق عن الوجود
والعدم ينافي التلبس به سواء كان ناشيًا من جهة الذات او من حيثية العلة المقتضية له فالمهية الامكانية لم تخرج ولا تخرج ابدًا
بحسب نفسها من كتم البطون والاختفاء الى مجلى الظهور والشهود فهي على بطلانها وبطونها وكونها ازلا وابدًا واذا لم يتصف باصل
الوجود فعلى الطريق الاولى بساير الصفات الخارجية التي هي بعد الوجود فلم يتصف بشيء من الحالات الكمالية والصفات الوجودية
الا نفس الوجود والمهية في جميع تلك الصفات تابعة للوجود وكل نحو من انحاء الوجود يتبعه مهية خاصة من المهيات المعبر عنها عند
بعضهم بالتعين وعند بعضهم بالوجود الخاص تابعية الصورة الواقعة في المرآة للصورة المحاذية لها فكما ان العكس يوجد بوجود ذي العكس
ويتقدر بتقدره ويتشكل بتشكله ويتكيف بتكيفه ويتحرك بتحركه ويسكن بسكونه وهكذا في جميع الصفات التي يتعلق بها الرؤية كل ذلك
على طريق الحكاية والتخيل لا على طريق الاصالة والاتصاف بشيء منها بالحقيقة فكذلك حال المهية بالقياس الى الوجود وتوابعه فان المهية
نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية فظهر ما ذهب اليه المحققون من العرفاء والكاملون من الاولياء
ان العالم كله خيال في خيال قال الشيخ العارف المتاله محي الدين الاعرابي في الباب الثالث والستين من الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان
صورته في المرآة يعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة او الكبر لعظمه
ولا يقدر ان ينكر انه راى صورته ويعلم انه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله راى صورته وما راى
صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شانها فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة
لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علم بحقيقته فهو بخالقها اذن اعجز واجهل واشد
حيرة **فصل** في ابطال كون الشيء اولى له الوجود او العدم اولوية غير بالغة حد الوجوب لعلك لو تفطنت بما سبق من حال المهيات
من نفسها ومن كيفية لحوق معنى الامكان اليها لا يحتاج الى مزيد مؤنة لابطال الاولوية الذاتية سواء فسرت باقتضاء ذات الممكن رجحان
احد الطرفين بالقياس اليها رجحانا غير ضروري لا يخرج به الشيء عن حكم الامكان او يكون احد الطرفين بالقياس الى المهية اليق بالنسبة
الى الذات لياقة غير واصلة الى حد الضرورة لا من قبل مبدء خارج ولا باقتضاء وسببية ذاتية على قياس الامر في الوجوب الذاتي اليس
قد استبان من قبل ان علاقة المهية الى جاعل الوجود انما هي تبع الموجود والوجود بنفسه مفاض كما انه بنفسه مفيض بحسب اختلافه كمالا
ونقصا وقوة وضعفا والمهية في حد نفسها لا علاقة بينها وبين غيرها فالم يدخل المهية في عالم الوجود دخولا عرضيا ليست

هي في نفسها شيئا من الاشياء حتى نفسها حتى تصلح لاسناد مفهوم ما اليه الا بحسب التقديرية البحت والامكان وان كان من اعتبارات نفس المهية
قبل اتصافها بالوجود لكن ما لم يقع في دار الوجود ولم يحصل افادة وجودها من الجاعل لا يمكن الحكم عليها بانها هي او بانها ممكنة وان كان كونها
هي او كونها ممكنة من احوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها وقد علمت تقدم المهية بحسب العقل على موجوديتها تقدم الموصوف
على الصفة نفس عليها تقدم احوالها الذاتية على احوالها الوجودية واما في الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف ولا صفة متميزا كل منهما عن
صاحبه بل شيء واحد هو الوجود والموجود بما هو موجود ثم العقل بضرب من التعمل والتحليل يحكم بان بعض الموجود يقترن به معنى غير معنى
الوجود والموجود ويصف احدهما بالاخر في العقل والعين على التعاكس لان اللايق بالعقل تقدم المهية على الوجود لحصولها بكنهها فيه
وعدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر واللايق بالخارج تقدم الوجود على المهية اذ هو الواقع فيه بالذات فهو الاصل والمهية يتحد
معه اتحادا بالعرض فهي العرض بهذا المعنى اللطيف الذي قد غفل عنه الجمهور والحاصل ان الحكم على مهية ما بالامكان انما هو بحسب
فرض العقل اياها مجردة عن الوجود او مع قطع النظر عن انصباغها بنور الوجود واما باعتبار الخارج عن فرض العقل اياها كانت محفوفة بضرورتين
بضرورة وجودها الناشئة عن الجاعل التام بالعرض وليست لها بحسب ذاتها صفة من الصفات الا ضرورة ولا امكان ولا غيرهما اصلا والفرق
بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو ان العقل بحسب الفحص يحكم بان المعدوم الممكن لو انقلب من المهية التقديرية الى مهية حقيقية
مستقلة كان الامكان من اعتبارات تلك المهية بخلاف المهية التقديرية الممتنعة فانها وان صارت مهية حقيقية مستقلة بحسب الفرض
المستحيل لم ينفك طباعها عن الامتناع ولم يصلح الا اباه لا ان المعدوم بما هو معدوم موصوف بالامكان والامتناع كيف والمعدوم
ليس لشيء نعم من ابى مهية قبل جعل الوجود حتى يوضع اولوية الوجود او شيء ما من الاشياء بالقياس اليها فاما تجويز كون نفس الشيء مكون نفسه
ومقررذاته فانه مع بطلانه الذاتي فلا يتصور من البشر تجشم ذلك ما لم يكن مريض النفس فقد ثبت ان الحكم بنفي الاولوية الذاتية بعد التثبت على
ما قررناه من حال المهية بشرط سلامة الفطرة مستغن عن البيان وللاشارة الى مثل هذا قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في مختصر له
ليس يقبض الحكم لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب لزم اما ايجاد الشيء نفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه وهو افحش وتوضيحه
ان الاولوية الناشية عن الذاتيات اما ان علة موجبة للوقوع فيكون الشيء علة نفسه واما ان يقع الشيء لا بمقتض وموجب ولا باقتضاء وايجاب
من الذات وهو صحيح العدم لعدم خروجه عن حد الامكان الذاتي بكونه ذا رجحان احد الطرفين ثم وليس يصلح لعلية العدم الا عدم علة الوجود
وليس هناك علة للوجود فاذن يكون الشيء بنفسه صحيح العدم ثم على تقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متصفا بالوجود وليس عينه فذاته كما
انها مبدء رجحان الاتصاف بالوجود كانت علة الاتصاف بالوجود اذ لا نعني بالعلة الا ما به يترجح المعلول به ومع كونه علة لاتصاف نفسه بالوجود
يجوز عدمه لعدم بلوغه حد الوجوب فاذن قد صار العدم جائز الوقوع لا بمرجح بل مع بقاء مرجح الوجود وهذه محض السفسطة وحيث ان هذا
البحث انما الحاجة اليه قبل اثبات الصانع وقبل ثبوت نفس الامر مط فليس لقائل ان يقول لعل شيئا من المهيات في وجوده العلمي اي في وجوده
في علم الباري تع او ارتسامه في بعض الاذهان العالية يقتضي رجحان وجوده الخارجي على ان الكلام في الوجود الذهني ومرتبة اتصاف المهية
به بعينه كالكلام في الوجود الخارجي في ان المهية لا توجد به الا بجعل جاعل الوجود لعدم كون المهية مهية الا مع الوجود ثم مع عزل النظر
عن استحالة الاولوية يقال لو كفت في صيرورة المهية موجودة يلزم كون الشيء الواحد مفيدا لوجود نفسه ومستفيدا عنه فيلزم تقدمه
بوجوده على وجوده هداك وان تستعين بعد انارة الحق فيكون من كوة الملكوت على قلبك باذن الله ما يلمع من بعض الانظار الجزئية
في طريق البحث وهو ما ذكره الخطيب الرازي في شرحه لعيون الحكمة واستحسنه الاخرون من ان ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية
الطرف الاخر للتضايف الواقع بينهما ومعيته للمتضايفين في درجة التحقق ومرجوحية الطرف الاخر يستلزم امتناعه لاستحالة ترجيح المرجح
وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح فما فرض غير منته الى حد الوجوب فهو منته اليه فظهر الخلف وبعبارة اخرى انه اذا كان اقتضاء رجحان طرف
بعينه على سبيل الاولوية كان استدعاء مرجوحية الطرف المقابل ايضا على سبيل الاولوية لمكان التضايف والمرجوحية المستلزم لامتناع
الوقوع انما هي المرجوحية الوجوبية لا ما هي على سبيل الاولوية فلذلك ثبوتها على هذا الوجه لا يطرد الطرف الاخر اي راجحية الطرف
المرجوح به بل بنحو الالية وبالجملة فحال مرجوحية الطرف المرجوح كحال نفس ذلك الطرف وحال راجحيته كحال نفس الطرف المقابل له
فكما ان الوجود يترجح على سبيل الاولوية والرجحان فكذلك اولوية الاولوية وكما ان العدم مرجوح على سبيل الاولوية والرجحان فكذلك
راجحية المرجوحية على نهج الرجحان وهكذا في الطرفين وكما ان راجحية طرف على سبيل الرجحان يستدعي مرجوحية الطرف الاخر

على سبيل الرجحان فكذلك مرجوحية الطرف الاخر كذلك لا يقتضي الاسبب وقوعه على سبيل الرجحان فكيف يقتضي الامتناع ثم لو فرض تسليم ذلك فمن المستبين ان مرجوحية الطرف المرجوح انما يستدعي امتناعه بالنظر الى الذات مع تقييدها بتلك المرجوحية اعنى الذات المحيثة بالحيثية المذكورة لا الذات بما هي هي وهذا امتناع وصفي فيكون بالغير ولا يستدعي الا وجوب الطرف الراجح كذلك اى بالغير لا بالذات فليس فيه خرق الفرض والامتناع بالوصف الذي هو ممكن الانفكاك يكون ممكن الانفكاك فكيف ظنك بالوجوب الذي بازاء هذا الامتناع وبهذا ينهدم سائر الاساسات التي ذكروها في هذا المطلب وقلما يسلم في الوجوه المذكورة من هذا الايراد **اوهام وجزافات** من الناس من جوز كون بعض الممكنات مما وجوده اولى من عدمه بالنظر الى ذاته لا على وجه يخرج عن حد الافتقار الى الغير ويسد به اثبات الصانع له لكونه مع ذلك في حدود الامكان بل على وجه يستدعي اكثرية وقوع وجوده بايجاب العلة وافاضة الجاعل او اشد وجودا او اقل شرطا للوقوع وبعض آخر بالعكس مما ذكر ومنهم من ظن هذه الاولوية في طرف العدم فقط بالقياس الى طائفة من الممكنات بخصوصها ومنهم من ظنها بالقياس الى الجميع لكون العدم اسهل وقوعا والمقولون بهذه الاقاويل كانوا من المنتسبين الى الفلسفة فيما قدم من الزمان قبل تصحيح الحكمة واكمالها وعند طائفة من اهل الكلام كل ما هو الواقع من الطرفين فهو اولى لمنعهم تحقق الوجوب فيما سوى الواجب وان كان بالغير وربما توهم متوهم ان الموجودات السيالة كالاصوات والازمنة والحركات لا شك ان العدم اولى بها والا لجاز بقاؤها وصح الوجود ايضا عليها والا لما وجدت اصلا واذا جازت الاولوية في جانب العدم فليكن في جانب الوجود اولى وان العلة قد توجد ثم يتوقف اقتضاؤها معلولها على تحقق شرط او انضمام داع او انتفاء مانع ولا شبهة في ان تلك العلة الاولى بها ايجاب المعلول والا لم يتميز علة شيء عن غيرها في العلية فاذن تلك العلة قبل تاثيرها وايجابها يصح عليها الاقتضاء واللااقتضاء جميعا مع كون الايجاب اولى بها من عدمه فليكن الوجود ايضا بالنسبة الى مهية ما من هذا القبيل فيكون ذلك الوجود اكثريا لا دائميا كما في ذلك الايجاب كما ترى من العلل ما يكون تاثيرها اكثريا لا دائميا كطبيعة الارض في اقتضائها الهبوط مع ما قد يمنع عنه عند ما يرمى الى العلو قسرا وكلا القولين زيف واختلاف ففي الاول اشتباه بين قوة الوجود وضعفه وبين اولويته ولا اولويته بالقياس الى المهية وقد مر ان لكل شيء درجة من الوجود لا يتعداها وبعض الاشياء حظه من الوجود آكد وبعضها بخلافه كالحركة ونظائرها لا ان الوجود اولى بها من العدم او بالعكس فاستقرار الاجزاء وبقاؤها ليس نحو وجود الموجود الغير القار بل يمتنع ثبوته له وكلامنا في مطلق الوجود الممكن لمهية ما فان ما بالقياس اليه يعتبر طباع الامكان الذاتي انما هو مطلق الوجود ومطلق العدم فامتناع نحو خاص منهما لا يخرج الشيء عن الامكان الذاتي المستلزم لتساوي نسبة طبيعتي الوجود والعدم الى ذلك الشيء وكل من الاستمرار وعدمه متساويا النسبة بالقياس الى ذات كل امر غير قار وتخصيص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج الى مرجح خارج من غير اولوية احدهما بحسب المهية من الآخر فمهية الحركة واشباهها من الطبايع الغير القارة اذا قيست الى وجودها التجددي وعدمها كان لها مجرد القابلية البحتة من غير استدعاء طرف بعينه البتة ولا رجحانا وانما يتخصص الوجود والعدم بايجاب العلة التامة او لا ايجابها واذا قيست الى الوجود الاجتماعي للاجزاء التحليلية لها كان نسبتها بالقياس الى هذا النحو من الوجود الامتناع البتي بلا شوب صحة وجواز عقلي وقد مر ان امتناع نحو من الكون لا ينافي الامكان الذاتي مط وفي الثاني وقع الغلط بحسب اخذ ما ليس بعلة علة فان الفاعل قبل شرائط ايجابه ليس بفاعل وموجب اصلا ومع الشرائط موجب بتة واما القرب والبعد من الوقوع لاجل قلة الشرائط وكثرتها فذلك لا يقتضي اختلاف حال في مهية الممكن بالقياس الى طبيعتي الوجود والعدم بل انما يختلف بذلك الامكان بمعنى آخر اعني الاستعداد القابل للشدة والضعف الذي هو من الكيفيات الخارجية لا الامكان الذاتي الذي هو اعتبار عقلي وللمسترشد ان يجمع بالاصول المعطاة اياه التهوسيات التي وقعت من طائفة متجادلين في هذا المقام لا فائدة في ايرادها وردها الا تضييع الوقت بلا غرض وتفويت نقد العمر بلا عوض **فصل** في ان علة الحاجة الى العلة هي الامكان في المهيات والقصور في الوجودات ان قوما من الجدليين المتسمين باهل النظر واولياء التميز العادين عن كسوة العلم والتحصيل كان امرهم فرطا وتجشموا في انكارهم سبيل الحق شططا وتفرقوا في سلوك الباطل فرقا فمنهم من زعم ان الحدوث وحده علة الحاجة الى العلة ومنهم من جعله شطرا داخلا فيما هو العلة ومنهم من جعله شرطا للعلة والعلة هي الامكان ومنهم من بناهب للجدال بالقدح في ضرورة الحكم الفطري المركوز في نفوس الصبيان بل المفطور في طباع البهيمة من الحيوان الموجب لتنفره عن صوت الخشب والعيدان والصوت والصولجان وكلامهم كله غير قابل الا لتضييع العمر بالتهجين وتعطيل النفس بالتوهين لكن نفوس الناس وجمهور المتعلمين متوجهة

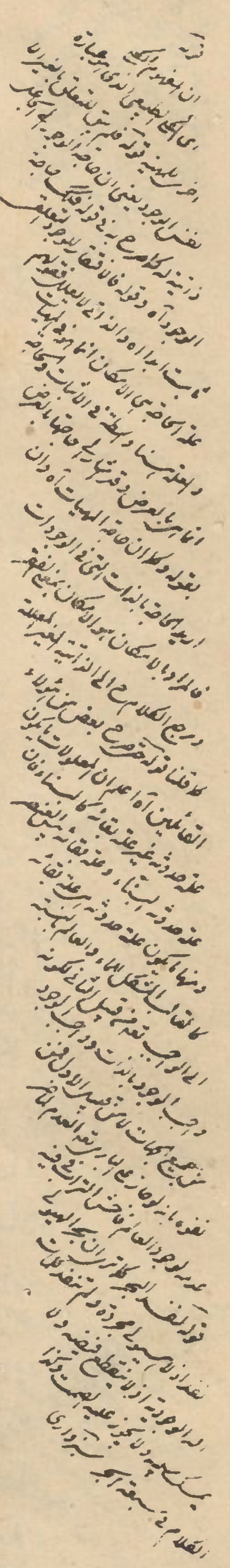
بحوه طابعة اليه فنقول ليس وجوب صفة ما وامتناعها بالقياس الى الذات يعنيان الذات عن الافتقار الى الغير ويحيلان استنادها اليه بحسب تلك الصفة فلو فرض كون الحدوث ماخوذا فى علة الحاجة شرطا كان او شطرا انما يعتبر ويوخذ فيما هو ممكن للذات لا واجب او ممتنع فقد رجع الامر اخيرا الى الامكان وحده وهو الخلف وتبيل آخر الحدوث كيفية نسبة الوجود المتاخرة عنها المتاخرة عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن الامكان فاذا كان الحدوث هو علة الحاجة باحد الوجهين كان سابقا على نفسه بدرجات وليس لاحدان يعارض بمثله على نفى علية الامكان من جهة انه كيفية نسبة الوجود لان الامكان حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود الى المهية بحسب الذات فى لحاظ العقل وليس مما يعرض فى الواقع لنسبة خارجية فانما يلزم تاخره عن مفهومى الوجود والمهية بحسب اخذهما من حيث هى لا عن فعلية النسبة فى ظرف الوجود واما الحدوث فهو وصف الشئ بحسب حال الخارج بالفعل ولا يوصف به المهية ولا الوجود الا حين الموجودية لا فى نفسها ولا ريب فى تاخره عن الجعل والايجاد واما قول من ينكر بداهة القضية المفطورة بانا عرضنا قولكم لما استويا بالنسبة الى الذات فى دفع الضرورة عنهما فامتنع الترجيح الا بمنفصل على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الاخيرة فوق الاولى فى القوة والظهور والتفاوت انما يستقيم اذ انطرق الاحتمال بوجه ما الى الاولى بالنسبة الى الاخيرة وقيام احتمال النقيض ينقض اليقين التام فالظلم فيه ظاهر اذ لم يعلم ان التفارت فى الفطريات كثيرا ما يكون بحسب التفاوت فى طرفى الحكم والحكم فى نفسه مما لا يتفاوت على ان الحكم الفطرى والحدسى كالاقتناصى مما يجوز فيه التفاوت بالقياس الى الاذهان والازمنة وخصوصيات المفهومات والعقود لتفاوت النفوس فى استعداداتها الاولية غريزية واستعداداتها الثانوية كسبية فالسلائق العقلية فى ادراك نظم الحقايق وتاليفها وتباينها وزان السلائق الحسية السمعية فى وزن الالفاظ وتاليف الاصوات وجهة الوحدة فى العقليات كجهة الوحدة فى السمعيات والتخالف كالتخالف وكان من سلمت ذائقة عقله من القصور والاختلال او من الامراض النفسانية والاعتلال الحاصل من مباشرة الجدال والمناقشة فى القيل والقال لم يرتب فى استحالة رجحان الشئ على مثله من كل جهة الا بمنفصل ومن استحل ترجيح الشئ بلا مرجح يوشك ان يسلك بسبيل الخروج عن الفطرة البشرية لجبانة ذاتية وقعت من سوء قابليتها الاصلية وعصبية جبلية افترقت ذاته الخبيثة فى القرية الظالمة اهلها والمدينة الفاسقة السفلية **ظلمات وهمية** المستحلون ترجيح احد المتساويين بلا سبب تشعبوا فى القول ففرقة قالت ان الله سبحانه خلق العالم فى وقت بعينه دون سائر الاوقات من دون مخصص يخصص به ذلك الوقت وفرقة زعمت ان الله سبحانه خصص الافعال باحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير ان يكون فى طبايع الافعال ما يقتضى تلك الاحكام وكذلك الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه والجائع المخير بين رغيفين متساويين كل يخصص احدهما بالاختيار من غير مرجح وفرقة يقول ما يخص من الاحكام والاحوال باحد المتماثلين دون الاخر غير معلل بشئ لانه باى شئ علل فسد وفرقة يقول الذوات متساوية باسرها فى الذاتية مع اختصاص بعضها دون بعض بصفة معينة دون ساير الصفات فهذه متشبثاتهم فى الجدال ولو تنبهوا قليلا من الغفلة وتيقظوا من رقدة الجهالة لتفطنوا ان الله فى خلق الكائنات اسبابا غائبة عن شعوراذهاننا محجوبة عن اعين بصائرنا وان الجهل بالشئ لا يستلزم نفيه وفى كل من الامثلة الجزئية التى تمسكوا بها فى مجاز فانهم ينفى الاولوية فى رجحان احد المتماثلين من طريقى الهارب وقدحى العطشان ورغيفى الجايع مرجحات خفية مجهولة للمستوطنين فى عالم الاتفاقات فانما لهم الجهل بالاولوية لا نفى الاولوية واقلها الاتصالات الكوكبية والاوضاع الفلكية والهيئات الاستعدادية فضلا عن الاسباب القصوى التى بها قدر الله سبحانه الامور وقضى من صور الاشياء السابقة فى علمه الاعلى على الوجه الاتم الاولى واما الذى نسب الى انباذقلس الحكيم وانه قائل بالبخت والاتفاق فالظاهر ان كلامه مرموز على ما هو عادته وعادة غيره من القدماء حيث كتموا اسرارهم الربوبية بالرموز والتجوزات وقد وجه كلامه بعض العلماء بانه انما انكر العلة الغائية فى فعل واجب الوجود بالذات لا غير اذ هو معترف بان ما لم يجب لم يوجد بل قد سمى هو وغيره الامور اللاحقة بالمهيات لا لذاتها بل لغيرها اتفاقية وح يصح ان يق ان وجود العالم اتفاقى لا بمعنى انه يصير موجودا بنفسه كلا او بفعله البارى جزافا بل ان وجوده ليس لاحقا به من ذاته بل هو من غيره ويقرب من هذا ما خطر ببالى فى توجيه كلامه وهو ان مهيات الممكنات لما علمت من طريقتنا انها فى الموجودية ظلال وعكوس للوجودات وانما تعلق الجعل والابداع فى الحقيقة بوجود كل مهية لا بنفس تلك المهية وكذا علته الغائية انما تثبت لانحاء الوجودات دون المهيات فمهية العالم انما تحققت بلا غاية وفاعل لها بالذات بل وجوده يحتاج اليهما بالحقيقة فعبر الرجل عن هذا المعنى بان كون العالم اتفاقى اى هو واقع بالعرض نظيره الجهات التى ضمنت الى المعلول الاول البسيط عندهم وصح بها صدور الكثرة عنه اذ لا ريب لاحد ان الصادر

١

عن الواجب بالذات على رأيهم احدى تلك الجهات كوجود المعلول وغير ذلك كالمهية والامكان والوجوب بالغير انما صدر بالعرض بلا سبب ذاتي والا لزم اما صدور الكثير عن الامر الوحداني او التركيب في الموجود الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا عظيما وبالجملة القدماء لهم الغاز ورموز واكثر من جاء بعدهم رد على ظواهر كلامهم ورموزهم اما بجهله او غفلة عن مقاصدهم او لفرط حبه لرياسة الخلق في هذه المواد الفانية وطائفة من تاخر عنهم اغتروا بظاهر اقاويلهم واعتقدوها تقليدا لا لاجل اعتقادهم بالقائل وصرحوا القول بالاتفاق وضلوا ضلالا بعيدا ولم يعلموا ان المتبع هو البرهان او الكشف وان الحقايق لا يمكن فهمها عن مجرد الالفاظ فان الاصطلاحات وطبايع اللغات مختلفة **عقود وانحلالات** ان للقائلين بالاتفاق متمسكات الاول ان وجود الاشياء لو كان بتاثير العلة فيها لكان تاثيرها اما حال وجود الاثر او حال عدمه والاول تحصيل الحاصل والثاني جمع بين المتناقضين واعلم يكون بالفرق بين اخذ الاثر في زمان الحصول وبين اخذه بشرط الحصول فالحصول في الاول ظرف وفي الثاني سبب وشرط ولا استحالة في الاول بل هو بعينه شان المؤثر بما هو مؤثر مع اثره فان كل علة مؤثرة فهي مع معلولها زمانا او ما في حكمه من غير انفكاك احدهما عن الآخر في الوجود وكل علة فانها تؤثر في معلولها في وقت الحصول لكن من حيث هو هو لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور الاول ولا بما ليس بحاصل حتى يلزم المحذور الثاني والحاصل ان تاثير العلة في حال حصول الحاصل بنفس ذلك التاثير وذلك تحصيل للحاصل بنفس ذلك التحصيل لا بتحصيل غيره وهذا غير مستحيل وبوجه آخر ان اريد بحال الحصول المعية الوجودية بين المؤثر والاثر نختار ان التاثير في حال وجود الاثر وان اريد المعية الذاتية العقلية بينهما نختار ان التاثير ليس في حال وجوده ولا في حال عدمه ولا يلزم شيء من المحذورين اذ تاثير العلة حال الوجود في مهية المعلول من حيث هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والمهية من تلك الحيثية ليست بينها وبين العلة مقارنة ذاتية لزومية واما المهية الموجودة او المعدومة فهي متاخرة عن مرتبة وجود العلة او عدمها ومقارنة لها بحسب الحصول في الواقع فتدبر فيه وللجدليين مسلك آخر وهو ان تاثير العلة في حال حدوث الاثر وهو غير حال الوجود وحال العدم وربما زاد بعضهم غباوة ومنع وجوب المقارنة بين العلة والمعلول ومثلوه بالصوت لانه يوجد في الآن الثاني ويصدر من ذي الصوت في الآن السابق عليه الثاني ان التاثير اما في المهية او في الوجود او في اتصافها به والاول ممتنع لان ما يتعلق بالغير يلزمه عدمه من عدم الغير وسلب المهية عن نفسها محال والثاني يستلزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التاثير فان ظن انه لا يلزم ان يكون الانسان مثلا مع كونه انسانا يصير موصوفا بانه ليس بانسان بل انما ينتفي الانسان ولا يبقى دفع بان نفي الانسان قضية ولا بد من تقرر موضوعها حال الحكم فيكون النافي هو الثابت فيكون الشيء ثابتا ومنفيا منفردا وغير منفرد وكذا الكلام في الوجود ابراد او دفعا والثالث غير صحيح لكون الاتصاف امرا ذهنيا اعتباريا لا يجوز ان يكون اول الصوادر بالذات ومع ذلك ثبوته لكونه من النسب بعد ثبوت الطرفين على ان الاتصاف ايضا مهية فيعود السؤال بان اثر الجاعل نفس الاتصاف او وجوده او الاتصاف بالاتصاف بالوجود وكذا الكلام في الاتصاف بالاتصاف حتى يتسلسل الامر الى لا نهاية ويزاح في المشهور بان الجعل يتعلق بنفس الانسان ويترتب عليه الوجود والاتصاف به لكونهما اعتباريين مصداقهما نفس المهية الصادرة عن الجاعل والانسان وان لم يكن انسانا بتاثير الغير لكن نفس مهية الانسان بالغير بمعنى ان مجرد ذاته البسيطة اثر العلة لا الحالة التركيبية بينها وبينها او بينها وبين غيرها كقولنا الانسان انسان او الانسان موجود فالانسان انسان بذاته لكن نفسه من غيره وبين المعنيين فرق واضح فاذا فرض الانسان على الوجه البسيط وجب انسانيته بسبب الفرض وجوبا مترتبا على الفرض فيمتنع تاثير المؤثر فيه لان وجوب الشيء ينافي احتياجه الى الغير فيما وجب لذاته ولاستحالة جعل ما فرض مجعولا اما قبل فرض الانسان نفسه فيمكن ان يجعل المؤثر نفس الانسان ولك ان تقول يجب نفس الانسان واردت به الوجوب السابق وقد ثبت الفرق بين الوجوبين السابق واللاحق في ميزان المعقولات وكثيرا ما يقع الغلط في هذا من جهة الاشتراك اللفظي ومن جهة وضع ما ليس بعلة علة فان كون الانسان واجبا من العلة لا يوجب كونه واجبا في نفسه وكذا كونه مفتقرا الى العلة لا يستلزم كونه اياه مفتقرا اليها فكون نفس الانسان من الغير لا يدل على عدم كون الانسان انسانا عند ارتفاع الغير وانما يدل عليه كون كون الانسان انسانا من الغير وكذا الكلام في كون نفس الوجود مجعولا كما اخترناه الا ان المتاخرين عن آخرهم اختاروا مجعولية نفس المهية وسيرد عليك في هذا المقام ما بلغ اليه قسطنا من علم المكاشفة ومعدن الاسرار والمشهور من المشائين اختيار الشق الثالث اي كون تاثير المؤثر في موصوفية المهية بالوجود فقد وجهوا كلامهم بان مقصودهم ان اثر الجاعل امر مجمل يحلله العقل الى موصوف وصفة واتصاف لذلك الموصوف بتلك الصفة فاثر الجاعل في الانسان

مثلا هو مصداق قولنا الانسان موجود وليس اثره بالذات مهية الانسان وحدها ولا وجوده وحده بل الامر التركيبي المعبر عنه باتصاف المهية بالوجود والاتصاف بالوجود وان كان امرا عقليا لكنه من الاعتبارات المطابقة للواقع فيجب ارتباطها الى سبب وراء اعتبار العقل اياها هو نفس سبب المهية وقد ظهر مما ذكرنا ان التقسيم المذكور منفسخ الضبط لان الموصوفية المترتبة على تاثير الفاعل يمكن ان يوخذ على انها معنى غير مستقل في التصور بل هي مرآة ملاحظة الطرفين والمعاني الارتباطية من حيث انها ارتباطية لا يمكن ان يتعلق بها التفات الذهن اليها واستقلالها في التصور كما اشرنا اليه واما اذا استونف الالتفات اليها بان انفسخت عما هي عليها من كونها آلة الارتباط وصارت امرا معقولا في نفسه مباين الذات للطرفين فكانت كسائر المهيات في ان تعلقها بالجاعل بماذا وتاثير الجاعل فيها بحسب اية حيثية تكون من الامور المحتملة المذكورة **فصل** في كيفية احتياج عدم الممكن الى السبب ربما يتشكك فيقال ان رجحان عدم الممكن على وجوده لو كان لسبب لكان في العدم تاثير لكن العدم بطلان صرف يمنع استناده الى الشيء ثم قولكم عدم الممكن يستند الى عدم علة وجوده يستدعي التمايز بين الاعدام وكونها هويات متعددة بعضها علة وبعضها معلول بحيث لا تمايز ولا اولوية فلا علية ولا معلولية فيزاح بان عدم الممكن ليس نفيا محضا بمعنى ان العقل يتصور مهية الممكن ويضاف اليها معنى الوجود والعدم ويجدها بحسب ذاتها خالية عن التحصيل واللاتحصيل سواء كانا بحسب الذهن او بحسب الخارج فيحكم بانها في انضمام كل من المعنيين اليها تحتاج الى امر آخر وكما ان معنى تاثير العلة في وجود مهية ما ليس ان تودع في المهية شيئا تكون هي حاملة له في الحقيقة او متصفة به في الواقع بل بان تبدع امرا هو المسمى بالوجود ثم هو بنفسه ذو مهية من غير تاثير والمهية منصبغة بصبغ الوجود مستضيئة بضوئه ما دام الوجود على ما علمت من مسلكنا فكذلك معنى تاثيرها في عدم المهية ليس الا ان تبدع امرا يتحد بالمهية نوعا من الاتحاد اي بالعرض نعم للعقل ان يتصور مهية الممكن ويضيف اليها شيئا من مفهومي العدم والوجود بسبب تصور وجود العلة او عدمها من جهة علمه بالاسباب المسمى بالبرهان اللمي او بسبب ملاحظة وجدان الآثار المترتبة على الشيء الدالة على وجوده او عدمها الدالة على عدمه كما في البرهان المسمى بالان فعلم ان مرجح العدم كمرجح الوجود ليس الا ما له حظ من الوجود لا ذات العدم بما هو عدم الا ان مرجح طرف الوجود يجب ان يكون بنفسه امرا متقررا حاصلا بدون الفرض والاعتبار واما مرجح العدم والبطلان فلا يكون الا معقولا مجردا من غير تقرر خارجا عن الملاحظة العقلية فعدم العلة وان كان نفيا محضا في طرف العدم الا ان له حظا من الثبوت بحسب ملاحظة العقل وذلك يكفي في الترجيح العقلي والحكم باستتباعه لعدم المعلول ذهنا وخارجا كل واحد منهما بوجه غير الآخر فان استتباع عدم العلة عدم المعلول في الخارج هو كونهما بما هما كذلك باطلين بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه اصلا الا عن هذا الوجه السلبي واما استتباع عدمها عدمه في الذهن فهو كون تصور عدم العلة والحكم به عليها يوجب تصور عدم المعلول والحكم به عليه وفي تصور عدم المعلول بمجرد تصور عدم العلة من دون ترتب الحكم بعدمها على الحكم بعدمه وبالجملة الامتياز بين الاعدام بحسب مفهوماتها العقلية وصورها الذهنية بوجه من الوجوه يكفي في كون بعضها مرجحا للآخر انما الممتنع الامتياز بين الاعدام بما هي اعدام وذلك لم يلزم هيهنا

خلاصة اجمالية ان للمهيات الامكانية والاعيان المتقررة حالات عقلية واعتبارات سابقة على وجودها في الواقع مستندة في لحاظ العقل بعضها الى بعض من غير ان يكون في الخارج بازائها شيء وليس في الخارج عندنا امر سوى الوجود ثم العقل يتصور المهية متحدة به ويجد المهية بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود ويجدها بحسب نفسها معراة عن الوجود والعدم خالية عن ضروريتهما ولاضروريتهما بالمعنى العدولي ايضا فيحكم بحاجتها في شيء من الامرين الى مرجح غير ذاتها هو موجب لها فنعلم من ذلك ان الشيء اي المهية امكنت فاحتاجت فاوجبت فوجبت فاوجدت فوجدت وهذا لا ينافي كون الوجود اول الصوادر واصلها لان الموضوع في هذا الحكم الوجود وفيما ذكر المنظور اليه حال المهية بقياسها الى وجودها والى جاعل وجودها وهذا كما يقال ان الشيء كثيرا ما يتاخر بحسب وجوده الرابطي عن الذي يتقدم عليه بحسب وجوده في نفسه وكما يثبت في العلم الطبيعي وجود مبدء الحركة بعد اثبات الحركة ووجود المحرك الغير المتحرك اللامتناهي القوة والقدرة بعد اثبات الحركة الدورية وذلك لان حال الجسم في نفس هيئة المتغيرة متقدمة على حال كونه ذا مبدء محرك غير متناهي القوة واجب بالذات مع كون الواجب بالذات بحسب ذاته نعم متقدما على جميع الاشياء فلا تناقض ايضا بين كون الوجود متقدما في نفسه على المهية وكونها متاخرا عنها وعن مراتبها السابقة بحسب تعلقها وارتباطها به **تبصرة تذكرية** قد لوحنا اليك وسنوضح لك



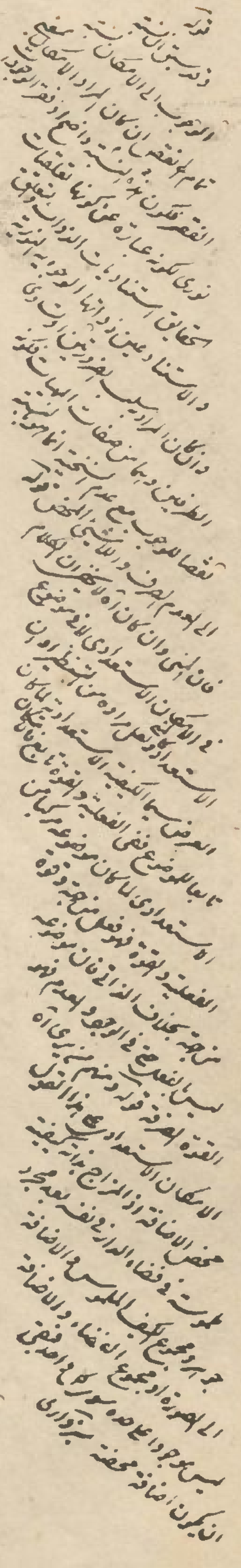
بيانه ان المفهوم الكلي ذاتيا كان او عرضيا ليس اثر الجاعل القيوم الموجود بالذات فاحكم بان المنسوب بالذات الى العلة ليس الا نفس الوجود بذاته
سواء كان متصفا بالحدوث او بالبقاء بل الوجود الباقي اشد حاجة في التعلق بالغير من الوجود الحادث اذا كانا فاقرين وانت اذا حللت معنى
الوجود الحادث الى عدم سابق و وجود علمت ان العدم ليس مستندا بالذات الى علة موجودة وكون الوجود بعد العدم من لوازم هوية ذلك
الوجود فلم يبق للتعلق بالغير الا نفس الوجود مع قطع النظر عما يلزمه فليس للفاعل صنع فيما سوى الوجود ثم بعض من الوجود بنفسه يوصف
بالحدوث بلا مقتض غيره او اقتضاء من ذاته كما ان الجسم في وجوده متعلق بالعلة ثم هو بنفسه موصوف بلزوم التناهي مطلقا وكما ان حاجة
الماهيات الى علة وجودها من حيث انها في ذاتها متساوية النسبة الى الوجود والعدم والمستفاد لها من العلة وصف الوجود واما وصف
كونها او كون وجودها بعد البطلان سواء كان بالذات او بالزمان فامر ضروري غير مفتقر الى العلة فكذلك حاجة الوجود الى العلة وتقومه
بها من حيث كونه بذاته وهويته وجودا ضعيفا تعلقيا ظليا والمستفاد من العلة نفسه الضعيفة لا كونه متصفا بالحدوث او القدم
ويلائم هذا ما وجد في كلام متأخري العلماء ان الذات المستفادة من الغير وكونها متعلقة بالغير مقوم لها كما ان الاستغناء عن الغير
مقوم لواجب الوجود لذاته فالذات التي هي من تلقاء الغير فاقتها الى الغير مقوم لها فلا يسوغ ان يستمر الذات المفتقرة ذاتا مستغنية
كما لا يجوز ان يتسرمد المستغني عن جميع الاشياء مفتقرا والا فقد انقلب الحقايق عما هي عليه وهذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا
من كون استناد الممكن الى الجاعل من جهة وجوده الذي يتقوم بوجود فاعله لا من جهة مهيته فنفس الوجود مرتبط الى الفاعل وارتباطه الى
الفاعل مقوم له اي لا يتصور بدونه والا لم يكن الوجود هذا الوجود كما ان الوجود الغير المتعلق بشيء هو بنفسه كذلك فلو عرض له التعلق بالغير
لم يكن الوجود ذلك الوجود فالافتقار للوجود التعلقي ثابت ابدا حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعا فحاجته في البقاء كحاجته
في الحدوث بلا تفاوت لا بمعنى ان كونه بعد العدم اثر الفاعل او كونه بعد كون سابق اثره بل هما لازمان لنفس الوجود بلا جعل وتاثير كما مر
انما المجعول واثر الجاعل نفس الوجود لا تصييره ذا اللوازم التي من جملتها كونه غير ازلي فليس للحق الا افاضة نور الوجود على الاشياء وادامتها
وحفظها وابقاء ما يحتمل البقاء قدر ما يحتمل ويسع له بحسب هويته واما النقايص والقصورات فهي لها من ذاتها مثال ذلك على وجه
بعيد فيضان نور الشمس على الاجسام المقابلة بلا منع وبخل فلو حجب بعض الاجسام عن ورود شعاعها عليه لكان من جهته فالذات
الاحدية لا تزال تضيء هياكل الممكنات وتخرجها من ظلمة ليلة العدم الى نور نهار الوجود بحيث لو فرض الوهم انه تعالى يمسك عنها افاضة
الوجود لحظة لعادت الى ظلمة ذاتها الازلية فسبحان القوي القدير الحكيم الذي يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما
من احد من بعده وما اشد سخافة وهم من يرى ان حاجة العالم الى قيوم السموات والارض ومن فيهما وما عليهما في حال الحدوث لا في حال
البقاء حتى صرح بعض من هؤلاء القائلين بهذا القول جهلا وعنادا ان الباري لو جاز عليه العدم لما ضر عدمه وجود العالم بعده لتحقق حدوثه
باحداثه وهذا غاية الجهل والفساد في الاعتقاد على ان كل علة ذاتية فهي مع معلولها وجودا ودواما كما سنذكره في مباحث العلة و
المعلول ومن الشواهد في ذلك حرارة النار الفائضة من جوهرها اعني صورتها على ما حولها من الاجسام التسخين وهكذا يفيض من الماء
الرطوبة والبلل على الاجسام المجاورة له والرطوبة جوهرية وذاتية للماء كما ان الحرارة للنار كذلك وهكذا يفيض من الشمس النور والضياء
على الاجرام الكوكبية والعنصرية لان النور جوهري للشمس والفعل الذاتي لا يتبدل وكذلك يفيض الحيوة من النفس على البدن اذ الحيوة جوهرية
لها وصورة مقومة لذاتها فلا يزال ينشأ منها الحيوة على البدن الذي هو جسم ميت في ذاته حي بالنفس ما دام صلوحه لافاضة الحيوة عليه من النفس
باقيا فاذا فسد صلوحه لقبول الحيوة تخلت لخراب البدن او تخلت وكذلك نسبة كل علة ذاتية مع معلولها ومجيء ان نسبة الايجاد الى
المؤلف والمركب كالبناء للبيت والخياط للثوب مغالطة نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واخذ ما ليس بعلة علة و
الباري اجل من ان يكون فعله مجرد التاليف والتركيب كما زعموه بل فعله الصنع والابداع وانشاء الوجود والكون وليس الابداع والانشاء
تركيبا ولا تاليفا بل تاسيس واخراج من العدم الى الوجود والمثال في الامرين المذكورين يوجه كلام المتكلم وكتابة الكاتب فان احدهما يشبه
الايجاد والاخر يشبه التركيب فلاجل هذا يبطل الاول بالامساك دون الثاني فانه اذا سكت المتكلم بطل الكلام واذا سكن الكاتب لا يبطل
المكتوب فوجود العالم عن الباري جل مجده كوجود الكلام عن المتكلم فالوجودات العقلية والنفسية والانيات الروحية والجسمية كلها
كلمات الله التي لا تنفد ولو كان بحر الهيولى العنصرية مدادا لكلمات رب الوجودية لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربه الوجودية ولو جئنا
بمثله مددا من ابحر الهيولانيات الفلكية تثنية لقوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت

كلمات الله

كلمات الله ان الله عزيز حكيم **فصل** في ان الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد لما تبين ان كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد وما لم يترجح عدمه كذلك لم ينعدم فلا بد له في رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه فالآن نقول ان ذلك السبب ما لم يبلغ ترجيحه الى حد الوجوب لم يكن السبب المرجح مرجحا فالاولوية الخارجة الغير الواصلة الى حد الوجوب بسبب الغير غير كافية كما ظنه اكثر المتكلمين فما دام الممكن في حدود الامكان لم يتحقق وجوده اليس اذا لم يصل الى حد الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده ويجوز عدمه فلا يتعين بعد التخصيص باحدهما دون الآخر فيعود طلب المخصص والمرجح جذعا والاولوية مستوية النسبة الى الجانبين فيحتاج المعلول راسا الى ضم شيء آخر ثابت مع العلة والاولوية ثم مع انضمامه لو لم يحصل الوجوب بل كان بحسبه جواز الطرفين فلم يقف الحاجة الى المرجح لاحدهما وهكذا حتى ينتهي الامر الى مرجحات واولويات غير متناهية ولا يكون مع ذلك قد حصل تعين لاحد الطرفين اذ كل مرتبة فرضت من المراتب الغير المتناهية يأتي استواء نسبة الاولوية المتحققة فيها الغير الموجبة الى الجانبين بحاله مع فرض حصول ما فرض سببا مرجحا فاستواء نسبة هذه الاولوية الى طرفي الفعلية واللافعلية مع تحقق تلك الاسباب الغير المتناهية باق على شانه من دون ان يفيد تعينا لاحد الطرفين فلا يكون ما فرض سببا مرجحا فقد فرض ان المفروض مستحيل من غير ان نستعين في بيانه باستحالة ذهاب السلسلة الغير المتناهية من العلل والمعلولات لانها ما لم يجز جنبه بعد بل من جهة ان ما فرضناه علة مخصصة لم يكن اياها فكان الشيء غير نفسه وهو محال وبالجملة الوجوب منتهى سلسلة الامكانات والفعلية الذاتية مبدأ انبثاث شعب القوى واعدام الملكات فلهذا قيل ان وجوب الشيء قبل امكانه وفعليته قبل قوته وصورته سابقة على مادته وخيره مستول على شره بل وجوده قاهر على عدمه ورحمة الله سابقة على غضبه كما سيتضح لك في مباحث القوة والفعل وبالجملة فقد صح اذن ان كل مهية ممكنة وكل وجود امكاني لا يتفرد ولا يوجد ما لم يجب تفرده ووجوده بعلته فلا يتصور كون العلة علة ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحا ايجابيا فكل علة واجبة العلية وكل مع واجب المعلولية والعلة الاولى كما هو واجب الوجود كذلك واجب العلية فكونه واجبا بذاته هو كونه بعينه مبدأ لما سواه كما سنبين ان شاء الله العزيز **فصل** في ان كل ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين ان ما مضى في الفصل السابق هو ثبوت الوجوب السابق للممكن الناشي من قبل المرجح التام لاحد طرفي الوجود والعدم قبل تحققه وبازائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلة ذلك الطرف بعينه ثم بعد تحقق الوجود والعدم يلحق وجوب آخر في زمان اتصاف المهية باحد الوصفين من جهة الاتصاف به على الاعتبار التحيثي فان كل صفة يجب وجودها للموصوف حين الاتصاف بها من حيث الاتصاف بها وهذا هو الوجوب اللاحق المسمى بالضرورة بحسب المحمول وبازائه الامتناع اللاحق بالقياس الى ما هو نقيض المحمول فكل ممكن سواء كان موجودا او معدوما لنفسه او لغيره فانه يكتنفه الوجوبان والامتناعان بحسب ملاحظة العقل ولا يمكن الخلو عنهما بحسب نفس الامر اصلا لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وان كانت مهية الممكن في نفسها وبما هي بحسبه على طباع الامكان الصرف خالية عن الجميع اما عدم الخلو عن الوجوب السابق وجودا وعدما وكذا الامتناع السابق اللازم له فتقدم واما الوجوب والامتناع اللاحقان فلان الوجود محمولا كان او رابطة ينافي عدمه والعدم الوجود المقابل له فامكان العدم في زمان الوجود ومعه بيانا وقع جواز الاقتران بين النقيضين فيلزم استحالة ذلك الامكان واستحالته يقتضي استحالة العدم المساوق لوجوب مقابله الذي هو الوجود وكذلك حكم امكان وجوب الشيء حين عدمه فقد ثبت ما ادعينا ومما يجب ان يعلم انه كما ان الوجوب السابق للممكن بالغير فكذلك وجوبه اللاحق ايضا وهكذا قياس الامتناعين في كونهما جميعا بالغير اذا اريد من الممكن مهيته واما اذا اريد وجوده فالآخران من الوجوب والامتناع ذاتيان له اما بيان الاول فلان الموصوف بالوجوب على التقدير المذكور انما هي المهية بشرط الوجود على ان يكون الوجود خارجا عنها لا المجموع المهية ومفهوم الوجود فالمهية الموجودة متقدمة على وجوبها اللاحق وضرورة وجودها بحسب الواقع لا تنفك عن امكانها لها بحسب نفسها واما بيان الثاني فلان صدق مفهوم الموجود على حقيقة كل وجود من قبيل صدق ذاتيات الشيء عليه حيث انها ضرورية ذاتية ما دامت الذات متحققة وليست نسبة الشيء الى نفسه بالامكان بل بالوجوب نعم الوجودات الخاصة الامكانية بحسب الغرض عن تعلقها بجاعلها لم يبق لها عين وذات اصلا بخلاف المهيات فانها حين صدورها وجودها عن العلة فهي بحسب ذاتها ممكنة الوجود فكل عقد اتحادي او ارتباطي لا يخلو عن الوجوب اللاحق والضرورة بحسب المحمول سواء اقترن ذلك بالضرورة المطلقة الازلية كقولنا الله موجود قادر او بالضرورة الذاتية المقيدة بالذات او الوصفية المقيدة بالوصف داخلا او خارجا او بالامكان الذاتي وبالجملة اذا وقع احد طرفي الوجود والعدم لمهية وقتا ما فان نسبة طرفه الآخر الى المهية من حيث هي كان

ممكن اللحوق لها فى ذلك الوقت البتة وان قيس الى نفس ذلك الطرف والى المهية من حيث تلبسها به كان ممتنعًا عليها لا بحسب ذات تلك
المهية بل بحسب تقييدها او تقييدها به المنافيان لهذا الطرف الاخر فالامتناع امتناع بالغير على احد الاعتبارين وبالذات على ثانيهما
وهم وتنبيه ربما توهم متوهم ان ذات الممكن الماخوذ مع الوجود ممتنع له العدم امتناعًا ذاتيًا نظرًا الى المجموع لكون اجتماع
النقيضين محالًا لذاته فيكون ما بازائه وجوبًا ذاتيًا لا بالغير فيلزم كون الممكن المركب واجبًا بالذات فيجب عليه ان يتنبه مما كررنا الا
اليه ان الضرورة هيهنا ليست مطلقة ازلية بل ضرورة بشرط الذات فكما ان الانسان انسان بالضرورة ما دام كونه انسانًا
فكذلك الانسان الموجود موجود بالضرورة ما دام كونه موجودًا فهذا بالحقيقة وجوب بالغير لان الوجودات الامكانية واتصاف
الممكنات بها انما يكون بعد تاثير الفاعل اياها ومن هيهنا وضح ان وجوب الوجود فى المركب من الواجبين المفروضين انما هو بالغير
لا بالذات وكذا الامتناع فى المركب من الممتنعين امتناع بالغير لان المجموع فى مرتبة احدى الجزئين ليس واجبًا ولا ممتنعًا بل ما دام كونه
مجموعًا وما اسخف ما اعتذر بعضهم من لزوم الوجوب الذاتى فى المهية الماخوذة مع الوجود ان هذا المجموع امر اعتبارى لكون
الوجود عنده اعتباريًا فمجموع الذات مع القيد لا يكون الا من الاعتبارات العقلية فكيف يكون معروض الوجوب وذهل عن
ان احدًا لا يروم ان نفس مفهوم هذا الملحوظ مع قطع النظر عما يحكى عنه ويطابقه له الوجوب اللاحق بل ما دام الا ان مطابق
هذا المفهوم فى نفس الامر وهو الذات الماخوذة من حيث كونها موجودة له الوجود والوجوب اعنى ما اذا عبر عنه العقل حيث حيث
المهية بالوجود والوجوب سواء كان للوجود صورة فى الخارج كما هو المذهب المنصور ام لا ولبعض الاماجد الكرام مسلك اخر
فى هذا المقام تلخيصه انه كلما امتنع طرف العدم مثلًا حين الوجود على الذات يجب ان يجب للذات لا لا بطلان حين الوجود ومن
العدم وليس فى الازال والاباد فلم يلزم من ضرورة هذا الاعم ضرورة هذا الاخص بل يمكن تحققه فى ضمن العدم فى جميع الازمنة
والاوقات فاذن لحوق وجوب الوجود حين الوجود بسبب الغير ويمكن انسلابه فى نفسه وبحسب ذات الممكن وانت تعلم ان هذا الكلام
على تقدير تمامه انما يجدى لو لزم وجوب الوجود من مجرد امتناع العدم واما اذا قيل ان المهية المحيثة بالوجود يجب لها الوجود
وجوب الجزء للكل ووجوب العلة للمعلول باعتبار كونه معلولًا فان الممكن الموجود بكونه صادرًا عن الجاعل سواء كان حيثية الوجود
له بحسب التقييد والجزئية او بحسب التعليل والشرطية لا بد له من الوجود لا يتصور انفكاكه عنه وكل ما كان كذلك كانت ضرورته
ذاتية وكذا الحال فى الممكن الموصوف بكونه صادرًا عن الجاعل يجب له وجود الجاعل من حيث كونه صادرًا عنه ولهذا لا يتصور انفكاك
العالم من حيث انه صنع البارى فالعلة مقومة لوجود المعلول والمقوم للشئ واجب له ولهذا ورد ان الله تع قال مخاطبا لموسى
بن عمران يا موسى انا بدك اللازم فالمصير الى ما حققناه وبعض من تصدى لخصومة اهل الحق بالمعارضة والجدال والتشبه
باهل الحال بمجرد القيل والقال كمن تصدى لمقابلة الابطال ومقاتلة الرجال بمجرد حمل الاثقال والات القتال قال فى تاليف سماه
تهافت الفلاسفة ان قياس الطرف الاخر الى الممكن له اعتبارات احدها ان يقاس الى ذات الممكن من حيث هى مع قطع النظر عن
الواقع فيها وبهذا الاعتبار يكون ممكنا لها فى ذلك الوقت بل فى جميع الاوقات وثانيها ان يقاس اليها بحسب تقييدها بالطرف
الواقع على ان يكون قيد الاجزء وح ان اعتبر ثبوت الطرف الاخر لنفس الذات المقيدة بذلك الطرف من حيث هى من غير ان يكون
للتقييد دخل فيما ثبت له الطرف الاخر يكون ممكنا لها دائما وممتنعًا لها بالغير فى ذلك الوقت وان اعتبر ثبوته لها لا من حيث هى
بل من حيث تقييدها بذلك الطرف فقد يكون الطرف الاخر ممكنًا بل واقعًا وقد يكون ممتنعًا بالذات مثلًا اذا اعتبر الممكن الموجود
من حيث انه موجود فالعدم ممكن له بل واقع بل واجب ولا يلزم من هذا اجتماع النقيضين لان الموصوف باحدهما الذات من حيث
هى وبالاخر الذات من حيث التقييد واذا اعتبر الممكن المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود ممتنع له بالذات وثالثها ان يقاس
اليها مع تقييدها بحيث يكون المقارن جزء لما ثبت له الطرف الاخر ويأتى فيه ايضا التقسيمان المذكوران فى الثانى ولزوم توهم
اجتماع النقيضين هنا ابعد فقد حصل من ذلك ان ما وقع هذه الاعتبارات بالقياس اليه فى الاعتبارين الاولين ممكن بالذات
وفى الاخيرين ممتنع بالذات انتهى ما ذكر وفساده يظهر بالتدبر فيما اسلفنا بيانه من ان الكلام ليس فى امتناع احد الطرفين
بالقياس الى الطرف الاخر بحسب ما يعمله الذهن من دون محاذاته لما هو الواقع كما ينادى اليه كلام هذا القائل بل المنظور اليه
فى الطرف الاخر نحو وقوعه فى نفس الامر فان الذات المتلبسة بالوجود مثلًا سواء اخذت على الوجه الثانى او على الوجه الثالث

يستحيل عدمه فى الواقع وظاهر ان موضوع احد الطرفين هو بعينه ما يقاس اليه الطرف الاخر ويحكم بامتناع لحوق ذلك الطرف به امتناعاً
ذاتيا وليس المراد من التحيث باحد الطرفين فى اعتبار الثانى ان يؤخذ مفهوم التحيث ويضم الى اصل الذات حتى يحصل منه مركب اعتبارى
ويحكم بوجوب عدمه وقيل بتعدد موضوع المتقابلين فالمراد من الذات المتلبسة باحد الطرفين كالوجود مثلا هو اعتبار تلك الذات
على وجه يكون مصداقا لما يعبر عنه ويحكى عنه العقل بهذا المفهوم الذهنى الذى هو مفهوم التحيث بهذا الطرف ولا شبهة فى ان الذات انما
على هذا الوجه الذى يمكن الحكاية عنها بحسبه بما ذكر يمتنع لحوق الطرف الاخر له بالذات ولا شبهة ايضا ان ليس لتلك الذات المحكى عنها بما ذكرنا
تركيب بحسب الواقع الا فى الاعتبار الذهنى حتى يختلف موضوع الطرفين فثبت الامتناع الذاتى للطرف الاخر ومن امتناعه الذاتى يلزم
وجوب الذاتى لمقابله على ان ما يتمحل هذا القائل لا يجرى فى نفس الوجود الذى هو بعينه جهة الوجوب للاحق فى كل شئ وهو بعينه ذات
موجودة كما قررنا وبمجرد نفسه ينحل الى موضوع وصفة هى احد المتقابلين فى قولنا الوجود ثابت ويمتنع له لذاته قولنا الا ثابت فلا محيص
الا فيما استسناه فى هذا المقام من الفرق بين الوجوبين اللازم منهما غير مجدٍ وهو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوع والمحذور
منهما غير لازم وهو الوجوب المطلق الازلى **ذيـل** كل ممكن لحقه الوجود والوجوب لغيره فى وقت من الاوقات فانه كما يمتنع عدمه
فى ذلك الوقت كذلك يمتنع عدمه فى مطلق نفس الامر اى ارتفاعه عن الواقع مطلقا بلا تقييده بالاوقات المباينة لذلك الوقت لان
ارتفاعه عن الواقع انما يصح بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع والمفروض خلافه فمعنى جواز العدم للممكن الموجود فى وقت جوازه بالنظر الى مهيته
لا بالنظر الى الواقع **فصـل** فى ان الممكن قد يكون له امكانان وقد لا يكون ان بعض الممكنات مما لا يابى بمجرد ذاته ان يفيض من وجود
المبدء الاعلى بلا اشتراط خارج عن ذاته وعما هو مقوم ذاته فلا محالة يفيض عن المبدء الجواد بلا تراخ ومهلة ولا سبق عدم زمانى و
استعداد جسمانى لصلوح ذاته وتهيؤ طباعه للحصول والكون وهذا الممكن لا يكون له الا نحو واحد من الكون ولا محالة نوعه منحصر
فى شخصه اذ الحصولات المختلفة والتخصصات المتعددة لمعنى واحد نوعى انما يلحق لاجل اسباب خارجة عن مرتبة ذاته وقوام حقيقته فان
مقتضى الذات ومقتضى لازم الذات داخلا كان او خارجا لا يختلف ولا يتخلف فلا مجال لتعدد التشخصات وتكثر الحصولات وبعضها
مما لا يكفى ذاته ومقوماته الذاتية فى قبول الوجود من دون استعانة باسباب اتفاقية وشروط غير ذاتية فليس له فى ذاته الا قوة التحصل
من غير ان يصلح لقبوله صلوحا تاما تاما ثم بعد انضياف تلك الشروط والمعدات الى ما يقبل قوة وجوده وهو المسمى بالمادة يتهيأ لقبول الوجود
ويصير قريب المناسبة الى فاعله بعد ما كان بعيد المناسبة منه فلا محالة ينضم الى امكانه الذاتى امكان آخر متفاوت الوقوع له مادة
حاملة ذات تغير وزمان هو كمية تغيرها وانتقالها من حالة الى حالة اخرى حتى انتهت الى مواصلة ما بين القوة القابلة والقوة الفاعلة ليتحصل
من اجتماعهما ويتولد من ازدواجهما شئ من المواليد الوجودية ولما تحقق وتبين ان الممكنات مستندة فى وجودها الى سبب واجب الوجود
والقيومية لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود والايجاد وكل ما كان كذلك استحال ان يخص بايجاده وفيضه بعض القوابل والمستعدات دون بعض
بل يجب ان يكون عام الفيض فلا بد ان يكون اختلاف الفيض لاجل اختلاف امكانات القوابل واستعدادات المواد ثم ان للممكنات طرا
امكانا فى انفسها وماهياتها فان كان ذلك كافيا فى فيضان الوجود عن الواجب بالذات عليها وجب ان تكون موجودة بلا مهلة لان
الفيض عام والوجود تام وان لا يختص وجود شئ منها بحين دون حين والوجود بخلاف ذلك لمكان الحوادث الزمانية وان لم يكن ذلك
الامكان الاصلى كافيا بل لا بد من حصول شروط اخر حتى يستعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات فلمثل هذا الشئ امكانان فقد ثبت
ان لبعض الممكنات امكانين احدهما هو وصف عام ومعنى واحد عقلى مشترك لجميع الممكنات ونفس مهياتها حاملة له والثانى ما يطرء
لبعض المهيات لقصور امكانه الاصلى فى الصلاحية لقبول افاضة الوجود فلا محالة تلحق به امكان بمعنى آخر قائم بمحل سابق على وجوده
سبقا زمانيا به يستعد لان يخرج من القوة الى الفعل وهو الذى يسمى بالامكان الاستعدادى وقد مر ذكره من قبل وبحسبه يمكن لمهية
واحدة انحاء غير متناهية من الحصول والكون لاجل استعدادات غير متناهية يلحق لقابل غير متناهى الانفعال وينضم الى فاعل غير متناهى
التاثير فيستمر نزول البركات وينفتح باب الخيرات الى غير النهاية كما ستطلع على كيفيته ولو انحصر الامكان فى القسم الاول يغلق باب الافاضة
والاجادة ويبقى فى كتم العدم عدد من الوجود لم يخرج الى فضاء الكون اكثر مما وقع وهو مبرهن الاستحالة فيما بعد انشاء الله وليس فى هذه
الاحكام حيص عما ذهب اليه المحققون من اهل الشريعة ولا حيد عما يراه المحققون من اهل الحكمة القويمة انما الزيغ فى الحكم بقدم المجعولات الزمانية
ولا نهاية القوى الامكانية فان الحوادث المتسابقة وان لم يكن حدوثها الا بعد حركة وتغير ومادة وزمان لكن الحوادث الابداعية سواء



تجردت عن الزمان والمكان او اقترنت بهما لا على وجه الانفعال والتجدد لا يعتريها المسبوقية بالزمان والمكان بل هي فاعلة الحركات سيما كانت متحركات او متشوقات والباري تعالى فوق الجميع هو الاول بلا اول كان قبله والاخر بلا آخر كان بعده وهو جل مجده فعل كله بلا قوة ووجوب كله بلا امكان وخير كله بلا شر وتمام كله بلا نقص وكمال كله بلا قصور وغاية كله بلا انتظار ووجود كله بلا ماهية وانما يفيض منه على غيره من كل متغايرين اشرفهما والمقابل الاخر من اللوازم الغير المجعولة الواقعة في الممكنات لاجل مراتب قصوراتها عن البلوغ الى الكمال الاتم الواجبي ولمخالطة انوار وجوداتها الضعيفة بشوائب ظلمات الاعدام اللاحقة بها بحسب درجات تباعدها عن ينبوع النور الطامس القيومي وبالتفاوت في مراتب النزول والبعد عن الحق الاول يتضاعف الامكانات وبتضاعفها يتفاوت الوجودات كمالا ونقصا واستنارة وانكسافا وقد سبق ان نسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص وان كل ما وجب وجوده لا بذاته فهو لو وضع شيء ما ليس هو في مرتبة مهيته صار واجب الوجود مثاله الاحراق ليس واجب الحصول في ذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع على الصورة المحرقة والمادة المحترقة يجب حصوله فتفطن وتيقن ان منشأ الامكان والفقر هو البعد عن منبع الوجوب والغنى ومجلاب الفعلية والوجود هو القرب منه والامكان جهة الانفصال وعدم التعلق وملاك الهلاك والاختلال والوجوب جهة الارتباط والاتصال ومناط الجمعية والانتظام وحيث يكون الامكان اكثر يكون الشرور والفقدان اوفر والاختلال والفساد اعظم واذا قلت جهات العدم وسدت بعض مراتب الاختلال بتحقق بعض شرائط الكون وارتفاع بعض صوادم البلوغ الى الكمال حصل الامكان الاستعدادي الذي هو كمال ما بالقوة من حيث هو بالقوة في خصوص الطرف الخارجي كما ان الامكان الذاتي هو كمال المهية المعراة عن الوجود على الاطلاق من حيث هي كك في اي نحو من الظروف وهو اوغل في الخفاء والظلمة والنقصان من الامكان الذي هو احدى الكيفيات الاستعدادية لكونه بالفعل من جهة اخرى غير جهة كونها قوة وامكانا للشيء فان المني وان كان بالقياس الى حصول الصورة الانسانية له بالقوة لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل فهو ناقص الانسانية تام المنوية بخلاف الامكان الذاتي الذي هو امر سلبي محض وليس له من جهة اخرى معنى تحصلي ولان المقوى عليه في الامكان الاستعدادي هو امر معين وصورة خاصة كالانسانية في مثالنا بخلاف ما يضاف اليه الامكان الذاتي لانه مطلق الوجود والعدم وانما التعين ناش من قبل الفاعل من غير استدعاء المهية بامكانها اياه ولان الامكان الاستعدادي يزول عند طريان ما هو استعداد له بخلاف الامكان الذاتي الذي هو بحسب حال المهية في مرتبة بطلان نفسها او باعتبار عدم ذاتها لا بحسب حالها قبل وجوده الخارجي ففعلية الشيء وتحققه ووجوبه في نفس الامر لا يطرد امكانه الذاتي لكونه بحسب مرتبة المهية وما بحسب المهية لا يزول بعلة خارجة بخلاف امكانها الاستعدادي الذي هو بحسب الواقع فلا يجامع الفعلية فيه فاحد الامكانين اشد فيما يستدعيه الممكنية من القوة والفاقة والشر ولان الامكان الذاتي منبع الامكان الاستعدادي وذلك لان الهيولى التي هي مصحح جهات الشرور والاعدام انما نشأت من العقل الفعال بواسطة جهة الامكان فيه ولاجل ان الامكان الاستعدادي له حظ من الوجود يقبل الشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه فاستعداد النطفة للصورة الانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة وهكذا الى استعداد البدن الكامل بقواه وآلاته و اعضائه مع مزاج صالح لها وانما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق الامكان الذاتي بحدوث بعض الدواعي والاسباب وانبثاث بعض الموانع والاضداد وينقطع استمراره واشتداده اما بحصول الشيء بالفعل واما بطرو بعض الاضداد وبالجملة فاطلاق الامكان على المعنيين بضرب من الاشتراك الصناعي لاقتضاء احدهما رجحان احد الجانبين وقبوله الشدة والضعف وعدم لزومه لمهية الممكن وقيامه بمحل الممكن لا به وكونه من الامور الموجودة في الاعيان لكونه كيفية حاصلة لمحلها معدة اياها لافاضة المبدأ الجواد وجود الحادث فيه اما بالذات كالصورة والعرض او بالعرض كالنفس المجردة بخلاف الثاني لانه بخلافه في جميع تلك الاحكام ثم الامكان الاستعدادي اذا اضيف الى ما يقوم به يسمى استعداده واذا اضيف الى الحادث فيه يسمى امكان ذلك الحادث فالامكان الوقوعي بما هو امكان وقوعي للشيء قائم لا به بل بمحله فهو بالوصف بحال المتعلق اشبه وتوهم من يرى ان المسمى بالامكان الاستعدادي هو بعينه الكيفية المزاجية وغيرها من حيث انتسابهما الى الصورة التي ستحدث بسببها فمزاج النطفة اذا اعتبر بذاته كان كيفية مزاجية واذا انتسب الى الصورة الحيوانية كان استعدادا لها وكذلك صحن الدار صفة للدار واذا اضيف في الذهن الى عدد ما يسعه من الناس كان امكانا له وسيسمع في تحقيقه ما هو الحق القراح في فصل القوة والفعل باذن الله العليم الفعال **فصل** في بعض احكام الممتنع بالذات واعلم ان العقل كما لا يقدر ان يتعقل حقيقة الواجب بالذات لغاية مجده وعلوه وشدة نوريته ووجوبه وفعليته وعدم تناهي عظمته وكبريائه كك لا يقدر على ان يتصور الممتنع

بالذات بما هو ممتنع بالذات لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولاشيئيته فكما لا ينال ذات القيوم الواجب بالذات لانه محيط بكل شئ فلا يحاط للقهر
فكذلك لا يدرك الممتنع بالذات لقرابة عن صقع الوجود والشيئية فلاحظ له من الهوية حتى يشار اليه ويحيط به العقل ويدركه الشعور ويصل
اليه الوهم فالحكم بكون شئ ممتنعا بالذات بضرب من البرهان على سبيل العرض والاستتباع كما ان الدليل على وجود الحق المبدع انما
يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمي وكما تحقق ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بغيره
بمثل ذلك البيان وكما لا يكون لشئ واحد وجوبان بذاته وبغيره او بذاته فقط او بغيره فقط فلا يكون ايضا لامر واحد امتناعان كذلك
فاذن قد استبان بان الموصوف بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات وما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا محالة من جهة بها يستلزم
الممتنع وان كانت لها جهة اخرى امكانية لكن ليس الاستلزام للممتنع الا من الجهة الامتناعية مثلا كون الجسم غير متناهي الابعاد
يستلزم ممتنعا بالذات هو كون المحصور غير محصور الذي مرجعه الى كون الشئ غير نفسه مع انه عين نفسه فاحدهما محال بالذات والآخر
محال بالغير فلا محالة يكون ممكنا باعتبار غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات على قياس ما علمت في استلزام الشئ للواجب بالذات فانه
ليس من جهة مهيته الامكانية بل من جهة وجوب وجوده للامكان وبالجملة فكما ان الاستلزام في الوجود بين الشيئين لا بد له من علاقة
عليه ومعلولية بين المتلازمين فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع بين شيئين لا ينفك عن تعلق ارتباطي بينهما وكان الواجبين
لو فرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البخت والاتفاق كذلك التلازم الاصطلاحي لا يكون بين ممتنعين بالذات
بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير وهو لا محالة ممكن بالذات كما مر وبهذا يفرق الشرطي اللزومي عن الشرطي الاتفاقي فان الاول يحكم فيه
بصدق التالي وضعا ورفعا على تقدير صدق المقدم وضعا ورفعا العلاقة ذاتية بينهما والثاني يحكم فيه كذلك من غير علاقة
لزومية بل بمجرد الموافاة الاتفاقية بين المقدم والتالي فما فشى عند عامة الجدليين في اثناء المناظرة عند فرض امر مستحيل التوصل
به الى استحالة امر من الامور بالبيان الخلفي او الاستقامي ان يقال ان مفروضك مستحيل فجاز ان يستلزم نقيض ما ادعيت استلزامه اياه
لكون المحال قد يستلزم منه محال آخر واضح الفساد فان المحال لا يستلزم اي محال كان بل محالا اذا قدر وجودهما يكون بينهما تعلقا سببا
ومسببيا فاذن المتصلة اللزومية من كاذبتين قد تصدق وقد لا تصدق لانهما اذا تحققت بينهما علاقة لزومية كحمارية الانسان وناهقيته
صدقت لزومية واذا لم يتحقق تلك العلاقة بينهما فاما ان يجد العقل بينهما علاقة المنافاة فكذب الحكم بينهما بالاتصال راسا او لا يكون
بينهما الا مجرد الانفصال الاتفاقي من غير لزوم وتناف ذاتيين لعدم العلاقة بينهما اصلا فصح الحكم بينهما بالاتصال على نحو التجويز والاحتمال
لعدم اجراء البرهان اليقيني الا في اللزوميات فان الضرورة والوجوب مناط الجزم واليقين والجواز والامكان مثار الظن والتخمين **فصل**
في ان الممتنع او المعدوم كيف يعلم كلما كان معلوما فلا بد ان يكون متميزا عن غيره وكل متميز عن غيره فهو موجود فاذن كل معلوم موجود وبعكس
انعكاس النقيض ان ما لا يكون موجودا لا يكون معلوما لكنا قد نعرف امورا كثيرة هي معدومة وممتنعة الوجود ومع ذلك فهي معلومة
مثل انا نعلم عدم شريك الباري وعدم اجتماع النقيضين فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهرا فنقول المعدوم لا يخلو اما
ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا فان كان بسيطا مثل عدم ضد الله تعالى وعدم شريكه وعدم مثله وغير ذلك فذلك انما يعقل لا على الاصل
تشبيهه بامر موجود مثل ان يقال ليس له تعالى شئ نسبته اليه كنسبة المندرج مع آخر تحت نوع او جنس فلولا معرفة المضادة او المماثلة او
المجانسة بين امور وجودية لاستحال الحكم بان ليس لله تعالى ضد او مماثل او مجانس او ما يجري مجريها من المحالات عليه وان كان مركبا مثل العلم
بعدم اجتماع المتقابلين كالمتضادين فالعلم به انما يتم بالعلم باجزائه الوجودية مثل ان يعقل السواد والبياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز ثم
يقال الاجتماع الذي هو امر وجودي معقول غير حاصل بين السواد والبياض فالحاصل ان عدم البسائط انما يعرف بالمقايسة الى الامور
الوجودية وعدم المركبات انما يعرف بمعرفة بسايطها هذا ما قيل في هذا المقام وانا اقول ان للعقل ان يتصور لكل شئ حتى المستحيلات
كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق واجتماع النقيضين وشريك الباري وغير ذلك مفهوما وعنوانا فيحكم عليه احكاما ما مناسبة لها ويعقد
قضايا ايجابية على سبيل الهليات الغير البتية فموضوعات تلك القضايا من حيث انها مفهومات في العقل ولها حظ من الثبوت ويصدق
عليها شئ وممكن عام بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجري مجريها تصير منشأ الصحة الحكم عليها ومن حيث انها عنوان لامور باطلة تصير
منشأ الامتناع الحكم عليها وعند اعتبار الحيثيتين يحكم عليها بعدم الاخبار عنها او بعدم الحكم عليها او بعدم ثبوتها واشباه ذلك وبهذا
يندفع الشبهة المشهورة في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه والسر في ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الاولي وعدم صدقه

نسبة السواد الى البياض ولا لما نسبته اليه

على نفسه بالحمل الشايع العرضي فان مفهوم شريك الباري والمجهول المطلق يصدق على نفسه باحد الحملين ومقابله يصدق عليه بالحمل الاخر وهذا
مناط الحكم عليه بانه ممتنع الوجود **فصل** في ان الممتنع كيف يصح ان يستلزم ممتنعاً آخر واعلم ان من عادة عامة الجدليين ان يقولوا هذا المفروض
لما كان محالا جاز ان يستلزم محالا آخر اي محال كان وهذا ليس بصحيح كلية اذ لا فرق بين المح والممكن في ان الاستلزام بين شيئين لا يثبت الا بعلاقة
ذاتية فان معنى الملازمة هو كون الشيئين بحيث لا يمكن في نظر العقل نظرا الى ذاتيهما وقوع تصور الانفكاك بينهما وهذا مما يستدعي العلاقة
العلية الايجابية اما بين نفس العلة ومعلولها واما بين معلولي علة واحدة على الوجه الذي سيجيء في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة التي شنع
قول الميزانيين ان الشرطية اللزومية ما يكون الحكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما طبيعية ولهذا يمتاز عن الشرطية
الاتفاقية وكما ان الاستلزام لا يتحقق الا بتحقق العلاقة الطبيعية بالفعل فجواز الاستلزام لا يكون الا بجواز تحقق العلاقة فكل ما صح عند
العقل ان يكون بين المحالين على تقدير تحققهما علاقة ذاتية يكون بحسبها اللزوم جاز ان يحكم بالاستلزام بينهما والا بطل بتة فاذن المحال قد
يستلزم محالا آخر اذا كان بينهما علاقة ذاتية سواء كانت معلومة بالضرورة كاستلزام تحقق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقق احدهما وكاستلزام حمارية
زيد مثلا ناهقيته او بالاكتساب كما ان الدور يستلزم التسلسل وقد لا يستلزمه اذا لم يكن بينهما علاقة عقلية بل ربما ينافيه اذا كان العقل
يجد بينهما علاقة المنافاة اما بالفطرة كما في تحقق المركب من الممتنعين بالذات بالنسبة الى تحقق احدهما فقط او حمارية الانسان بالنسبة الى
صاهليته واما بالاكتساب كما في حمارية الانسان بالنسبة الى ادراكه للكليات على تقدير الحمارية فاذن قولنا المحال جاز ان يستلزم المحال قضية
موجبة مهملة وقولنا الواقع لا يستلزم المح سالبة كلية فالمتصلة اللزومية من كاذبتين انما تصدق اذا كان بينهما علاقة اللزوم فاذا لم يكن
بينهما علاقة اللزوم فاما ان يكذب الحكم بالاتصال راسا اذا وجد العقل بينهما علاقة المنافات واما ان يصدق الاتصال الاتفاقي دون اللزوم
اذا لم يكن هناك علاقة اصلا لا علاقة اللزوم ولا علاقة المنافات وذلك ايضا انما يصح على سبيل الاحتمال التجويزي لان الحكم البتي من العقل
اذ الاتفاق انما يكون بين الموجودات واما الكاذبات الاتفاقية اي المعدومات والممتنعات فعلى سبيل التجويز فلعل التحقق التقديري يتفق
لبعضها دون بعض فاذن لا يصدق الحكم البتي بان الكاذبين المتفقين كذبا يتفقان صدقا اصلا ومن الناس من يكتفي في الحكم بجواز اللزوم بين
محالين بعدم المنافات بينهما وان لم يجد العقل علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر العلاقة ويظن انها قد تتحقق مع
المنافات فاذا تحققت حكم بجواز الاستلزام والمنافات وهما متصادمان بتة وربما يتشبث بان اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما
لان تحقق كل من النقيضين يوجب ارتفاع الاخر ولا يخفى فيه الزود فان تحقق احد النقيضين في نفس الامر مستلزم لارتفاع الاخر لا تحققه
على تقدير محال وهو اجتماعه مع الاخر فتحققه على ذلك التقدير مستلزم لتحقق الاخر لا لارتفاعه فمن اين يلزم من تحققهما ارتفاعهما
تفريع ومن هنا ينحل ما ربما يتشكك احد فيقول ان اللزوميات لا ينتج متصلة لان ملازمة الكبرى يحتمل ان لا يبقى على تقدير
ثبوت الاصغر مثلا اذا قلنا كلما كان اللون هذا سوادا وبياضا كان سوادا وكلما كان سوادا لم يكن بياضا بطلت الملازمة في الكبرى
اذا اثبتنا الاصغر فاذن لا يلزم من ذلك كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا والحل ان الوسط ان وقع في الصغرى على الجهة التي بها يستلزم
الاكبر لزمت النتيجة بتة والا لم يكن الوسط مشتركا ففي هذا المثال السواد في الكبرى بالمعنى المضاد للبياض وفي الصغرى بالمعنى المجامع له
فلذلك لم يبق الملازمة مع الاصغر فالخلل انما وقع بسبب عدم تكرر الوسط لا بسبب العارض التابع فاذن الحد الاوسط في مثل هذا القياس
ان اخذ على وجه يجوز ان يحمل او يصدق عليه النقيضان او الضدان في كلتا المقدمتين كذبت الكبرى لا محالة وبطل لزوم النتيجة وان
اخذ في احدى المقدمتين على وجه وفي الاخرى على وجه آخر لم يتكرر الوسط ومن هذا القبيل ما اورد الشيخ في الشفا شكا على الشكل الاول
من اللزوميتين وهو انه يصدق كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا مع كذب قولنا كلما كان الاثنان فردا
كان زوجا ودفع بان الكبرى ان اخذت اتفاقية لم ينتج القياس لان شرط انتاج الايجاب ان يكون الاوسط مقدما في اللزومية وان اخذت
لزومية كانت ممنوعة الصدق وانما تصدق لو لزم زوجية الاثنين عدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية وليس كذلك
اذ من الاوضاع الممكنة الاقتران مع عددية الاثنين كونه فردا والزوجية ليست ملازمة على هذا الوضع وربما يقال فيه ضعف
فانا نختار ان الكبرى لزومية وفردية الاثنين ليست ممكنة الاجتماع مع عدديته لكونها منافية للاثنينية فتكون منافية لذات
الاثنين فزوجية الاثنين لازمة لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معها فتصدق لزومية وحق الدفع والحل ما في الشفا
ان الصغرى كاذبة بحسب نفس الامر لا بحسب الالزام لانه بحسب الالزام كما تصدق الصغرى تصدق النتيجة ايضا لانه من يرى ان الاثنين

فرد فلا بد ان يلتزم انه زوج ايضا والا لم يكن يلزم ان الاثنين فرد بل غير الاثنين ولك ان تقول ان الدفعين متشاركان في الاصابة
ولا ضعف في الاول فانه ان اريد ان بين عددية الاثنين وفرديته منافات في نفس الامر فهو حق ولا ضير اذ الاوضاع الممكنة الاقتران
مع فرض المقدم ليس يجب ان لا يكون شيء منها غير مناف له في نفس الامر وان اريد ان المنافات تكون متحققة بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس
بحق فان الملازمة بين فردية الاثنين وعدديته صارت متحققة بحسب وضع ما وتسليم ما فاذن زوجية الاثنين ليست بلازمة لعدديته
على جميع الاوضاع الممكنة الاقتران معها ولو بحسب الوضع والتسليم **فصل** في كون وجود الممكن زائدا على ماهيته عقلا زيادة وجود
الممكن على ماهيته ليس معناه المباينة بينهما بحسب الحقيقة كيف وحقيقة كل شيء نحو وجوده الخاص به ولا كونه عرضا قائما بها قيام الاعراض
لموضوعاتها حتى يلزم للماهية سوى وجودها وجود آخر بل بمعنى كون الوجود الامكاني لقصوره وضعفه مشتملا على معنى آخر غير حقيقة الوجود
منتزع منه محمولا عليه منبعثا عن امكانه ونقصه كالمشبكات التي هي اي من مراتب نقصانات الضوء والظلال الحاصلة من قصورات النور
والمشهور في كتب القوم من الدلائل على زيادة الوجود على الماهيات وجوه لا يفيد شيء منها الا التغاير بين الوجود والماهية بحسب المفهوم
والمعنى دون الذات والحقيقة فمنها افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية مفيد وحمل الماهية وذاتياتها عليها غير مفيد ومنها الحاجة
الى الاستدلال فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود العقل مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها
لانها بيناء الثبوت لها ومنها صحة السلب اذ يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود وليس يصح سلب الماهية وذاتياتها عن
نفسها ومنها اتحاد المفهوم فان الوجود معنى واحد والانسان والفرس والشجر مختلفة ومنها الانفكاك في التعقل فانا قد نتصور الماهية
ولا نتصور كونها لا الخارجي ولا الذهني لا يقال التصور ليس الا الكون الذهني لانا لا نسلم ان التصور هو الكون في الذهن وان سلم فيما لا دليل
وان سلم فتصور الشيء لا يستلزم تصور تصوره وعبارة الاكثرين انا قد نتصور الماهية ونشك في وجودها العيني والذهني فيرد عليها اعتراض
بانه لا يفيد المطلوب لان حاصله انا ندرك الماهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي الاتحاد ولا يستلزم المغايرة بين
الماهية والوجود لعدم اتحاد الحد الاوسط في القياس فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها لا يدل الا على ان المعقول من الوجود غير المعقول من الماهية
مع ان المطلوب عندهم تغايرهما بحسب الذات والحقيقة او لا ترى ان صفات المبدأ الاعلى عند اهل الحق متغايرة بحسب المفهوم واحدة بحسب
الذات والحيثية لا نحيثية الذات بعينها حيثية جميع صفاته الكمالية كما سيجيء انشاء الله **فصل** في اثبات ان وجود الممكن عين
ماهيته خارجا ومتحد بها نحوا من الاتحاد لانه حيث بينا ان الوجود بالمعنى الحقيقي لا الانتزاعي المصدري العام من الامور العينية فلو لم يكن الوجود
الامكاني متحدا بالماهية الممكنة اتحاد الامر العيني مع المفهوم الاعتباري لكان اما نفس الماهية بحسب المفهوم او جزء منها كلاهما وقد تبين بطلانه
اتفاقا وعقلا لامكان تصورها مع الغفلة عن وجودها ولغير ذلك من الوجوه المذكورة او زائدا عليها قائما بها في الاعيان قيام الصفة
بالموصوف وقيام الشيء بالشيء وثبوته له فرع قيام ذلك الشيء لا بما يقوم به وثبوته في نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او تكرر انحاء وجود شيء
واحد من حيثية واحدة وكلاهما ممتنعان لان ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا لشيء آخر فكون الماهية اما بالوجود العارض فيلزم تقدم
الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على وجود العارض واما بوجود آخر فيلزم المحذور الثاني وينجر الى التسلسل في المرتبات من الوجود
المجتمعة وهذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون
الوجود نفس الماهية في العين لان قيام جميع الوجودات العارضة لها بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن
الجميع جميعا طريق آخر لو قام الوجود بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض او موجودة فيدور او يتسلسل والجواب ان قيامه
بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل كما ان قيام البياض ليس بالجسم الابيض
ولا بالجسم اللاابيض ليلزم اما التناقض واما الدور او التسلسل بل قيامه بالجسم من حيث هو غير نافع لان الماهية من حيث هي هي اي مع قطع النظر
عن الوجود والعدم ليس لها تحصل في الخارج الا باعتبار وجوده لا سابقا عليه فلا يجوز ان يثبت لها في الخارج شيء من هذه الجهة بل كل ما
يعرضها من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتزاعية التي لا وجود لها في العين بخلاف الجسم من حيث هو اي مع قطع النظر عن البياض واللابياض
فانه موجود في الخارج بهذه الحيثية وجودا سابقا على وجود البياض ومقابله وايضا ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم بل فرع وجود
الجسم وكذا ثبوت كل صفة بياضا او غيره لكل موصوف جسما او غيره متفرع على ثبوت الموصوف في نفسه لا حصول تلك الصفة فلا يلزم توقف
الشيء على نفسه ولا التسلسل بخلاف الوجود فانه لو كان صفة للماهية لكان وجود الماهية متوقفا على وجودها فيتوقف الشيء على نفسه فقياس

الوجود لو كان صفة زائدة لشيء على سائر الصفات مغالطة فالحق كما سبق ان زيادة الوجود على المهية في التصور لا في العين بان يلاحظ العقل كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ويعتبر الوجود متصلا وملاحظة معنى له اختصاص ناعت للمهية لا بحسب الخارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدما زمانيا او ذاتيا فيلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ونلتزم ذلك لجواز ان يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني معها وملاحظتها مع عدم ملاحظة شيء من الوجود معها وان كانت بخواص الوجود الذهني لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود اذ لا يلاحظ ذلك الوجود وان كان هو نفس تلك الملاحظة فان عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه فللعقل ان يصف المهية بالوجود المطلق في هذه الملاحظة لا بحسبها ثم ان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم تسلسل في الوجودات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ومن الناس من منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق قائلا ان ذلك في عوارض الوجود دون عوارض المهية **وهم وفهم** وما يقال انا انما نتصور المهية مع الذهول عن وجودها انما هو بالنسبة الى الوجود الخارجي اذ لو نذهل عن وجودها الذهني لم يكن في الذهن شيء اصلا ولو سلم ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها لا يلزم ايضا انها يكون غير الوجود مطلقا لجواز ان يكون المهية وجودا خاصا يعرض لها الوجود في الذهن بوجه وهو كونها في الذهن كما يعرض لها في الخارج وهو كونها في الخارج فيحصل الذهول عن وجودها في الذهن ولا يحصل عنها والوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كالوجود العرض العام اللازم للوجودات الخاصة ومن هنا قيل ان الوجود هو الكون والحصول فالحق كما ذهبنا اليه وفاقا للمحققين من اهل الله وهو ان المهيات كلها وجودات خاصة وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته يظهر تلك المهيات ولوازمها تارة في الذهن واخرى في الخارج وقوة ذلك الظهور وضعفه بحسب القرب من الحق الاول والبعد عنه وقلة الوسائط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدره فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود وللبعض دون ذلك وصور تلك المهيات في اذهاننا هي ظلال لا تلك الصور الوجودية الفائضة من الحق على سبيل الابداع الاولي الحاصلة فينا على طريق الانعكاس من المبادي العالية او لظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة ولذلك صعب العلم بحقائق الاشياء على ما هي عليه الا لمن نور قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض فانه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في انفسها ومع ذلك بقدر انيته محتجب عن ذلك فغاية عرفان العارفين اقرارهم بالعجز والتقصير وعلمهم برجوع الكل اليه وهو العليم الخبير **تفصيل مقال لتوضيح حال** اختلف كلمة ارباب الانظار واصحاب الافكار في ان موجودية الاشياء بماذا فذهب بعض الاعلام من الكرام الى ان موجودية كل شيء هو كونه متحدا مع مفهوم الموجود وهو عنده مفهوم بديهي بسيط يعبر عنه بالفارسية بهست وذهب ابو الحسن الاشعري الى ان وجود كل شيء عين ذاته بمعنى ان المفهوم من وجود الانسان هو الحيوان الناطق ولفظ الوجود في العربية ومرادفاته في ساير اللغات مشترك بين المعاني لا يكاد ينحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قائم بالمهية في الواجب والممكن جميعا قيام الاعراض والمشهور من مذهب الحكماء المشائين انه كذلك في الممكنات وفي الواجب عين ذاته وتوجيه مذهبهم كما سبق ان وجود الممكن زائد على مهيته ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ذهنا ونفس ذاته حقيقة وعينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية ووجود الواجب عين ذاته يعني انه حقيقة وجود خاص قائم بذاته من دون اعتبار معنى آخر فيه غير حيثية الوجود بلا اعتبار انتسابه الى فاعل يوجده او محل يقوم به ولو في العقل وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بالمهية كما في وجود الممكنات وقالوا لو كان الواجب ذا مهية فاما ان يكون الواجب هو المجموع فلزم تركبه ولو عقلا او يكون احدهما فلزم احتياجه ضرورة احتياج المهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود الى المهية لعروضه للمهية ولو عقلا وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا يحتاج الى المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالمهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم وجود خارجي غير مقوم كما ان كون الشيء اخص من مطلق المهية لا يوجب احتياجه اليها وكيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم حقائق متخالفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة الى المهيات لتكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الشيء توهم ان تكثر الوجودات انما هو بمجرد الاضافة الى المهيات المعروضة لها وليس كذلك ومنهم من فرق فوق بالاختلاف بالحقيقة حيث يكون بينهما من الاختلاف ما بالتشكيك كوجود الواجب ووجود الممكن وزعمت جماعة من الاخرين ان الوجود امر عام عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس

الانعكاس مع العاقلة او بظهور نور
وجود تلك الكليات العقلية و
[illegible] العاقلة او تتحد بها فيكون
قوله [illegible]

عينا الشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته وعلى غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع ذاتي بحسب
الذهن ومبدء انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته والى هذا المذهب مال صاحب الاشراق كما
يظهر من كلامه وكتبه وخلاصة ما ذكر من احتجاجاته مع المشائين في هذا الباب انه لو وجد الوجود فاما بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه
فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى ساير الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود وانه على تقدير
تحقق الوجود اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيتقوم المحل دونه والتقوم بدون الوجود محال وانه لو وجد الوجود
للمهية فله نسبة اليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الى النسبة ويتسلسل وانه لو وجد فاما قبل المهية فيكون مستقلا دونها
لا صفة لها او بعدها فهي قبل الوجود موجودة او معها فهي موجودة معه لا به وقالت طائفة ان موجودية الواجب بكون ذاته
وجودا خاصا حقيقيا وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر
في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا بواسطة تكثر وجوداتها فاذا انتسب الوجود الحقيقي الى الانسان مثلا حصل موجود واذا انتسب الى الفرس
موجود آخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس موجود ان له نسبة الى الواجب حتى ان
قولنا وجود زيد وجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد اله عمرو ومفهوم الموجود اعم من الوجود القائم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه نحوا من
من الانتساب لان صدق المشتق لا ينافي قيام مبدء الاشتقاق بذاته الذي مرجعه الى عدم قيامه بالغير ولا كون ما صدق عليه امرا
منتسبا الى المبدء لا معروضا له بوجه من الوجوه كما في الحداد الماخوذ من الحديد والتامر الماخوذ من التمر على ان امر اطلاق اهل اللغة
وارباب اهل اللسان لا عبرة به في تصحيح الحقايق وقالوا كون المشتق من المعقولات الثانية والمفهومات العامة والبديهيات الاولية
لا يصادم كون المبدء حقيقة متاصلة متشخصة مجهولة الكنه وثانوية المعقول وتاصله قد يختلف بالقياس الى الامور ونسبوا
هذا المذهب الى اذواق المتالهين من الحكماء وقدم القدح فيه من قبلنا ومما يفهم من اواخر كتاب التلويحات للشيخ الالهي صاحب
الانوار هو ان وجود المجرد سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته فالمجردات عنده وجودات محضة قائمة بذواتها بل
لاح له اولا على انه كون مهية النفس الانسانية هي الوجود ثم حكم به على تجرد وجود ما فوقها واقتصر في بيان ذلك على قوله واذا كان ذاتي
على هذه البساطة فالعقول اولى ومراده ان العقول علل النفوس على ما سيجيء وهي اقرب في مرتبة المعلولية الى الواجب لذاته والعلة
لابد وان تكون اشرف من المعلول واقوى تحصلا وقواما فما هو اقرب الى الواجب فلابد وان يكون افضل من الابعد منه واكمل
واذا كانت النفوس وجودات مجردة غير مركبة الذات من جنس وفصل اذ كل ما مهيته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقة لا تركيب فيه
فما فوقها من العقول وما هو فوق الجميع ووراء الكل اولى بذلك اذ كل كمال وشرف يمكن بالامكان العام للوجود بما هو موجود
ولا يوجب تجسما ولا تركيبا ولا نقصا بوجه من الوجوه فاذا تحقق في المعلول فقد وجب تحققه في العلة اذ المعلول رشح وفيض من العلة
وحيث توجه عليه الاشكال في كون النفس وجودا قائما بذاته من وجهين احدهما ان الوجود الواجبي انما كان واجبا لكونه غير مقارن
لمهية اذ لو كان مقارنا للمهية لكان ممكنا واذا كان كذا فكل وجود لا يقارن مهية فهو واجب فلو كانت النفوس ماهياتها
القائمة بانفسها هي عين الوجود لكانت واجبة وهو محال وثانيهما ان الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب لكان كل وجود
واجبا بالذات فاجاب عن الاول بان النفس وان شاركت الواجب لذاته في كونه وجودا محضا لكن التفاوت حاصل بينهما من
جهة الكمال والنقص وهو تفاوت عظيم جدا فان الوجود الواجبي لا يتصور ما هو اعلى منه في التمام والكمال لانه غير متناهي الشدة
في قوة الوجود ووجود النفس ناقص اذ هو معلول له بعدة وسايط كثيرة ومرتبة العلة في الكمال فوق مرتبة المعلول كما ان نور
الشمس اشد من النور الشعاعي الذي هو معلوله وهذا تمثيل لمطلق كون المعلول انقص من العلة والا فالتفاوت بين كمال الباري
وكمال النفس لا يقاس الى هذا وقد حقق قدس الله روحه في سالف القول ان تفاوت الكمال والنقص لا يفتقر الى مميز فصلي
ليلزم من ذلك تركيب الواجب لذاته وامكان النفوس هو نقص وجودها وكذا امكان غيرها من المعلولات ومراتب النقص متفاوتة
تفاوتا لا يكاد ينحصر واما الوجود الواجبي فوجوبه هو كمال وجوده الذي لا اتم منه بل ولا يجوز ان يساويه وجود آخر لاستحالة
وجود واجبين فان قيل الاشياء القائمة بانفسها لا يجوز ان يكون بعضها اشد من بعض اذ لا اشد ولا اضعف فيما يقوم بنفسه
قلنا ان دعويكم تحكم محض ليس لكم عليه حجة الا عدم اطلاق اهل اللسان وهو مما لا عبرة به في تحقيق الحقايق واجاب عن الثاني بنظر

المنع والمعارضة اما الاول فهو انا لا نم انه كان واجبًا لذاته بمجرد عدم مقارنته لمهية بل وجوبه لانه وجود لا اتم منه ومن لوازم كونه لا اتم منه ان لا يكون مقارنا لمهية فلولا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتمامية والنقص لكان هذا السؤال متوجها لكنه اندفع بالتام والناقص وانما يقع هذا موقعه في المتواطي لا المشكك واما الثاني فبان نقول لمن اعترف وهو جمهور المشائين بتجرد الوجود عن المهية في الواجب وبمقارنته لها في الممكن ان مفهوم الوجود من حيث هو وجود ان اقتضى التجرد عن المهية فيجب ان يكون كل وجود مجردا وهو بخلاف ما زعمتم في الممكنات وان اقتضى اللاتجرد عنها فالوجود الواجبي يجب ان لا يتجرد عنها وهو بخلاف ما اعترفتم به وان لم يقتض شيئا منهما وجب ان يكون تجرد وجود الواجب لعلة فيفتقر الى غيره فلا يكون واجبا هف فان لم يلزم هذا الايراد ههنا لم يلزم ايرادكم هناك وان كان مدفوعا هناك بان المفهوم المشترك ليس مقولا بالتواطؤ بل بالتشكيك فهو مندفع هناك ايضا **بحث وتحصيل** الفرق بين الموضعين واضح فان الوجود المشترك عندهم ليس طبيعة نوعية ولا جنسا لان المهية وكذا اجزائها لا يمكن ان يقع عندهم على اشياء مختلفة بالتشكيك بل انما يكون الواقع بالتشكيك عرضا خارجيا لازما يختلف ملزوماتها بالحقيقة والمهية وعند الشيخ حقيقة واحدة بسيطة نوعية فلهم ان يدفعوا السؤال عن انفسهم بوجه آخر غير جهة التشكيك وهو ان الوجود المشترك عرض لازم للوجودات الخاصة ليس مهية ولا جزء لشيء منها واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة كما ان النور معنى واحد مشترك واقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى دون سائر الانوار فيكون مخالفا لها في الحقيقة وكذلك الحرارة المشتركة بين الحرارات مع ان بعضها يوجب استعداد الحيوة دون البواقي وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة المتخالفة شدة وضعفا المتباينة نوعا عندهم وان اشتركت في مفهوم واحد عرضي نعم الكلام في اصل قاعدتهم في ان الواقع على الاشياء بالتشكيك انما يكون عرضيا كما ذكره في كتبه ولما كان نسبة الوجود الانتزاعي الى الوجودات الحقيقية كنسبة الانسانية المصدرية الى الانسان والحيوانية المصدرية الى الحيوان حيث ان الماخوذ عنه والمنتزع منه نفس ذات الموضوع بلا حيثية اخرى غيرها كان الوجود حقيقة واحدة لامتناع اخذ مفهوم واحد من نفس حقايق متباينة وانتزاع معنى واحد من صرف ذواتها المتخالفة بلا جهة جامعة يكون جهة الاتحاد وقد مر ذكر هذا الاصل في نفي تعدد الواجب لذاته على ان حقيقة الوجود ليست بمهية كلية وان كانت متفقة السنخ والاصل في جميع المراتب المتعينة لا بتعين زائد على نفسها وجوهرها بل الامتياز بينها بنفس ما يقع به الاشتراك فيها الاخير ثم ان الدائر على السنة طائفة من المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا مهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلا او تقييدا لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان وجود الواجب غير موجود وان كل موجود حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الخارج ولا شك في تكثر الموجودات التي هي افرادها وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقومه في العقل دون العين واما اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فممتنع وما يمتنع عدمه فهو واجب فغلط نشأ من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كساير لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرها فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم وكيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق انه من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان فانظر ما اعجب حال الوجود من جهة اختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين على انه اظهر الاشياء واعرفها عند العقل فمنها اختلافهم في انه كلي او جزئي فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات لاجل الاضافات اليه والحق ان الموجود بما هو موجود كلي والوجودات افراد له وحصص لحقيقة الوجود باعتبار ان تشخصاتها لا تزيد على حقيقتها المشتركة بينها المتفاوتة الحصول بذاتها فيها وحقيقة الوجود ليست كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة وان كانت مشتركة بين الموجودات وهذا عجيب لا يعرفه الا الراسخون في العلم ومنها اختلافهم في انه واجب وممكن فقد ذهب جمع كثير من المتاخرين الى ان مفهوم الوجود واجب وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض او جوهر او ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من اقسام الموجود والوجود ليس بموجود فقيل هذا هو الحق وفي كلام الشيخ الرئيس واتباعه ما يشعر في الظاهر بانه عرض وهو بعيد جدا لان العرض ما لا تقوم بنفسه

بل بجعله المستغنى عنه فى تقومه ولا يتصور استغناء الشئ فى تقومه وتحققه عن الوجود والحق عندك كما مران وجود الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشئ ووجود العرض عرض كذلك لاتحاده معهما فى الواقع واذا اعتبر حقيقته فى نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجا تحت شئ من المقولات اذ لا جنس له ولا فصل له لكونه بسيط الحقيقة ولا له مهية كلية ليحتاج فى وجودها الى عوارض متخصصة فليس كليا ولا جزئيا بل الوجودات هى هويات متشخصة بذواتها متفاوتة بنفس حقيقتها مشتركة فى مفهوم الموجودية العامة التى هى من الامور الاعتبارية كما سبق القول اليه ومنها اختلافهم فى انه موجود اولا فقيل انه موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان وقيل ليس بموجود ولا معدوم والحق ان العام اعتبارى وله افراد حقيقية ومنها اختلافهم فى ان الوجودات الخاصة نفس المهيات او زائدة عليها والحق ان نفس المهيات الممكنة فى الواقع وغيرها بحسب بعض الاعتبارات فى الذهن ومنها اختلافهم فى ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة او متواطئ يقع على الموجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه او مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهذا هو الحق ومنها اختلافهم فى ان الوجود سواء كان حقيقيا او انتزاعيا معتبر فى مفهوم الموجود وقيام المبدء بالشئ حقيقة او مجازا شرط فى كونه موضوعا للحكم عليه بانه موجود ام لا بل الموجود مفهوم بسيط من غير دخول المبدء فيه وليس للمبدء تحقق لا عينا ولا ذهنا ولا قيام بالموضوع لا حقيقة ولا مجازا بل موجودية كل شئ اتحاده مع مفهوم المشتق لا غير والاول هو الحق الذى لا شبهة فيه **نقاوة عرشية**

قد تبين مما قرع سمعك ان حقيقة الوجود من حيث هو غير مقيد بالاطلاق والتقييد والكلية والجزئية والعموم والخصوص ولا هو واحد بوحدة زائدة عليه ولا كثير ولا متشخص بتشخص زائد على ذاته كما سيزيدك انكشافا ولا مبهم بل ليس له فى ذاته الا التحصل والفعلية والظهور وانما تلحقه هذه المعانى الامكانية والمفهومات الكلية والاوصاف الاعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته المنبه عليها بقوله تعالى رفيع الدرجات فيصير مطلقا ومقيدا وكليا وجزئيا وواحدا وكثيرا من غير حصول التغير فى ذاته وحقيقته وليس بجوهر كالمهيات الجوهرية المحتاجة الى الوجود الزائد ولوازمه وليس بعرض لانه ليس موجودا بمعنى ان له وجودا زائدا فضلا عن ان يكون فى موضوع المستلزم لتقدم الشئ على نفسه وليس امرا اعتباريا كما يقوله الظالمون لتحققه فى ذاته مع عدم المعتبرين اياه فضلا عن اعتبارهم وكون الحقيقة بشرط الشركة امرا عقليا وكون ما ينتزع عنها من الموجودية والكون المصدرى شيئا اعتباريا لا يوجب ان يكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها وعينها كذلك وهو اعم الاشياء بحسب شموله وانبساطه على المهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوة والاستعداد والفقر وامثالها من المفهومات العدمية وبنور الوجود يتمايز الاعدام بعضها عن بعض عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها وامكان الآخر اذ كل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه وغير ذلك من الاحكام والاعتبارات وهو اظهر من كل شئ تحققا وانية حتى قيل فيه انه بديهى واخفى من جميع الاشياء حقيقة وكنها حتى قيل انه اعتبارى محض على انه لا يتحقق شئ فى العقل ولا فى الخارج الا به فهو المحيط بجميعها بذاته وبه قوام الاشياء لان الوجود لو لم يكن لم يكن شئ لا فى العقل ولا فى الخارج بل هو عينها وهو الذى يتجلى فى مراتبه ويظهر بصورها وحقايقها فى العلم والعين فيسمى بالمهية والاعيان الثابتة كما لوحنا به وهى مع سائر الصفات الوجودية مستهلكة فى عين الوجود فلا مغايرة الا فى اعتبار العقل والصفات السلبية مع كونها عائدة الى العدم ايضا راجعة الى الوجود من وجه والوجود لا يقبل الانقسام والتجزى اصلا لا خارجا وعقلا للبساطة فلا جنس له ولا فصل له فلا حد له كما علمت وهو الذى يلزمه جميع الكمالات وبه يقوم كل من الصفات فهو الحى العليم المريد القادر السميع البصير بذاته لا بواسطة شئ اخر به يلحق الاشياء كمالاتها كلها بل هو الذى يظهر بتجليه وتحوله فى صور مختلفة بصور تلك الكمالات فيصير تابعا للذوات لانها ايضا وجودات خاصة وكل من الوجودات الخاصة مستهلك فى وجود قاهر سابق عليه والكل مستهلكة فى احدية الوجود الحق الالهى مضمحلة فى قهر الاول وجلاله وكبريائه كما سيأتى برهانه فهو الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالى الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعو بلسان الانبياء والاولياء الهادى خلقه الى ذاته اخبر بلسانهم انه بهويته مع كل شئ لا بمداخلة ومزاولة وبحقيقته غير كل شئ لا بمزايلة وبايجاده للاشياء اختفاؤه فيها مع اظهاره اياها واعدامه لها فى القيمة الكبرى ظهوره بوحدته وقهره اياها بازالة تعيناتها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وكل شئ هالك الا وجهه وفى الصغرى تحوله من عالم الشهادة الى عالم الغيب فكما ان وجود التعينات الخلقية انما هو بالتجليات الالهية فى مراتب الكثرة كذلك زوالها بالتجليات الذاتية فى مراتب الوحدة فالمهيات صور كمالاته ومظاهر اسمائه وصفاته ظهرت اولا فى العلم ثم فى العين وكثرة الاسماء وتعدد الصفات وتفصيلها غير قادحة فى وحدته الحقيقية وكمالاته السرمدية كما سيجئ بيانه ان شاء الله

المنهج الثالث في الاشارة الى نشأة اخرى للوجود غير هذا المشهود وما يتوسط به وفيه فصول **فصل** في اثبات الوجود الذي هي والظهور الظلي قد اتفقت السنة الحكماء خلافا لشرذمة من الظاهريين على ان للاشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجودا وظهورا آخر عبر عنه بالوجود الذهني الذي مظهره بل مظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية **تمهيد** انا قبل ان نخوض في اقامة الحجج على هذا المقصود والكلام عليها وفيها نمهد لك مقدمتين الاولى هي ان الممكنات كما علمت ماهية ووجود وستعلم بالبرهان ما قد نبهناك عليه وكاد ان يكون من المذعنين له ان احدث الفطانة بيديك ان اثر الفاعل وما يترتب عليه اولا وبالذات ليس الا نحو من انحاء وجود الشيء لا مهيته لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والفعل والتكميل الا لوجوبها وشدة فعليتها بل لفرط نقصانها وبطونها وغاية ضعفها وكونها والوجود قد مرت الاشارة الى انه مما يتفاوت شدة وضعفا وكمالا ونقصا وكلما كان الوجود اقوى واكمل كانت الآثار المترتبة عليه اكثر اذ الوجود بذاته مبدأ للاثر فقد يكون لمهية واحدة ومفهوم واحد انحاء من الوجود والظهور واطوار من الكون والحصول بعضها اقوى من بعض ويترتب على بعضها من الآثار والخواص ما لا يترتب على غيره فكما ان الجوهر بمعنى واحد ومهية واحدة يوجد تارة مستقلا بنفسه مفارقا عن المادة متبريا عن الكون والفساد والتغير فعالا لا ثابتا كالعقول المفارقة على مراتبها ويوجد تارة اخرى مفتقرا الى المادة مقترنا بها منفعلا عن غيره متحركا وساكنا وكاينا وفاسدا كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف والفقر ويوجد طورا آخر وجودا اضعف من ذينك الصنفين حيث لا يكون فاعلا ولا منفعلا ولا ثابتا ولا متحركا ولا ساكنا كالصور التي يتوهمها الانسان من حيث كونها كذلك والثانية هي ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء المجردة والمادية لانها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة والملكوتيون لهم اقتدار على ابداع الصور العقلية القائمة بذواتها وتكوين الصور الكونية القائمة بالمواد وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول شيء لشيء ان يكون حالا فيه وصفا له بل ربما يكون الشيء حاصلا للشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية كما ان جميع الموجودات حاصلة للباري حصولا اشد من حصولها لنفسها او لقابلها كما ستعلم في مباحث العلم وليس قيامها به تعالى قياما حلوليا ناعتيا وكل صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادة باي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرد بها سواء كانت قائمة بذاته اولا ومناط عالمية الشيء بالشيء حصول صورة ذلك الشيء له سواء كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها او غيره فيكون حصولها اما فيه وذلك اذا كان الشيء قابلا لها واما عنه وذلك اذا كان فاعلا لها فالحصول للشيء المجرد الذي هو عبارة عن العالمية اعم من حصول نفسه او الحصول فيه او الحصول له فللنفس الانسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والاعراض المفارقة والمادية والافلاك المتحركة والساكنة والعناصر والمركبات وسائر الحقائق يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات اخرى والا يتسلسل وذلك لان الباري تعالى خلاق الموجودات المبدعة والكائنة وخلق النفس الانسانية مثالا لذاته وصفاته وافعاله فانه تعالى منزه عن المثل لا عن المثال فخلق النفس مثالا له ذاتا وصفاتا وافعالا ليكون معرفتها مرقاة لمعرفته فجعل ذاتها مجردة عن الاكوان والاحياز والجهات وصيرها ذات قدرة وعلم وارادة وحيوة وسمع وبصر وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة باريها يخلق ما يشاء ويختار لما يريد الا انها وان كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة فهي ضعيفة الوجود والقوام لكونها واقعة في مراتب النزولات ووسائط بينها وبين باريها وكثرة الوسائط بين الشيء وينبوع الوجود يوجب وهن قوته وضعف وجوده فلهذا ما يترتب على النفس ويوجد عنها من الافعال والآثار الخاصة يكون في غاية ضعف الوجود بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية والخيالية اظلال واشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري تعالى وان كانت المهية محفوظة في الوجودين فلا يترتب عليه الآثار المترتبة عليه بحسب وجودها في الخارج اللهم الا لبعض المتجردين عن جلباب البشرية من اصحاب المعارج فانهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال قوتهم يقدرون على ايجاد امور موجودة في الخارج مترتبة عليها الآثار وهذا الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه الآثار وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور ويسمى بالوجود الذهني والظلي وذلك الآخر المترتب عليه الآثار يسمى بالوجود الخارجي والعيني ويؤيد ذلك ما قال الشيخ الجليل محيي الدين العربي الاندلسي قده في كتاب فصوص الحكم بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله ما لا وجود له الا فيها وهذا هو الامر العام لكل انسان والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن لا يزال الهمة يحفظه ولا يؤدها حفظ ما خلقته فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو

لا يغفل مطلقا بل لا بد له من حضرة يشهدها فاذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الاحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة وصارت الصور يحفظ بعضها بعضا فاذا غفل العارف عن حضرة ما او حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه انحفظت جميع الصور بحفظ تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها لان الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص وقد اوضحت هيهنا سرا لم يزل اهل الله يغارون على مثل هذا ان يظهر قال وهذه مسئلة لم يسبقني بها احد في كتاب لا انا ولا غيري الا في هذا الكتاب فهي يتيمة الدهر فريدة فاياك ان تغفل عنها فان تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة مثلها مثل الكتاب الذي قال الله فيه ما فرطنا في الكتاب من شيء فهو الجامع للواقع وغير الواقع ولا يعرف ما قلناه الا من كان قرآنا في نفسه فان المتقي الله يجعل له فرقانا انتهى كلامه ولا شبهة في انه مما يؤيد ما كنا بصدده تأييدا عظيما ويعين اعانة قوية مع اشتماله على فرائد جمة ستقف على تحقيقها وتفصيلها في مباحث النفس ان شاء الله تعالى فاتقن ما مهدنا لك كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والاشكالات الواردة عليه

فصل في تقرير الحجج في اثباته

وهي من طرق الطريقة الاولى انا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين والجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات وتميز المعدومات الصرفة ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود اذ ليس في الخارج فرضا وبيانا فهو في الذهن واعترض عليه بانه لا يجوز ان يحصل العلم بالمعدوم لان العلم كان عبارة عن الصورة الحاصلة عن الشيء فصورة المعدوم اما ان تكون مطابقة له فيجب ان يكون للمعدوم وخصوصا الممتنع ذات خارجية تطابقها صورته الذهنية والمعدوم لا ذات له او لا تكون مطابقة له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم اذ العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم واجيب عنه بان المراد بحصول الصورة ليس انه يحصل في الذهن شبح ومثال له يحاكات عن الامر العيني مغاير له بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي لا يترتب عليها اثرها المقصود منها فالعلم بالمعدوم لا يكون الا بان يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتا في الخارج فلا يجري الترديد بان هذه الصورة مطابقة للمعدوم اولا ولا يلزم شيء من المحذورين اذ المسمى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج هذا على راي المحققين واما على قول من ذهب الى ان الحاصل في الذهن شبح المعلوم لا حقيقته فيقال العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال في الذهن فان كان له مطابق فهو العلم بالموجود والا فهو العلم بالمعدوم فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل اذ لا ذات له عينية ولا مطابق له الا بحسب التقدير بمعنى انه لو كان له وجود يطابقه هذه الصورة والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا يكون له مطابق بالفعل هكذا قيل وهو ليس بكاف في المقصود اذ لقائل ان يقول هذا الجواب انما يجري في المعدومات التي لها حقايق سوى كونها معدومة واما اذا تصورنا المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق فيلزم من قولكم المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث وجودها الذهني وظهورها الظلي التناقض اذ المعدوم بما هو معدوم لا يكون له وجود اصلا والخفي بما هو خفي لا يكون له ظهور مطلقا وهذا بالحقيقة راجع الى اشكال المجهول المطلق المشهور وسيأتيك ما ينفعك في دفعه ان شاء الله الطريقة الثانية انا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج اصلا باحكام ثبوتية صادقة وكذا الحكم على ما له وجود ولكن لا نقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكما شاملا لجميع افراده المحققة والمقدرة مثل قولنا كل عنقا طائر وكل مثلث فان زواياه الثلث مساوية لقائمتين وصدق الحكم الايجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغريزة الانسانية واذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا ان له وجودا آخر هو الوجود الذهني هذا ما قرروه وفيه بحث من وجوه الاول انه لا يثبت ان امثال هذه القضايا ليست فعلية خارجية حتى يكون معنى قولك كل عنقا طائر ان كل ما هو فرد للعنقا ولو بحسب التقدير فهو طائر بالفعل كيف ومن ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم وامثاله بل هي قضايا حقيقية موضوعاتها مقدرة الوجود ومعناها كل ما لو وجد كان متصفا بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه محمول كذا والحكم بهذا النحو لا يقتضي الا وجود الموضوع بحسب التقدير فجاز ان يكون هو الوجود الخارجي فلم يثبت وجود آخر اصلا الثاني لو تم هذا الكلام لزم منه وجود جميع الافراد المقدرة الغير المتناهية لامثال هذه العنوانات على التفصيل في ذهننا عند هذا الحكم فانا اذا قلنا كل مثلث كذا يوجد في ذهننا جميع المثلثات المقدرة على التفصيل لانه مما تقرر على مدارك المتاخرين ان الحكم في المحصورة على ذوات الافراد فوجب لصدقها وجود الافراد لا وجود العنوان وان سلكنا مسلك التحقيق وقلنا ان المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان لكن الفرق بينها وبين الطبيعية ان الحكم فيها على وجه يسري الى الافراد بخلاف الطبيعية فينحل الاشكال لكنه على هذا يجب الا قضايا على عقود ليس لموضوعاتها وجود عيني اصلا اذ لا فلاحد ان يقول ان الطبايع موجودة بوجود

الافراد فاذا كان للموضوع فرد عينى يوجد العنوان بوجوده فالحكم عليه بذلك الاعتبار فان قيل انا لا ناخذ الموضوع فى المحصورة على وجه متشخص جزئى حتى يكون الحكم فى قولنا كل انسان كذا على انسان موجود بوجود جزئى متشخص بل ناخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين فهو بهذا الاعتبار ليس موجودا فى الخارج ضرورة قيل كما ان الموجود الخارجى متشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهنى له تعين يمنع فرض اشتراكه مع ذلك التعين ضرورة ان الوجود لا يعرض المبهم من حيث هو مبهم غاية الامر ان للعقل ان يلاحظه من حيث هو مع قطع النظر عن تعينه فكما جاز ان يلاحظ الوجود الذهنى المتعين بحسب الوجود الذهنى من حيث هو فليجز ذلك فى الوجود العينى لا بد لنفيه من دليل والحق ان الملحوظ على وجه الاشتراك ليس تحققه الا فى العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه وسيجئ تحقيق ذلك عن قريب ان شاء الله الثالث انا قد نتصور شخصا كان موجودا ونحكم عليه بحكم خارجى كما انا نحكم على جسم قد فنى انه كان صلبا ثقيلا متحركا فيلزم ان يكون صورته الذهنية والشخص الخارجى واحدا بالعدد لان هذه الاحكام انما كانت للشخص الخارجى لكنه محال بالبديهة والتزم بعضهم فى الجواب اتحادهما بالعدد قال ان الشخص الخارجى مع تشخصه الخارجى وتعينه العينى يوجد فى الخيالات وهذا فاسد جدا فان الذات الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد كيف والوجود اما مساوق للتشخص او متحد معه بل الجواب ان يقال ان المحمول الخارجى ايضا كالموضوع له صورة ذهنية مطابقة للامر العينى متحد مع الموضوع الذهنى لكن المنظور اليه فى القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهنى بل حكاية حالهما بحسب الخارج ولا حجر فى كون الشئ الموجود فى الذهن حكاية عن الامر الخارجى المحكى عنه لان المنظور اليه فى الحكاية ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشئ المحكى عنه على وجه يطابقها الحكاية الطريقة الثالثة ان لنا ان ناخذ من الاشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية او الفصلية المشتركة فى نوع او جنس معنى واحدا ينطبق على كل من الاشخاص بحيث جاز ان يقال على كل منها انه هو ذلك المعنى المنتزع الكلى مثلا جاز لنا ان ننتزع من اشخاص الانسان المتفرقة المختلفة المتباينة معنى واحدا مشتركا فيه وهو الانسان المطلق الذى ينطبق على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على البغال والحمير مجامعا لكل من تعيناتها مجردا فى حد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها وهذا المعنى لا يوجد فى الخارج واحدا والا لزم اتصاف امر واحد بصفات متضادة وهى التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية فوجوده انما هو بشرط الكثرة ونحن قد لاحظناه من حيث انه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد فى الخارج فوجوده من هذه الجهة انما هو فى العقل فان قلت قد تقرر عند المحققين من الحكماء ان الاجناس والانواع وبالجملة الحقائق المتأصلة دون الاعتباريات لها وجود فى الاعيان فانهم قد صرحوا بان معروضات مفهوم الكلى والنوع والجنس من الحقائق التى هى معقولات اولى بالقياس الى تلك العوارض التى تسمى عندهم بالمعقولات الثانية امور موجودة فى الخارج فيلزم على رايهم ان يكون فى الوجود انسانية واحدة هى بعينها مقارنة للعوارض التى يقوم بها شخص زيد وشخص عمرو وغيرهما من اشخاص الناس وهى مع كل من هذه العوارض غيرها مع العارض الآخر بالاعتبار وغير متغيرة بنفسها واذا عدم شخص من تلك الاشخاص فقد فارقها الاعراض الخاصة بذلك الشخص فقط واما عين تلك الانسانية فهى باقية غير فاسدة وانما يفسد مقارنتها لتلك الاعراض فقط فهى ذات واحدة مقترنة بعينها باعراض كثيرة وتعينات شتى تصير مع اعراض كل شخص انسانية ذلك الشخص وكذا الحال فى حقيقة الحيوان بالقياس الى القيود والفصول المتباينة فلا حاجة الى القول بوجودها فى نحو آخر من الوجود المسمى بالذهن قلنا هذا اشتباه وقع لبعض منشاؤه الغفلة عن رعاية الحيثيات واهمال الاعتبارات فان قولهم بوجود الطبايع النوعية والجنسية ليس معناه ان النوع بما هو نوع او الجنس بما هو جنس وبالجملة الكلى الطبيعى بما هو كلى طبيعى ومعروض الكلى من حيث كونه معروض الكلى والكلية له تحقق فى الخارج فان هذا مما لا يتفوه به من له ادنى ارتياض بالفلسفة فضلا عن الحكماء الاكابر وقد بينوا فى كتبهم وتعاليمهم ان الكلى بما هو كلى مما لا وجود له فى الخارج وللشيخ الرئيس رسالة مفردة فى هذا الباب شنع فيها كثيرا على رجل عزيز المحاسن كثير السن قد صادفه بمدينة همدان قد توهم ان معنى وجود الانواع والاجناس فى الاعيان هو ان يكون ذاتا واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة المحصلة المختلفة مطابقة لها مشتركا فيها امر موجود فيها قائلا هل يبلغ من عقل الانسان ان يظن ان هذا موضع خلاف بين الحكماء وكان ذلك المرء لما سمع من القوم انهم يقولون ان الاشخاص تشترك فى حقيقة واحدة ومعنى واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم فى استعمال لفظ الواحد فى هذا الموضع فسبق الى وهمه ثم انهم ذهبوا الى ان الحقيقة الواحدة والمعنى الكلى بصفة الوحدة والكلية واقعة فى الاعيان وهو فاسد نعم المعنى الواحد والمشترك والكلى والعام والنوع والجنس الى غير ذلك من اللواحق قد يوجد فى الاعيان لكن لا بهذه الاعتبارات فحقيقة الانسان مثلا من حيث هو انسان موجودة فى الاعيان منصبغة بالوجود لا من حيث نوعيته واشتراك الكثرة فيه بل من حيث طبيعته ومهيته وقد فرض العموم لاحقا بها فى موطن يليق لحوقه بها فيه وهو الذهن لا الخارج

وقد نص الشيخ في سائر كتبه ان الانسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليست ذاتا واحدة وكذلك الحيوانية لا كثرة يكون باعتبار اضافات مختلفة
بل ذات الانسانية المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الانسانية المقارنة لخواص عمرو فهما انسانيتان انسانية قارنت خواص زيد وانسانية قارنت
خواص عمرو لا غيرية باعتبار المقارنة حتى يكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول فان قلت كما ان الموجود الخارجي متشخص لا يقبل
الاشتراك كذلك الموجود الذهني متشخص لا يقبل الاشتراك ولا ينطبق على كثيرين والمنطبق على كثيرين انما هو الماهية من حيث هي وهي موجودة
في الخارج ايضا فلا يتم الدليل قلت ليس المقصود ان الانسان الموجود في الذهن مثلا ليس شخصا وليس معه ما يمنعه عن الاشتراك بل المراد ان
لنا ان نتصور معنى الانسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل كذلك ومعلوم يقينا ان الانسان المعلوم كذلك من حيث انه معلوم كذلك
ليس في الخارج ولا متشخصا بتشخص خارجي اصلا ومن الاستبصارات في هذا الباب انا نتصور الامور الانتزاعية والصفات المعدومة
في الخارج ونحكم بها على الاشياء فلا محالة لها ثبوت فثبوتها اما في الخارج وهو محال لانها امور اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو
المطلوب ومن العرشيات الواردة ان كل فاعل يفعل فعلا لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل
ذلك الفاعل فعلا لاجله ولو كان له تحقق في الخارج عينا لزم تحصيل الحاصل فلا بد وان يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه آثاره المخصوصة
المطلوبة منه وهو المعنى بالوجود الذهني ومما ينبهك على ما نحن بصدده كون الاشياء الوهمية الغير الواقعة في الاعيان سببا للتحريكات
والتاثيرات الخارجية وان لم يترتب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة اولا ترى ان تخيلك المشتهى لطيف كيف يحدث في بدنك شيئا
وتخيلك للحموضة يوجب لك انفعالا او قشعريرة ولو لم يكن لصورة بيت تريد بناءه نحو من الثبوت لما كان سببا لتحريك اعضائك
وقد حكى عن بعض حذاق الاطباء معالجة بعض الملوك حيث اصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني فدفعه بمجرد تدبيرات نفسانية وامور
تصورية باعثة لاشتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة وبعض النفوس قد يبلغ في القوة والشرف الى حيث يقوى تصوراته وجودا
وظهورا حتى يقوم وجودها مقام الوجود العيني فيبرئ المريض ويمرض الاشرار ويقلب عنصرا الى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا ويحرك
اجساما عجزت عن تحريكها نفوس ابناء النوع كل ذلك باهتزاز علوي وتاييد ملكوتي وطرب معنوي فان قلت انهم صرحوا بان للطبايع
غايات في افاعيلها الطبيعية فان لزم ان يكون لتلك الغايات نحو من الوجود الغير العيني لزم ان يكون تلك الطبايع ذوات اذهان
شاعرة بنتايج افاعيلها ونهاية حركاتها مع كونها جرمانية قلنا هذا الكلام مما اورده الخطيب الرازي على الفلاسفة رادا عليهم حيث
ذهبوا الى ان للطبايع العالية والسافلة غايات طبيعية ونهايات ذاتية وان الغاية علة بماهيتها لفاعلية الفاعل واستكماله
ربما يستدعي التوصل اليه في فعله واجاب عنه الشارح المحقق لمقاصد كتاب الاشارات بالتزام ان لها شعورا بمقتضاها وغاية في افاعيلها
غاية ما في الباب ان يكون شعورها شعورا ضعيفا والنظر في انات النحل وميلانها الى صوب بعض وكرانها وان كان على خلاف تلك الصور
مما يؤكد ذلك وكذا مشاهدة ميل عروق الاشجار الى جانب الماء في الانهار وانحرافها في الصعود عن الجدار واخراجها الاوراق الكثيرة بين
الفواكه ليسترها عن صنوف الآفات واحرازها لب الثمار في الرقايات الصائنة يهديك الى ما ذكروه وههنا لمعات نورية لا يناسب
هذا المقام ذكرها عسى ان يأتي بها حين ما قدر الله اتيانه فيه بمنه وكرمه **فصل** في ذكر شكوك انتقادية فيه وفكوك اعتقادية
عنها قد تقرر عند المعلم الاول ومتبعيه من المشائين والشيخين ابي نصر وابي علي وتلامذتهم وجمهور المتاخرين ان ظرف الوجود الذهني
والظهور الظلي للاشياء فينا انما هو قوانا الادراكية العقلية والوهمية والحسية فالكليات توجد في النفس المجردة والمعاني الجزئية
في القوة الوهمية والصور المادية في الحس والخيال فوقعت للناس في ذلك اشكالات ينبغي ذكرها والتفصي عنها الاشكال الاول
ان الحقايق الجوهرية بناء على ان الجوهر ذاتي لها وقد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات في انحاء الوجودات كما يسوق اليه ادلة الوجود الذهني
يجب ان تكون جوهرا اينما وجدت وغير حالة في موضوع فكيف يجوز ان يكون الحقايق الجوهرية موجودة في الذهن اعراضا قائمة به ثم انكم
قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات فيلزم اندراج حقايق جميع المعقولات المتباينة بالنظر الى ذواتها مع الكيف في الكيف والجواب
عنه على ما يستفاد من كتب الشيخ ان معنى الجوهر الذي صيروه جنسا وجعلوه عنوانا للحقايق الجوهرية ليس هو الموجود من حيث هو موجود
مسلوبا عنه الموضوع لان هذا المعنى لا يمكن ان يكون جنسا لشيء والا لكان فصله الذي فرض مقسما له مقوما له ضرورة ان الفصول
المقسمة للجنس لا يحتاج شيء منها الى الجنس في تقومه من حيث هو بل هي من الخواص العارضة للجنس كما انه عرض عام لازم لها بل احتياجه اليها في
بل احتياجه اليها في ان يوجد ويحصل تحصيلا وجوديا لا تاليفيا فكل فصل كالعلة المفيدة لوجود حصة من الجنس فاذا كانت مهية

الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عدمي هو سلب الموضوع لكان فصله المفروض محصل وجوده مقوم معناه ومهيته كما سبقت الاشارة
اليه وبوجه اخر يلزم على فرض كون هذا المعنى جنسا للجواهر انقلاب المهية حين انعدام شيء من افرادها وبوجه اخر لزم تعدد الواجب لذاته
فان نفس المهية لا يتعلق بها جعل وتاثير فلو كان الوجود عينها او جزئها يلزم الضرورة الازلية فيها تعالى القيوم الواحد عن الشريك
والنظير علوا كبيرا واما الوجودات الامكانية فحقايقها نفس التعلقات بفاعلها وذواتها عين الاحتياج بمبدعها وفاطرها وكذلك
قولنا الشيء الموجود بالفعل غير صالح لان يكون عنوانا للحقيقة الجنسية الجوهرية لازما لها والا لكان كل من علم شيئا هو في نفسه جوهر
علم انه موجود بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشيء ذو المهية اذا صارت مهيته موجودة في الخارج كان وجودها
الخارجي لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل او في الاعيان وحلوله في العقل لا يبطل كونها بحيث اذا تحققت
في خارج العقل كانت غير حالة في المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لانه لا في موضوع بالمعنى المذكور ومما يؤكد ما ذكر ان حمل الجوهر
بهذا المعنى على الانواع والاشخاص المندرجة تحته غير معلل بشيء خارج واما حمل كونها موجودة بالفعل الذي هو بعض من مفهوم كونها
موجودة بالفعل لا في موضوع فلا محة بسبب علة خارجة عن المهية واذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من عوالي الاجناس
والمقولات العشر الا بسبب لا كحمل الذاتي الغير المعلل فلم يصر باضافة معنى عدمي اليه وهو قولنا لا في موضوع جنسا لشيء منها والا
لصار باضافة معنى وجودي اليه وهو قولنا في موضوع جنسا للبواقي بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر عندهم هذا بيان مقصودهم
في كون المعقول من الجوهر جوهرا وههنا دقيقة اخرى سنشير الى بيانها في تحقيق الحمل انشاء الله حاصله انه لا منافات بين كون
الشيء مفهوم القائم بنفسه وكونه مما يصدق عليه القائم بغيره على قياس مفهوم العدم واللاشيء واللاممكن وشريك الباري والحرف
والوضع والحركة وممتنع الوجود واللاتناهي ونظائرها حيث يصدق على كل منها نقيضها بحسب المفهوم فقد علم بما ذكروا ان
مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني فالجوهر الذهني جوهر بحسب مهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن
فلا منافاة بينهما انما المنافات بين المقولات التي هي ذاتيات للحقايق المتخالفة المندرجة تحتها ولما ان القوم قد عدوا الصور
العلمية من باب الكيف ويلزم منه ان يكون صورة الجوهر في العقل جوهرا او كيفا فيندرج تحت مقولتين قيل ان هذا من باب
من باب المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالاشياء الخارجية لانه ان اريد بالكيف مهية حقها في الوجود الخارجي ان يكون
في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى يصلح لان يكون جنسا من عوالي الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المذكور
له جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان على شيء في شيء من الظروف وان اريد منه عرض لا يكون بالفعل
مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين مهية الجوهر
وكذا بينه وبين مهيات بواقي الاعراض على نحو ما مر في مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين هذا تقرير
كلامهم على ما يناسب اسلوبهم ومرامهم والحق ما سنذكر لك انشاء الله وليعلم ههنا ان معنى قولهم ان كليات الجواهر جواهر ليس
ان المعقول من الجوهر الذي يوصف بانه في الذهن وله محل مستغن عنه فانه قد يزول عنه صور الجواهر العقلية ويعود اليه يكون تلك
الصور بحيث توجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في الموضوع كالمقناطيس الذي هو في الكف فانه بحيث يجذب الحديد
تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه فان هذه مغالطة من باب تضييع الحيثيات واهمال الاعتبارات
واخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي الذي ذاته في العقل على رايهم يستحيل وقوعه في الاعيان واستغنائها عن الموضوع والمقناطيس
الذي هو في الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية وليست الصور العقلية
كذلك بل المراد بالكلي المذكور في كلامهم ان كلي الجوهر جوهر المهية من حيث هي بلا قيد وشرط من الكلية والجزئية وسائر المتضايفات
الذهنية والخارجية اليها ويقال لها الكلي الطبيعي ايضا كما يقال للمهية المعروضة للكلية والكلي بالمعنى الثاني لا يصلح للتشخيص
والوجود في الخارج بخلاف المعنى الاول فانها لفرط ابهامها تصلح لكثير من القيود المتنافية كالوحدة والكثرة والحلول والتجرد
والمعقولية والمحسوسية فالمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهني وكونه كليا ولكنه جوهر عندهم بحسب
مهيته فان مهيته مهية شانها ان يكون وجودها في الاعيان لا في موضوع واما التمثيل للجوهر العقلي بالمقناطيس حيث
وقع في كلامهم فهو انما كان باعتبار ان مهيته تتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد مقارنا للكف

الانسان ولم يجذب الحديد او وجد مقارنا الجسمية الحديد فجذبه لم يلزم ان يقال انه يختلف الحقيقة في الكف وفي خارج الكف مع الحديد بل هو
في كل منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه جذب الحديد وهذا القدر يكفي في المناسبة بين المثال والممثل له فان قلت قد صرح الشيخ
في الهيات الشفاء وغيرها بان فصول الجواهر لا يجب ان يكون جواهر بحسب مهياتها وان صدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضية
حتى لا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى غير النهاية فعلى ما ذكره من كونها لا تندرج تحت مقولة الجوهر يلزم ان تكون مندرجة تحت مقولة
اخرى من المقولات العرضية فيكون حقيقة واحدة جوهرا وعرضا في وجود واحد لاتحاد كل نوع مع فصله قلت لا يلزم من عدم اندراج
فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض لكونها عرضا عاما لا زما
للمقولات العرضية اذ لا مانع بحسب العقل والنقل من عدم وقوع الحقايق البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل تحت مقولة من المقولات اصلا
نص عليه الشيخ في كتاب قاطيقورياس من الشفاء قال بعض اهل الكلام في دفع الاشكال المذكور وهو كون شيء واحد جوهرا وعرضا كليا
وجزئيا علما ومعلوما انا اذا تصورنا الاشياء يحصل عندنا امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وهو غير حال في الذهن ناعتا له
بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية
في لا اشكال انما الاشكال من جهة كون شيء واحد جوهرا وعرضا او علما ومعلوما او كليا وجزئيا فنقول ان اراد ان هناك امرين
متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب اليه الحكماء والمحققون فلا يفي لا بدفع اشكال كون شيء واحد علما ومعلوما وكونه كليا وجزئيا واما
اشكال كونه جوهرا وعرضا فبمجرد ما ذكره لا يخرج عنه الجواب وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق
والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان انه قد تقرر عندهم وسنتلو عليك ان شاء الله ان كل صورة مجردة قائمة بذاتها
فانها علم وعالمة بذاتها ومعلومة لذاتها وبنوا على ذلك اثبات علم الله تعالى بذاته وعلم الملائكة الروحانيين بذواتهم فيلزم عليه ان يكون
النفس الانسانية عند تصوره المعقولات محصلة فكونه باختيار هذه الذوات مجردة عقلية علامة فعالة بناء على اعترافه بانه يحصل عند
تصورنا الاشياء امر معقول غير قائم بالذهن ولا بامر آخر غير الذهن كما هو الظاهر وكون النفس فعالة للجوهر العقلي المستقل الوجود وان
كان بمعنى الاعداد ومن المستبين فساده واستحالته كيف والنفس قابلة للمعقولات بالقوة وانما يخرجها من القوة الى الفعل ما هو عقل بالفعل
فاذا افادت النفس العقل فكانت فاعلة مفيضة لها فكان ما بالقوة بحسب الذات مخرجا ومحصلا لما بالفعل بالذات من القوة هذا مع
فاحش فاعلة قابلية لها فهو بنا في ما ذهب اليه لان قابل الشيء يجب ان يكون محلا له وان لم يكن شيئا منهما وليست بغاية ايضا وهو
ظ ولا هي صورة لها بل العكس اولى فلا علاقة لها مع المعقولات فكيف يكون منشأ لوجودها على ان الحدوث والتجدد ينافي كون الشيء
عقلا بالفعل كما تقرر عندهم وايضا يلزم على هذا كون المعلوم كليا وجزئيا باعتبار واحد اما كونه كليا فلكونه معقولا مجردا عن المتشخصات
الخارجية واما كونه جزئيا فلضرورة كون المعلوم اذا كان حاصلا عند النفس حصولا استقلاليا من غير قيام بها يكون متشخصا بنفسه
اذ الوجود خارج الذهن يساوق التشخص كذلك وتحقيق المقام ان تشخص المهية المتكثرة الافراد انما يكون بهيئات ولواحق خارجية
فما لم يحصل المهية حصولا آخر غير ما هو بحسب الواقع يكون في ذلك الحصول معراة متقشرة عن تلك الغواشي واللبوسات بتعرية معر
وتقشير مقشر لا يوصف بالكلية والاشتراك بين كثيرين فلا بد ان يكون للمهية حصول للشيء المعري لها من المقارنات المانعة من العموم
والاشتراك اذ تعرية الشيء للشيء لا ينفك عن وجود ذلك الشيء له ولا بد ايضا ان يكون وجودها المعري عين وجودها الحاصل لذلك
الشيء الذي عراها عن الغواشي واذا كان الوجود التجردي لمهية ما عين وجودها الارتباطي للذهن الذي من شانه انتزاع الصور عن المواد
الجزئية وتجريدها عن العوارض الهيولانية فلا محالة يكون وجودها له على نعت الحلول والقيام لا غير اذ معنى حلول الشيء في الشيء ان يكون
وجود الحال في نفسه عين وجوده لذلك المحل فعلم مما ذكر ان الصورة الحاصلة في موادها من غير ارتباطها وقيامها بالنفس جزئية ومحسوسة
لا كلية ومعقولة لعدم استخلاصها بعد عن الغواشي واللبوسات المادية التي تمنع المدرك ان يصير معقولا للنفس وقد فرضنا انها معقولة
للنفس موجود بوجود آخر غير وجودها الخارجي الذي يصحبها الاغشية والاغطية الجسمانية المادية فتدبر ثم ليت شعري اذا كان المعلوم
موجودا مجردا عن المادة قائما بذاته والنفس ايضا كذلك فما معنى كونه فيها وما المرجح في كون احدهما ظرفا والآخر مظروفا والظرفية بين شيئين
مع مباينة احدهما عن الآخر في الوجود انما يتصور في المقادير والاجرام نعم من استنار قلبه بنور الله وذاق شيئا من علوم الملكوتيين
يمكن ان يذهب الى ما ذهبنا اليه حسبما لوحناك اليه في صدر المبحث ان النفس بالقياس الى مدركاتها الخيالية والحسية اشبه بالفاعل

المبدع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة على الوجود الذهني التي مبناها على ان النفس محل للمدركات وان القيام بالشيء عبارة
عن الحلول فيه منها كون النفس هيولى للصور الجوهرية ومنها صيرورة الجوهر عرضا وكيفا ومنها اتصاف النفس بما هو منتف عنها كالحرارة والبرودة
والحركة والسكون والزوجية والفردية والفرسية والحجرية الى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام فانه اذا ثبت وتحقق ان قيام تلك
الصور الادراكية بالنفس ليس بالحلول بل بنحو آخر غيره لم يلزم محذور اصلا ولا حاجة الى القول بان ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها هذا
في المحسوسات ظاهرية كانت او باطنية واما حال النفس بالقياس الى الصور العقلية من الانواع المتأصلة فهي مجرد اضافة اشراقية تحصل لها
الى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الابداع نسبتها الى اصنام انواعها الجنسية كنسبة المعقولات التي ينتزعها الذهن عن المواد الشخصية
على ما هو المشهور الى تلك الاشخاص بناء على قاعدة المثل الافلاطونية وتلك الذوات العقلية وان كانت قائمة بذواتها متشخصة
بانفسها لكن النفس لضعف ادراكها وكلالها في هذا العالم بواسطة تعلقها بالجسمانيات الكثيفة لا يتيسر لها مشاهدة تامة اياها وتلقي
كامل لها بل مشاهدة ضعيفة وملاحظة ناقصة كابصارنا في هواء مغبر من بعد او كابصار انسان ضعيف الباصرة شخصا فيحتمل عنده
ان يكون زيدا او عمروا او بكرا او خالدا او يشك في كونه انسانا او شجرا او حجرا فكذا يحتمل المثال النوري والصورة العقلية عند النفس
وبالقياس الى ادراكها الكلية والابهام والعموم والاشتراك وغيرها من الصفات التي هي من نتايج ضعف الوجود ووهن المعقولية
اعم من ان يكون ناشئا من قصور المدرك او من فتور الادراك فان ضعف الادراك وقلة التحصيل كما يكون تارة من جانب المدرك بان يكون
قوته الدراكة في نفسها ضعيفة كعقول الاطفال او معوقة عن الادراك التام لمانع خارجي كالنفوس المدبرة للابدان المتعلقة بعالم الظلمات
فكذلك قد يكون ايضا من جانب المدرك وذلك يكون من جهتين اما من جهة قصوره ونقصه وخفائه في نفسه واما من جهة كماله وجلاله
وغاية ظهوره وجلائه فالاول كما في الامور الضعيفة كالزمان والعدد والهيولى ونظائرها فلا محة يكون تعلقها ضعيفا لاتحاد العقل
والمعقول بحسب الحقيقة والثاني كما في الاشياء التي تكون رفيع السمك وبعيد الدرك فلا يحتملها النفس لغاية قوتها وضعف النفس
كالعقول الفعالة وربما يغلب فرط جماله وجلاله على القوة المدركة ويجعلها مقهورة مبهورة عن شدة نوريته وفرط قوته واستيلائه
وقهره بحيث لا يمكنها ادراكه على التمام كما في ادراك العقل لواجب الوجود جل كبرياؤه والحاصل ان النفس عند ادراكها للمعقولات
الكلية تشاهد ذواتا عقلية مجردة لا بتجريد النفس اياها وانتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقال لها
من المحسوس الى المتخيل ثم الى المعقول وارتحال من الدنيا الى الآخرة ثم الى ما ورائها وسفر من عالم الاجرام الى عالم المثال ثم الى عالم العقول
وفي قوله تع ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون اشارة الى هذا المعنى فان معرفة امور الآخرة على الحقيقة في معرفة امور الدنيا
لانها من جنس المضاف واحد المتضائفين يعرف بالآخر وكانا قد كدنا ان نخرج من اسلوب المباحثة فلنعد الى ما كنا فيه فنقول العلم
لما كان مرجعه الى نحو من الوجود وهو المجرد الحاصل للجوهر الدراك او عنده كما سنحققه في موضعه وكل وجود جوهري او عرضي يصحبه مهية
كلية يقال لها عند اهل الله العين الثابت وهي عندنا لا موجودة ولا معدومة في ذاتها ولا متصفة بشيء من صفات الوجود من العلية
والمعلولية والتقدم والتاخر وغيرها كما مر بيانه فكما ان الموجود في نفسه من المحسوسات والمعقولات انما هي وجودات مادية او مجردة ولها
مهيات متحدة معها موجودة بوجودها بالعرض فكذا الموجود الرابطي اي المعلوم للقوى الادراكية والمشهود لها والحاضر لديها انما هي
الوجودات الحسية او العقلية اما الحسيات فباستيناف وجودها عن النفس الانسانية ومثولها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة
مظهرها كالجليدية والمرآة والخيال وغيرها من غير حلولها فيه واما العقليات فبارتقاء النفس اليها واتصالها بها من غير حلولها في
النفس وتلك العقليات في ذاتها شخصية وباعتبار مهياتها كلية صادقة على كثيرين من اشخاص اصنافها النوعية وحصول
المهيات والمفهومات العقلية ووقوعها مع انحاء الوجودات حصول تبعي ووقوع عكسي في نوع ما نراه من الامثلة في الاشياء
الصيقلية الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف من غير ان يحكم على تلك الاشباح بانها في ذاتها جواهر او اعراض
فكما ان ما يتخيل من صورة الانسان في المرآة ليس انسانا موجودا بالحقيقة بل وجوده شبح لوجود الانسان متحقق بتحققه بالعرض فكذلك
ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات والحركة والحرارة وغيرها هي مفهومات تلك الاشياء ومعانيها لا ذواتها وحقايقها ومفهوم
كل شيء لا يلزم ان يكون فردا له وبالجملة يحصل للنفس الانسانية حين هوا فانها الموجودات الخارجية لا جل صقالتها وتجردها عن المواد
صور عقلية وخيالية وحسية كما يحصل في المرآة اشباح تلك الاشياء وخيالاتها والفرق بين الحصولين ان الحصول في المرآة

بضرب شبيه بالقبول وفي النفس بضرب من الفعل ولا تظنن ان ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال اذ الفرق بين
الطريقين انهم زعموا ان الموجود من الانسان مثلا في الخارج مهيته وذاته وفي الذهن شبحه ومثاله دون مهيته ونحن نرى ان المهية
الانسانية وعينه الثابتة محفوظة في كلا الموطنين لاحظ لها من الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهدين الى ما قررناه على ان لها انحاء
من الاتحاد مع نحو من الوجود وانحاء كالانسان مثلا فان مفهومه يتحد ما في الخارج بنحو من الوجود يصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد
نام حساس مدرك للمعقولات وبنحو آخر يصدق عليه انه جوهر مفارق عقلي مسمى بروح القدس على راى افلاطن ومن سبقه واما في
الذهن فبنحو آخر يصدق عليه انه عرض نفساني غير قابل للقسمة والنسبة حال او ملكة **تحقيق وتفصيل** اعلم ان حمل شيء على شيء
واتحاده معه يتصور على وجهين احدهما الشايع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول
وجودا ويرجع الى كون الموضوع من افراد مفهوم المحمول سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية او على افراده
كما في القضايا المتعارفة من المحصورات وغيرها وسواء كان المحكوم به ذاتيا للمحكوم عليه ويقال له الحمل بالذات او عرضيا له ويقال
له الحمل بالعرض والجميع يسمى حملا عرضيا وثانيهما ان يعنى به ان الموضوع هو بعينه نفس مهية المحمول ومفهومه بعد ان يلحظ
نحو من التغاير اى هذا بعينه عنوان مهية ذلك لا ان يقتصر على مجرد الاتحاد في الذات والوجود ويسمى حملا ذاتيا اوليا اما ذاتيا
لكونه لا يجري ولا يصدق الا في الذاتيات واما اوليا لكونه اولي الصدق او الكذب فكثيرا ما يصدق ويكذب محمول واحد على موضوع
واحد بل مفهوم واحد على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين كالجزئي واللامفهوم واللاممكن بالامكان العام واللاموجود بالوجود
المطلق وعدم العدم والحرف وشريك الباري والنقيضين ولذلك اعتبرت في التناقض وحدة اخرى سوى الشروطات الثمانية المشهورة
وتلك هي وحدة الحمل فالجزئي مثلا جزئي بالحمل الذاتي ليس بجزئي بل كلي بالحمل المتعارف ومفهوم الحرف حرف بالاول اسم بالثاني فاذا
تمهدت هذه المقدمة فنقول ان الطبايع الكلية العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها لا يدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث
وجودها في النفس اى وجودها حالة او ملكة في النفس يصير مظهرا او مصدقا لها تحت مقولة الكيف فان سئلت عنا اليس الجوهر
ماخوذا في طبايع انواعه واجناسه وكذا الكم والنسبة في طبايع افرادهما كما يقال الانسان جوهر قابل للابعاد حساس ناطق والزمان
كم متصل قار منقسم في الجهتين فقط نجيبك يا اخا الحقيقة بان مجرد كون الجوهر ماخوذا في تحديد الانسان لا يوجب ان يصير هذا
المجموع الذي هو حد الانسان فردا للجوهر مندرجا تحته كما ان كون مفهوم الجزئي وحده وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين عين نفسه
لا يوجب كونه جزئيا وكون حد الشيء عين محدوده وان كان صحيحا لكنه لا يستدعي كون الحد فردا للمحدود وكذا كون مفهوم الجوهر
عين نفسه لا يصيره من جزئيات الجوهر وانواعه وكذا باقي المقولات وانما يلزم لو ترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا من حيث
هو بشرط الكلية اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع وهذا المفهوم بشرط الكلية ممتنع وجوده في الخارج اذ كل موجود خارجي متشخص
وكذا نقول في اكثر الحدود والمفهومات فان حد الحيوان وهو مفهوم الجوهر النامي الحساس لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشايع وان
حمل عليه حملا اوليا فان قلت اذا لم يكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في اى نحو كان من الوجود لم يكن المقولة
ذاتية لها وصادقة عليها على اى وجه اخذت ولم يكن الاشخاص ايضا مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه اذ حقيقة
الشيء ليست الا المهية النوعية له قلت كون موجود مندرجا تحت مقولة يستتبع امرين احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة
ماخوذا في حقيقته كما يقال السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المفهومات باعتبار اجزاء الحد في الحد وثانيهما
ان يترتب عليه اثره بان يكون باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساوات وباعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضة مشتركة في الحدود
وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود اذا تمهد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج وتشخصت بالتشخصات
الخارجية يترتب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها
وتشخصت بالتشخصات الظلية يكون تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات من غير ان يترتب عليها آثارها اذ الاثار للموجود
لا للمفهوم مثلا الحاصل من السطح في الذهن متضمن لمعنى الكم لكن ليس بحيث يترتب فيه آثار الكمية اى ليس الحاصل في الذهن من
حيث انه موجود ذهني وقائم به قابلا للانقسام الى الاجزاء لذاته بل هو معنى بسيط مجرد بحيث اذا وجد في الخارج يترتب عليه آثار
الكمية لذاته ومثل ذلك الحاصل من مفهوم الانسان هو معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا يترتب عليه آثار الحيوانية من

الابعاد بالفعل والتحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمن لمعنى الحيوان المجرد عن العمل المعزول عن الآثار والافعال وكذا حال الناطق فان قلت
ماحسبته من آثار الذاتيات منفكة عن الانواع في الذهن هي نفس الذاتيات فان معنى الكم ليس الا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في
الذهن كما ولا يكون قابلا للانقسام لانه معنى عقلي مجرد بسيط واذا كان منقسما بالذات فلا يكون كيفا قلت بل هو باعتبار اخذ مفهوم الكم
فيه وادلة الوجود الذهني بعد تمامها لا يستدعي الا حصول نفس ماهيات الاشياء في الذهن لا افرادها وانحاء وجوداتها وقد اقمنا عن
البرهان على امتناع انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من موطن الى موطن وناهيك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة عن الشيء
وبالجملة حمل مفهوم الكم على هذه الانواع كحمل مفهومه على نفسه بمعنى كونه ماخوذا في حدها كاخذ الشيء فيما هو ذاتيه او ذاته فكما ان مفهوم
الكم باعتباره لا يصير فردا لنفسه ولا يصير منقسما لذاته كذلك الانواع الحاصلة منه في العقل فبجملة ما قررناه ظهر لك ان شيئا من المعقولات الذهنية
من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها افرادها بل المقولات اما عينها او ماخوذ فيها واما من حيث كونها
صفات موجودة للذهن ناعتة لها من مقولة الكيف بالعرض لان الكيف ذاتي لها واصل الاشكال وقوامه على ان جميع المقولات ذاتيات لجميع
الافراد بجميع الاعتبارات وهو مما لم يقم عليه برهان وما حكم بعمومه وجدان وهو الذي جعل الافهام صرعى وصير الاعلام حيارى حيث انكر
قوم الوجود الذهني وجوز بعضهم انقلاب المهية وزعم بعضهم ان اطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة فاختار كل مذهبا
وطريقة ولم يهتدوا الى حله سبيلا ولم ياتوا بشيء يسمن ولا يغني الا قليلا الاشكال الثاني انا نتصور جبالا شاهقة وصحارى
واسعة مع اشجارها وانهارها وتلالها ووهادها ونتصور الفلك والكواكب العظيمة المقدار على الوجه الجزئي المانع عن الاشتراك فو
على ما ذهبوا اليه ان يحصل تلك الامور في القوة الخيالية التي ليست جسما ولا متقدرة بل كيفية وقوة عرضت لبخار حاصل في حشو الراس
وكذا اذا نتصور زيدا مع اشخاص اخر انسانية يحصل في تلك الكيفية المسماة بالقوة الخيالية اناس مدركون متحركون متعقلون موصوفون
بصفات الآدميين مشتغلون في تلك القوة بحرفهم وصنائعهم وهو مما يجزم العقل ببطلانه وكذا لو كان محل هذه الاشياء الروح التي في مقدم
الدماغ فانها شيء قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفي الاعتذار بان كلاهما يقبلان التقسيم الى غير النهاية
فان الكف لا يسع الجبل وان كان كل منهما يقبل التقسيم لا الى نهاية والجواب ان هذا انما يرد نقضا على القائلين بوجود الاشباح الجسمية
والامثلة الجرمانية في القوة الخيالية او الحسية ولم يبرهنوا ذلك بدليل شاف وبرهان واف كما لا يذهب على متتبع اقوالهم وليس لهذه القوى
الا كونها مظاهر معدة لمشاهدة النفس تلك الصور والاشباح في عالم المثال الاعظم كما هو راي شيخ الاشراق تبعا للاقدمين من حكماء الفرس
والرواقيين او اسبابا وآلات للنفس بها يفعل تلك الافعال والآثار في عالم مثالها الاصغر كما ذهبنا اليه والحاصل انه لا يرد ذلك نقضا
على من اثبت وجودا آخر للمدركات الحسية سوى هذا الوجود العيني في عالم المواد الجسمانية وبالجملة فانما يثبت بادلة الوجود العلمي للاشياء
الصورية وجود عالم آخر وان لهذه الصور والاشباح وجودا آخر سوى ما يظهر على الحواس الظاهرة وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند
القوى الباطنة بل ربما يشاهدها النفس المجردة المنزهة عن مقارنة شيء من هذين الوجودين المستعلية عن مخالطة هذين العالمين بمعونة
القوى الباطنة كما يشاهد هذه الاشباح بمعونة القوى الظاهرة وبالجملة يستدل النفس المجردة بادراك القوى الظاهرة على وجود هذا
هذا العالم وبادراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شبحي مقداري كما يستدل بادراك ذاتها والحقائق العقلية على وجود عالم عقلي
خارج عن القسمين عال على الاقليمين لانا ندرك ما شاهدناه مرة من اشخاص هذا العالم بعد انعدامه على هذا الوجه الذي شاهدناه اولا من
المقدار والشكل والوضع به يتصف عند المدرك وبه يتمثل بين يديه بخصوصه وله وجود البتة وليس في هذا العالم بالفرض فوجوده في
عالم آخر فذهب افلاطن والقدماء من الحكماء الكبار واهل الذوق والكشف من المتالهين الى ان موجودات ذلك العالم قائمة لا في مكان
ولا في جهة بل هو واسطة بين عالم العقل وعالم الحس اذ الموجودات العقلية مجردة عن المادة وتوابعها من الاين والشكل والكم واللون والضوء
وامثالها بالكلية والموجودات الحسية مغمورة في تلك الاعراض واما الاشباح المثالية الثابتة في هذا العالم فلها نحو تجرد حيث لا يدخل في
جهة ولا يحويها مكان ونحو تجسم حيث لها مقادير واشكال وخلاصة ما ذكره الشيخ المتاله شهاب الدين السهروردي في حكمة الاشراق
لاثبات هذا المطلب ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو راي المعلم الاول ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئي كما
هو مذهب الرياضيين فليس الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير اذ بها يحصل للنفس علم اشراقي حضوري على المرئي فيراه
وكذلك صورة المرآة ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست هي صورتك او صورة ما وامثر بعينها كما ظن لانه يبطل

كون الابصار بالشعاع فضلا عن كونه بانعكاسه واذ تبين ان الصورة ليست فى المرآة ولا فى جسم من الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصرات
كنسبة المرآة الى الصور الظاهرة منها فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصورة التى تدرك النفس بواسطتها ليست فى الجليدية بل تحدث
عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضورى على ذلك الشئ المستنير فان كان له هوية فى الخارج فيراه وان كان شبحا محضا فيحتاج
الى مظهر آخر كالمرآة فاذا وقعت الجليدية فى مقابلة المرآة التى ظهر فيها صور الاشياء المقابلة وقع من النفس ايضا اشراق حضورى فرأت تلك
الاشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجية لكن عند الشرائط وارتفاع الموانع وبمثل ما امتنع به انطباع الصورة فى العين يمتنع انطباعها
فى موضع من الدماغ فاذن الصور الخيالية لا تكون موجودة فى الاذهان لامتناع انطباع الكبير فى الصغير ولا فى الاعيان والا لرآها كل
سليم الحس وليست عدما والا لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوما عليها بالاحكام المختلفة الثبوتية واذ هى موجودة وليست فى الاذهان
ولا فى الاعيان ولا فى عالم العقول لكونها صورا جسمانية لا عقلية فبالضرورة يكون فى صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل
لكونه غير مادى تشبيها بالخيال المتصل وهو الذى ذهب الى وجوده الحكماء الاقدمون كافلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس
وغيرهم من المتالهين وجميع السلاك من الامم المختلفة فانهم قالوا العالم عالمان عالم العقل المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم العقول والنفوس
وعالم الصور المنقسم الى الصور الحسية والى الصور الشبحية ومن ههنا يعلم ان الصور الشبحية ليست مثل افلاطون لان هؤلاء العظماء
من اكابر الحكماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية وهى نورية عظيمة ثابتة فى عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة
فى عالم الاشباح المجردة بعضها ظلمانية هى جهنم عذاب الاشقياء وبعضها مستنيرة هى جنات يتنعم بها السعداء من المتوسطين واصحاب
اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجة العليا ويرتعون فى رياض القدس عند الانوار الالهية والمثل الربانية **نقل**
عرشى اعلم انا ممن يؤمن بوجود العالم المقدارى الغير المادى كما ذهب اليه اساطين الحكمة وائمة الكشف حسبما حرره وقرره صاحب
الاشراق اتم تحرير وتقرير الا انا نخالفه فى شيئين احدهما ان الصور المتخيلة عندنا موجودة كما اومانا اليه فى صقع من النفس بمجرد
تاثيرها وتصويرها باستخدام الخيال لا فى عالم خارج عنها بتاثير مؤثر غيرها كما يفهم من كلامه لظهور ان تصرفات المتخيلة ودعاباتها
الجزافية وما يعبث به من الصور والاشكال القبيحة المخالفة لفعل الحكيم ليس الا فى العالم الصغير النفسانى لاجل شيطنة القوة المتخيلة
وان هذه الصور الخيالية باقية ببقاء توجه النفس والتفاتها اليها واستخدامها المتخيلة فى تصويرها وتثبيتها فاذا اعرض عنها النفس
انعدمت وزالت لا انها مستمرة الوجود باقية لا بابقاء النفس وحفظها اياها كما زعمه والفرق بين الذهول والنسيان ان للنفس فى الاول
ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار الى احساس جديد وغيره بخلاف الثانى فان فيه يحتاج الى ذلك اوما هو بمنزلته
كالعلامات الدالة والثانى ان الصور المرآتية عنده موجودة فى عالم المثال وعندنا ظلال للصور المحسوسة بمعنى انها ثابتة فى هذا العالم
ثبوتا ظليا اى ثبوتا بالعرض لا بالذات وكذا ثابتة ما يراه الاحول من الصور وثابتة الصوت الذى يقال له الصدا كل ذلك عكوس وظلال ثابتة
بالعرض تبعا للصور المحسوسة الخارجية كما ان ماسوى انحاء الوجودات اعيان ثابتة بالعرض تبعا للوجودات وعكوس وظلال حاكية لها
وحكاية الشئ ليست حقيقة ذلك الشئ كما فى النظم الفرسى لبعض العرفاء هم عالم صداى نغمه اوست كه شنيد اينچنين صداى دراز الاشكال الثالث
انه لو كان للاشياء وجود فى الذهن على ما قررتم يلزم ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمانية والانواع العرضية فرد شخصى مجرد عن المادة ولواحقها
من المقدار والاين والوضع واشباهها يكون ذلك الامر المتشخص كليا ونوعا بيان ذلك ان كل مفهوم كلى تعقلنا فعلى ما قررتم يوجد ذلك
المفهوم فى الذهن فاما ان يوجد فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على صرافة ابهامه او يصير متشخصا لا سبيل الى الاول لان الوجود لا ينفك
عن التشخص ووجود المبهم مبهما غير معقول وعلى الثانى يلزم ان يحصل فى ذهننا عند تعقل الانسان انسان متشخص مجرد عن الكم والكيف وسائر
العوارض المادية اذ لو قارنها لم يجز ان يحصل فى العقل المجرد على ما تقرر عندهم من امتناع حصول الجسمانى فى المجرد لكن التالى باطل بديهة
واتفاقا فالمقدم كذلك والجواب عنه فى المشهور ان الموجود فى الذهن وان كان امرا متشخصا الا انه عرض وكيفية قائمة بالذهن وليس فردا
من حقيقة ذلك الجوهر الماخوذ منه هذا الفرد نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا القياس فى تعقل الاعراض الجسمانية
وقد علمت من طريقتنا فى دفع الاشكال الاول ان الماخوذ من الجواهر النوعية الخارجية فى الذهن معناها ومفهومها دون ذواتها واشخاصها
واما كلية الموجود الذهنى وصدقه على كثيرين فباعتبار اخذه مجردة عن التشخصات الذهنية والخارجية جميعا ولا حجر فى كون شئ كليا باعتبار
وشخصيا باعتبار سيما بالقياس الى الوجودين الخارجى والعقلى وان الحق ملخ وارتكب مرتكب ان الانسانية التى فى الذهن يشارك الانسان

فى الحقيقة وهى جوهر ايضا وحالة فى الذهن ومحلها مستغن عنها فقد وقع فيما لا مهرب عنه على ما علمت آنفا والعجب ان المولى الدوانى مصرّ على جوهرية المعانى الذهنية قائلا ان الجوهر مهية من شانها ان يكون فى الخارج لا فى الموضوع وشنع على القائل بكون صورة الجوهر الذهنية من باب الكيف انه يلزم انقلاب الجوهر كيفا ولم يعلم ان لزوم انقلاب الحقيقة على ما صوره وتوهم الصق به والزم كما يظهر عند التعمق والتدبر اسهم الان يلتزم فى جميع الحدود التى للانواع الجوهرية التقييد بكونها اذا وجدت فى الخارج كذا وكذا اذ كما ان جوهرية الانسان الذهنى كذلك فكذا قابليته للابعاد ومقداره ونموه وحسه ونطقه وجميع لوازم هذه المفاهيم لا فرق بين القول بكون الصورة الذهنية كيفا بالحقيقة وبين كونها نوعا من الجوهر بهذه الوجوه التعسفية فالحق ان مفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية كيفيات ذهنية يصدق عليها معانيها بالحمل الاولى ويكذب عنها بالحمل المتعارف ودلائل الوجود الذهنى لا يعطى اكثر من هذا فى العقليات هذا لمن لا يذعن بوجود عالم عقلى فيه صور الانواع الجوهرية كالمعلم الاول واتباعه كما هو المشهور واما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الالهى فله ان يقول ان كون بعض من افراد المهية النوعية مجردا وبعضها ماديا ما لم يحكم بفساده بديهة ولا برهان ولا وقع على امتناعه اتفاق كيف وقد ذهب العظيم افلاطون واشياخه العظام الى ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا فى عالم العقل وتلك الافراد اسبابا فعالة لسائر الافراد الجسمانية لتلك الانواع وهى ذوات عناية بها والدليل الدال على ان افراد نوع واحد لا يقبل التشكيك والتفاوت فى وجوداتها بحسب التمامية والنقص والتقدم والتاخر على تقدير تماميته انما يتم بحسب نحو واحد من الوجود وموطن واحد من الكون لا بحسب الوجودين وبحسب الموطنين والحق ان مذهب افلاطون ومن سبقه من اساطين الحكمة فى وجود المثل العقلية للطبايع النوعية الجرمانية فى غاية المتانة والاستحكام لا يرد عليه شئ من نقوض المتاخرين وقد حققنا قول هذا العظيم واشياخه العظام بوجه لا يرد عليه شئ من النقوض والايرادات التى منشاؤها عدم الوصول الى مقاصدهم وفقد الاطلاع على مرامهم كما سنذكره لمن وفق له ان شاء الله على ان بناء مقاصدهم ومعتمد اقوالهم على السوانح النورية واللوامع القدسية التى لا يعتريها وصمة شك وريب ولا شائبة نقض وعيب لا على مجرد الانظار البحثية التى سيلعب بالمعولين عليها والمعتمدين بها الشكوك ويلعن اللاحق منهم فيها للسابق ولم يتصالحوا عليها ويتوافقوا فيها بل كلما دخلت امة لعنت اختها ثم ان اولئك العظماء من كبار الحكماء والاولياء وان لم يذكروا حجة على اثبات تلك المثل النورية واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التى وقعت لهم فحكوها لغيرهم لكن يحصل للانسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه والجزم بما شاهدوه ثم ذكروه وليس لاحد ان يناظرهم فيه كيف واذا اعتبروا اوضاع الكواكب واعداد الافلاك بناء على ترصد شخص كابرخس او اشخاص كهو مع غيره بوسيلة الحس المثار للغلط والطغيان فبان يعتبر اقوال الفحول الفلسفة المبتنية على ارصادهم العقلية المتكررة التى لا يحتمل الخطا كان احرى الاشكال الرابع انه يلزم على القول بالوجود الذهنى ان يصير الذهن حارا حين تصور الحرارة باردا عند تصور البرودة معوجا مستقيما كرويا مثلثا مربعا كافرا مؤمنا متحيزا الا ان الحار ما حصل فيه الحرارة والبارد ما حصل فيه البرودة وكذا ساير المشتقات فيلزم اتصاف النفس بصفات الاجسام وبالامور المتضادة وبطلانه ضرورى بيان اللزوم انه يلزم على التقدير المذكور انا اذا تصورنا الاشياء يحصل فى ذهننا حقايق تلك الاشياء وتحل فيها والحلول هو الاختصاص الناعت فيجب ان يكون حقايق تلك المعلومات اوصافا ونعوتا للذهن والجواب عنه بوجوه الاول وهو من جملة العرشيات ان صور هذه الاشياء عند تصور النفس اياها فى صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما ان الجوهر النورانى اى النفس الناطقة عند اشراق نورها على القوة الباصرة يدرك بعلم حضورى اشراقى ما يقابل العضو الجليدى من المبصرات من غير انطباع كما هو راى شيعة الاقدمين فكذلك عند اشراقها على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضورى اشراقى الصورة المتخيلة الخارجية المباينة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها بل كما يحس صور الاشياء الخارجية بالباصرة وغيرها كذا ينظر الى صورها الباطنية ويشاهدها بحواسها الباطنية من غير حلولها فى ذات النفس والوجدان لا يحكم بالتفرقة بين المشاهدة فى اليقظة والمشاهدة فى النوم ثم على تقدير ان يكون للصور الخيالية قيام حلولى بالنفس نقول ان شرط الاتصاف لشئ الانفعال والتاثر منه دون مجرد القيام فان المبادى الفعالة لوجود الحوادث الكونية مع ان لها الاحاطة العلمية على نحو ارتسام صور تلك الاشياء فيها كما هو مذهبهم لكن لا يتصف بالكائنات واعراضها الجسمية لان قيام الصور الكونية بمباديها العالية من جهة الفعل والتاثير فى تلك الصور دون الانفعال والتاثر عنها ولا نم ان مجرد قيام الشئ بالشئ يوجب اتصافه بذلك الشئ من غير تاثر وتغير ولست اقول ان اطلاق المشتق بمجرد هذا الاجتماع يصح لان ذلك امر آخر لا يتعلق بغرضنا فى هذا المقام اصلا الوجه الثانى وهو ايضا

من الرجوع الى ماسبق من التحقيق فى اختلاف نحوى الحمل فان مفهوم الكفر ليس كفرًا بالحمل الشايع فلا يلزم من الاتصاف بالاتصاف بالكفر حتى يلزم ان من تصور الكفر كان كافرًا وكذا الحكم فى انحاء هذا المثال فليحسن المسترشد اعمال رويته فى تلك التحقيق لينحل منه الايراد بنظاير هذه النقوض الوجه الثالث من الجواب هو المذكور فى الكتب بان مبنى الايراد على عدم الفرق بين الوجود المتأصل الذى به الهوية العينية وغير المتأصل الذى به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينية لا صورتها الذهنية فالتضاد انما هو بين هويتى الحرارة والبرودة واشباههما لا بين صورتى المتضادين وبالجملة هذه الصفات يعتبر فى حقايقها بحيث اذا وجدت فى المواد الجسمانية يجعلها بحالة مخصوصة ويؤثر فيها بما يدرك بالحواس مثلا الحرارة تقتضى تفريق المختلفات من الاجسام وجمع المتشابهات منها والاستقامة حالة قائمة بالخط بما يكون اجزاؤه على سمت واحد وغير عليه الانحناء والتشكلات فاذا عقلناها ووجدت فى النفس المجردة حالة فيها لم يلزم الاتصاف بما من شانه ان يصير به الاجسام حارة او باردة او متشكلة او غير ذلك لان يصير النفس موضوعة لهذه المحمولات الانفعالية المادية ولقائل ان يقول هذا الحل لا يجرى فى النقض بلوازم بعض الماهيات والاوصاف الانتزاعية والاضافيات كالزوجية والفردية والوجوب والعلية والابوة وامثالها مما ليس من الامور الخارجية وكذا لا يجرى فى صفات المعدومات كالامتناع والعدم وامثالها اذ لا يتيسر لاحد ان يقول ان اتصاف محل الزوجية والعلية والامتناع من الاحكام المتعلقة بوجودها العينى اذ لا وجود لامثالها لانها اما امور اعتبارية عقلية من لوازم الماهيات او عدمية من صفات المعدومات ويمكن دفع هذا الايراد بما حققناه فى هذا الكتاب من ان لكل معنى من المعانى حظا من الوجود فالزوجية مثلا لها وجود بمعنى كون موصوفها على نحو يدرك العاقل منه الانقسام بمتساويين هذا هو نحو الوجود الاصيل والخارجى له فاما اذا تصورت النفس معنى الزوجية فليس هذا نحو وجوده الاصيل اذ لا يصير النفس بسبب ادراكها مفهوم الزوجية بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين وكذا الحكم فى نظائرها واما العدم وامثاله فلا صورة لها فى العقل بل العقل بقوته المتصرفة يجعل بعض المفهومات صورة وعنوانا للامور الباطلة ويجعلها وسيلة لتعرف احكامها الاشكال الخامس ان الذهن موجود فى الخارج والامور الذهنية موجودة فيه على ما قررتم فيلزم من تعقلنا لها وجودها فى العقل الموجود فى الخارج والموجود فى الموجود فى الشئ موجود فى ذلك الشئ كالماء الموجود فى الكوز الموجود فى البيت والجواب ان الموجود فى الموجود فى الشئ انما يكون فى ذلك الشئ اذا كان الوجودان متاصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء فى الكوز والكوز فى البيت بخلاف الموجود فى الذهن الموجود فى الخارج فان الحاصل من المعلوم فى الذهن صورة لا هوية والوجود ظلى لا متاصل ومن الذهن فى الخارج هوية والوجود متاصل ومعنى فى فى الموضعين مختلف وكذا استعمالها فيهما وفى المكان والزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقة والمجاز لان كون الشئ فى الخارج ليس من قبيل الماء فى الكوز بل معنى كون الشئ فى الخارج هو ان يترتب عليه الاثار المطلوبة منه وكونه فى الذهن هو ان لا يكون كذلك الاشكال السادس انه يلزم ان يوجد فى اذهاننا من الممتنعات الكلية اشخاص حقيقية يكون اشخاصا بالحقيقة لها لا بحسب فرضنا لانا اذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين ويحصل فى ذهننا هذا المعنى متشخصا متعينا فالموجود فى ذهننا فرد شخصى من اجتماع النقيضين مع ان بديهة العقل يجزم بامتناع اجتماع النقيضين فى الذهن والخارج وكذا يلزم وجود فرد حقيقى للمعدوم المطلق وكذا شريك البارى تعالى فيلزم وجود ذلك الفرد فى الخارج ايضا لانه اذا وجد فى الذهن فرد متشخص لشريك البارى تعالى فيجب بالنظر الى ذاته الوجود العينى والا لم يكن شريكا للبارى تعالى والجواب ان القضايا التى حكم فيها على الاشياء الممتنعة الوجود حمليات غير بتية وهى التى حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد فان للعقل ان يتصور مفهوم النقيضين وشريك البارى والجوهر الفرد وان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم علته وعدم العدم ومفهوم الممتنع لا على ان ما يتصوره هو حقيقة الممتنع اذ كل ما يتصور ويوجد فى الذهن يحمل عليه انه ممكن من الممكنات بل ذلك المتصور هو عنوان لتلك الحقيقة الباطلة ومناط صحة كون مفهوم عنوانا للماهية من الماهيات ان يحمل عليه المفهوم منها حملا اوليا وان لم يحمل عليه حملا شايعا صناعيا فالعقل يقدر ان يتصور مفهوما ويجعله عنوانا بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات مجهولة التصور ويحكم عليه بامتناع الحكم عليه والعلم به فباعتبار وجود هذا المفهوم فى الذهن وكونه عنوانا لماهية باطلة يصير منشأ لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وجواز الاخبار عنه بامتناع الاخبار عنه فصحة الحكم يتوجه عليه من حيث كونه فردا المفهوم ممكن وموجود وامتناعه يتوجه اليه من حيث كونه مما يحمل عليه الممتنع والمعدوم حملا اوليا وباعتبار كونه عنوانا للطبيعة مستحيلة من هذه الجهة ومن هذا القبيل الاحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود تشخصه عين

عين ذاته ووحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة فان الحكم بعينية التشخص من حيث كونه حكما من الاحكام يتوجه الى مفهوم واجب الوجود لكن عينية التشخص غير متوجه اليه بل الى ما يؤدي اليه البرهان انه بازائه وهو الحي القيوم جل ذكره وان تقدس عن ان يتمثل في ذهن من الاذهان فعلم ان هذه القضايا ونظائرها حمليات غير بتية وهي وان كانت مساوقة للشرطية لكنها غير راجعة اليها كما يظن فان الحكم فيها على المأخوذ بتقدير ما بان يكون التقدير من تتمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة متحصلة اصلا او في الذهن لا بان يكون الموضوع مما قد فرض وتم فرضه في نفسه ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقتة او المقيدة ليلزم كون القضية مشروطة في المعنى **فصل** في زيادة توضيح لافادة تنقيح اعلم ان قوما من المتأخرين لما ورد عليهم الاشكالات المذكورة في الوجود الذهني وتعسر عليهم التخلص عن الجميع اختاروا ان الموجود في الذهن ليس حقايق المعلومات بل اشباحها واظلالها المحاكية عنها بوجه وبيان ذلك انه لما تعاضد البرهان والوجدان على انه يوجد في هنا عند تصور الحقايق امر محاك لها به يشعر الذهن بها ويجري عليها الاحكام ويخبر عنها ولا يسوغ لنا ان نقول تلك الحقايق بعينها موجودة في الذهن لورود هذه الاشكالات فالمذهب الجامع بين الدليلين هو ان يقال الحاصل في الذهن ظل من المعلوم وانموذج له له نوع محاكاة عنه كمحاكاة اللفظ والكتابة الا ان محاكاتهما للمعاني بحسب الوضع ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة ويرد عليهم انه لو تم دلائل الوجود الذهني لدلت على ان للمعلومات بانفسها وجودا في الذهن لا لامر آخر مباين لها بحقيقتها كالنقوش الكتبية والهيئات الصوتية اذ لا يقول احد ان كتابة زيد واللفظ الدال عليه مما يتعين بخلاف ادراكه وتصوره فانه يجري عليه احكامه ويحمل عليه ذاتياته وعرضياته فليس فيما ذكره جمع بين الدليلين بل ابطال لهما واحداث مذهب ثالث وسلك بعض الاماجد مسلكا دقيقا فربما من التحقيق لا بأس بذكره وما يرد عليه تشحيذا للافهام وتوضيحا للمقام وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان مهية الشيء متأخرة عن موجوديتها بمعنى انه ما لم يصر موجودا لم يكن مهية من المهيات اذ المعدوم الصرف ليس له مهية اصلا وليس شيئا من الاشياء فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق اما ذهنا او خارجا لم يكن مهية من المهيات فان قلت فما يصير موجودا ثم يصير مهية اما هذه المهية فيصير هذه المهية موجودة ثم يصير هذه المهية وهو ظاهر البطلان او مهية اخرى وهو افحش مثل ان يوجد الفرس فصار انسانا قلت لا حصر بل يتصور شق ثالث اما اولا فلان هذا التقدم رتبي لا زماني وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز كما سنبين مرارا واما ثانيا فلان معنى قولنا وجد فصار انسانا ليس انه وجد شيء معين فصار انسانا حتى يأتي الترديد بان هذا الشيء اما الانسان او غيره بل هناك امر واحد هو انسان وموجود فتحققه وحصوله من حيث هو وجود اولى بالحصول من حيث هو مهية الانسان وايضا لو تم ما ذكرت لزم ان لا يتقدم ملزوم على لازمه المحمول عليه كالاربعة على الزوج مثلا بان يقال لو وجدت الاربعة اولا فصارت زوجا فما وجد اولا اما زوج فالزوج يصير زوجا او ليس بزوج فيكون الاربعة ليست بزوج ثم تصير زوجا وبطلانهما ظاهر اذا تمهد هذا فنقول لما كانت موجودية المهية متقدمة على نفسها مع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك مهية اصلا والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان يتبدل المهية ايضا فاذا وجد شيء في الخارج كانت له مهية اما جوهر او كم او من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات اذ مدار الجميع على ان الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية فان قلت هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه انه على هذا لا يكون الاشياء بانفسها حاصلة في الذهن بل امر آخر مباين لها بالحقيقة قلت ليس للشيء بالنظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينة يمكن ان يبقى هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج بل الموجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلبت كيفا واذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي فان كان المراد بوجود الاشياء بانفسها في الذهن وجودها فيه وان انقلبت الى حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد انها توجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية فلم يقم عليه دليل اذ مؤدى الدليل ان المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه ولا يخفى ان هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس الامر فيجب ان يوجد في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول وان انقلبت حقيقته ومهيته بتبدل الوجود فان قلت انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية من الجواهر والاعراض وبين الكيفيات الذهنية اي الصور العلمية مادة مشتركة يكون بحسب الوجود الظلي كيفا وبحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم كما قرروا الامر في الهيولى المبهمة في ذاتها حق الابهام وتصير بما قبل ان الصورة تارة ماء وتارة هواء وتارة نارا وظاهر

انه ليس هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات قلنا انما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب امر فى صفته كانقلاب الاسود ابيض والحار باردا او صورته كانقلاب النطفة جنينا والماء هواء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا يستدعى مادة مشتركة موجودة بينهما نعم يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب امرا مبهما عاما هذه خلاصة ما ذكر هذا الحبر العلامة فى تعاليقه واعترض عليه معاصره العلامة الدوانى بقوله لا يخفى على من له ادنى بصيرة ان انقلاب الحقائق غير معقول بل المعقول ان ينقلب المادة من صورة الى اخرى او الموضوع من صفة الى اخرى وليس لكل امر يوجد فى الذهن محل او موضوع سوى الذهن باعتبار حصوله فيه ومعلوم ان الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية التى هى عنده كيف الى الامر الخارجى الذى هو جوهر مثلا وليت شعرى ما هذا الامر الواحد الذى زعم انه بحيث اذا وجد فى الخارج كان مهية واذا وجد فى الذهن كان مهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة مع تعدد المهية ثم تقدم الموجودية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا يغير حقيقة المعروض فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل فى الذهن مغايرا بالمهية للحاصل فى الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهنى وما ذكره من ان حصول المهية فى الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب الى مهية اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد فى الدار اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى عمرو مثلا ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او كالجنس مثلا لم يصدق ان هذا شيئا واحدا يكون تارة ذلك الامر واخرى امرا اخر والفطرة السليمة يكفى مؤنة هذا البحث وانت تعلم ان القائل بالشبح لا يعجز ان يقول وجود الامر الخارجى فى الذهن لا يمكن الا بحصول شبحه فيه وان الشبح لو وجد فى الخارج يكون عين الامر الخارجى بل هو قائل بذلك وانه على ما ذهب اليه يتوجه ان يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفسانى فى الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر ولو فرض وجود الجوهر الخارجى لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا قائما بالنفس بل نقول ان الكيف النفسانى القائم بالنفس موجود فى الخارج كسائر الكيفيات النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجى عين الجوهر فلا يصدق انه لو وجد فى الخارج لكان عينه فان حال قيامه بالنفس موجود فى الخارج وليس جوهرا وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس اى قائما بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرا كيف والكيف النفسانى القائم بغير النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته الى الحقيقة الجوهرية يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار فى الشبح ايضا انتهى وغاية ما يمكن لاحد ان يقول من قبل القائل بانقلاب الحقائق الخارجية من الجوهر والكم وغيرهما الى الكيف فى الذهن ان لكل من الحقائق المعينة ربطا خاصا بصورة ذهنية به يقال انها صورته الذهنية ويجد العقل بينهما ذلك الربط وحقيقة ذلك انها لو وجدت فى الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك ان يكون وجود كل شئ آخر لانه فرق بين ان يقال لو وجد آ مثلا فى الخارج وانقلبت حقيقته الى حقيقة ب كانت عين ب وبين لو وجد آ فى الخارج كان عين ب قولك اذا وجد الكيف النفسانى فى الخارج بحقيقته الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرا قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجى فقط لا مع انحفاظ كونه كيفية نفسانية فان وجوده الخارجى يستلزم انقلاب حقيقته اذ الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود الذهنى والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجى وبالجملة فوجود الامر الذهنى فى الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته الى الحقيقة الخارجية او متضمن لهذا الانقلاب فليتامل ففيه ما فيه ويمكن توجيه كلامه بوجه آخر اقرب من الحق وابعد من المفاسد المذكورة وهو انه لما قام البرهان على ان للحقائق العينية ذاتيات بها يصدق آثارها الذاتية التى هى مبادى تعرف الذاتيات وامتيازها عن العرضيات كالجسمية المعتبرة فى مفهوم الشجر المقتضية للتحيز وقبول الابعاد والصورة النباتية المقتضية للنمو والتغذية واذا حصلت تلك الحقائق فى الذهن كانت صورا علمية ناعتة للنفس صفات لها مع بقاء تلك الحقائق بوجه ما وصارت لها حقائق عرضية من الكيفيات النفسانية فعلم ان الحقائق الكلية من حيث هى مثالها مثال الهيولى التى اثبتها المعلم الاول واتباعه من حيث انها ليست متعينة اصلا وليست لها حقائق محصلة بها تدخل من حيث هى تحت مقولة من المقولات بل هى مبهمة غاية الابهام انما يحصل ويتعين لها مهيات بالقياس الى احد الوجودين فالحقيقة المائية اذا وجدت من حيث وجودها العينى الاصيل كانت جسما سيالا رطبا نقيلا واذا وجدت فى الذهن وقام به صارت عرضا من الكيفيات النفسانية فهى بنفسها لا يتحصل بشئ منها ولا يندرج تحت واحد من المقولتين بالنظر الى حقيقته المبهمة الماخوذة مع الوجود المطلق الغير المتخصص بالخارج او العلم فان قلت ما ذكرت لا يطابق قواعد القوم ولا يظهر صحته ايضا لان الشئ لا ينفك عن ذاتيته بحسب الوجودين على ما تقرر من خواص الذاتى وايضا على هذا التقدير لا يكون لشئ

واحد وجودان ذهني وعيني قلت لما تقرر عند هذا القائل تقدم الوجود على المهية وهو الذي ساق عندنا اليه البرهان فالشيء انما يتعين بوجوده الخارجي او الذهني ومع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقة اصلا لا جوهرية ولا عرضية ولا مبهمة ولا معينة فاذا وجد فان كان من حيث الوجود لا يستدعي موضوعا يقوم به كان جوهرا والا لكان عرضا وكذا بالنظر الى وجوده الذاتي ان كان قابلا للابعاد كان جسما وان كان مع ذلك مقتضيا للنمو والتغذي كان ناميا وقس عليه الحساس والمتحرك والناطق والصاهل فظهر ان انتزاع هذه الذاتيات من الذات انما يمكن بشرط تلك الذات في الخارج تحقيقا او تقديرا واذا لم تلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لان ينتزع منها الذاتيات العرضية من العلم والكيف وامثالهما وان لوحظت بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظة خصوص احد الوجودين لم يصلح لان يشار اليها وتعين لها حقيقة من الحقائق ولا يحيط بها تعبير الالفاظ وتادى العبارات وتحديد الاشارات بل يكون لها الاطلاق الصرف واللاتعين البحت فاذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ المهيات وعدم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي في الوجودين هو ان الذهن عند تصور الاشياء انما يلاحظ هذه الصورة الذهنية العرضية لا من حيث وجودها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها العيني الخارجي الذي به تعين مقولته من حيث انه جوهر مثلا وجسم ونام ويحكم عليها بما يقتضيه حقيقته العينية وينتزع عنها الذاتيات الخارجية مثلا اذا وجد في الذهن عند تصور الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقيلا بل هو كيفية نفسانية لكن الذهن لما حذف عن اشخاص المياه الموجودة مشخصاتها وعوارضها اللاحقة لوجوده حصلت له قوة وبصيرة روحانية ينظر الى حقيقة واحدة هي مبدأ المياه الجزئية وكوشف له مفهوم كلي يصدق عليها فيجعل ذلك الامر الصادق عليها مرآة لتعرف احكامها واحوالها الخارجة وكذلك يستنبط ذاتياتها طبق ما لوحناك اليه سابقا وعلى هذا يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات هذا ما اردنا ان نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور وليعلم ان كلام المتاخرين اكثره غير مبتني على اصول صحيحة كشفية ومباد قويمة الهامية بل مبناه على مجرد الاحتمالات العقلية دون المقامات الذوقية وعلى الذايعات المقبولة دون المقدمات البرهانية ولذلك من رام منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق انما جاء بالحاق منع ونقض فاصبحت مؤلفاتهم بتراكم المناقضات مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن دياجيرها الا الاقلون وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون

فصل في بيان مخلص عرشي في هذا المقام وههنا مسلك اخر في حل بعض الاشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني من غير لزوم ما يلتزم القائل بانقلاب الحقائق وارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل من ان اطلاق الكيف على العلم والصورة النفسانية من باب المجاز والتشبيه بل مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات وكون الصورة العلمية كيفيات حقيقية وهو انا نقول ان للنفس الانسانية قوة بها ينتزع المعقولات الكلية من الاعيان الخارجية ومن الصور الخيالية والاشباح المثالية ولا شك انها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع يتاثر بكيفية نفسانية هي علمها به فيعلم ان للنفس هناك كيفية حادثة عند انكشاف هذا المعنى والحكماء قالوا انا اذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد الا هذه الصورة فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بها ناعتة لها فلهذا فسر العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولما دل الدليل على انه يحصل الحقائق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن صرحوا بان العلم بكل مقولة من تلك المقولة فاستشكل الامر واشتبه الحق وتحقيق الحق فيه انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلا ويوجد معه صفاته واعراضه وذاتياته كالابيض والضاحك والماشي والجالس والنامي والحيوان والناطق فهي موجودات توجد بوجود زيد ذاتا او وجودا فان في الخارج ما هو زيد بعينه الضاحك والكاتب والحيوان والناطق ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر والذات وكون الجوهر ذاتيا له ان يكون الجوهر ذاتيا للكاتب والضاحك والناطق وكذلك الموجود في الذهني فان من جملة الحقائق الكلية العلم واذا وجد فرد منه في الذهن فانما يتعين ذلك الفرد منه بان يتحد بحقيقة المعلوم جنسا بعيدا كما ان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان فيه متكمما متشكلا متحيزا ناميا او جمادا عنصرا او فلكا وبها يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم انما يتعين ويتحصل اذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسا قريبا والكيف المطلق جنسا بعيدا وتحصل العلم وتعينه انما هو بانضمام الحقيقة المعلومة اليه متحدة معه بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة انما علم من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها كما ان زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث تشخصه وتعينه ويكون اتحاد المعلوم معها اتحاد العرض مع المعروض فصح ان العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث انه علم وهو في الواقع بعينه حقيقة المعلوم وعلى هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس وجب ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث انه حقيقة المعلوم وحدث في الذهن يجب ان يكون

من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة من مقولتين لان محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه
ومفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتا ووجودا فى الذهن ومن تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث انه اب من مقولة
المضاف وقد ذهب فى تلك التحرير المحقق تبعا لعبارات القدماء ان العرض والعرضى مطلقا متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فان الابيض
والبياض عنده امر واحد بالذات يختلف من حيث اخذه لابشرط شئ او بشرط لاشئ كما ان الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار
كما سيقرع سمعك اشباع القول فى ذلك وعلى هذا لاغبار على ما ذكرنا الا بشوب الافهام ووساوس الاوهام **المرحلة الثانية**
فى تتمة احكام الوجود وما يليق بان يذكر من احكام العدم **فصل** فى تحقيق الوجود بالمعنى الرابط ربما يتشكك بانه اذا كان الوجود
رابطا فى الهليات المركبة فيلزم للمحمول وجود اذ الوجود للغير لا يعقل بدون الوجود فى نفسه ثم ان ثبوته للموضوع ثابت ايضا للموضوع فيكون له
ايضا ثبوت ثابت هو ايضا للموضوع وهكذا الى غير النهاية فيفك عقدة التشكيك بما سبق من ان اطلاق الوجود على الرابط فى القضايا ليس بحسب
المعنى المستفاد من مطلق الوجود او منه اذا كان محمولا او رابطيا اى ثابتا لغيره وكثيرا ما يقع الغلط فى اطلاق لفظ الوجود تارة بمعنى الرابطة
التى هى فى حكم الادوات الغير الملحوظة بالذات وتارة بمعنى احد قسمى مفهوم الوجود الذى بمعنى التحقق وكون الشئ ذا حقيقة سواء كان لنفسه او غيره
وهو الذى يقال له الوجود الرابطى لا الرابط كما مر سابقا فكون آ ب ليس مفهومه ولا مفاده هو وجود ب فى نفسه ولكن للموضوع كوجود الاعراض
والصور لموضوعاتها ومحالها حتى يستلزم وجوده فى نفسه بل انما هو اتصاف آ ب اى الرابط بينهما فيجوز ان يتصف الموضوع بامر عدمى مما
له ثبوت بنحو من الانحاء وان لم يكن فى الخارج بل فى الذهن وقد علم ان اللانهاية الحاصلة من تضاعيف لحظات الافهام وخطرات الاوهام غير ممتنعة
لانبتاته بانبتات الملاحظة اذ ما لم يلحظ حاشيتا الحكم ولم يعقل بالقصد لم يحصل الربط بينهما بحكم بثبوته للموضوع او المحمول فاذا قلنا
آ ب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب لا على انه مرآة لتعرف حال آ و ب على انه ملتفت اليه بالقصد فلا يمكن لنا فى هذا الحكم مراعاة حال الثبوت
بكونها ثابتا لآ ام لا منسوبا اليه بالثبوت ام باللاثبوت فانه فى حكمنا بان آ ب نسبة محضة والنسبة بما هى نسبة لا تكون منسوبة نعم اذا قلنا
ثبوت ب لآ كذا فقد جعلناه منظورا اليه بالقصد وقد انسلخ من كونه بحيث لا يقع الا بين الحاشيتين واستصلح ان يصير احدهما فيعتبر له
بثبوت وربط آخر وحينئذ يرجع الامر الى ان يكون ذلك الثبوت الاخر مرآة لتعرف حال الثبوت الاول من دون الالتفات اليه الا بالتبع ثم اذا التفتنا
اليه وقلنا ثبوت الثبوت كذا فقد عزلنا النظر عن الحاشيتين الا بالعرض وانتقلنا اليه ونسبناه الى موضوع فحصل ههنا ثبوت ثالث غير
ملتفت اليه وكذا اذا توجهنا اليه ببصيرة احد طرفى الحكم حصل رابع وكذا يوجد خامس وسادس الى ان يقف عن هذه الالتفاتات والملاحظات
الحاصلة منا بالارادة والاختيار فينقطع به السلسلة وما حكم به السلف الصالح من اولياء الحكمة ان المحمول بما هو محمول ليس وجوده فى نفسه
الا وجوده لموضوعه ليس اعنوا بذلك ان وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه كما فى الاعراض والصور اذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود
فى نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول بل عنوا انه لا يوجد نفسه دائما له ثبوت للموضوع لا وجود فى نفسه ووجوده فى نفسه هو مجرد انه
ثابت للموضوع وفرق بين قولنا وجوده فى نفسه هو وجوده لموضوعه كما فى العرض وبين قولنا وجوده فى نفسه هو انه موجود لموضوعه فان
الاول يستلزم الوجود دون الثانى هذا اذا كان الكلام فى مجرد مفهوم الهلية المركبة واما ان حاشيتى الحكم هل بهما بحسب الواقع مما يلزم ان يكون
لهما وجود بنحو من الانحاء فذلك كلام آخر ثم لا يخفى عليك حكاية ما سيقرع سمعك بيانه على الوجه اليقينى البرهانى مما نحن بصدده انشاء الله
ان وجودات جميع الممكنات فى فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى فرق ما وقع فى كلام بعض ائمة الحكمة الدينية واكابر الفلسفة الالهية
ان وجود الطبايع المادية فى نفسها هو بعينه وجودها لموادها وان الوجود المعلول بما هو معلول مطلقا هو وجوده لعلته وان وجود السافل
مطلقا هو وجوده لذى العالى المحيط بجملة السافلات فقالوا ان الممكنات طرء ماديا بها ومفارقاتها موجودات لا لذواتها بل لغيرها الذى هو
فوق الجميع ووراء الجملة وهو الواجب تعالى ولا يبعد لاولئك الاكابر ولم يتيسر لهم الا بهذا القدر من التوحيد وهو كون وجود الممكن رابطيا
لا رابطا لانهم لما قالوا بالثانى فى الوجود اثبتوا للممكن وجودا مغايرا للوجود الحق لكن على وجه يكون مرتبطا الى الحق ومنسوبا اليه بحيث لا يمكن
ان ينسلخ منه الانتساب الى المعبود الحق تعالى واما نحن فبفضل الله تعالى وبرحمته اقمنا البرهان الموعود بيانه فى مرتقب القول ومستقبل الكلام
ان الممكن لا يمكن تحليل وجوده الى وجود ونسبة الى البارى بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة مرتبطة بذاته لا بربط زائد فيكون وجود
الممكن رابطيا عندهم ورابطا عندنا وقد مرت الاشارة سابقا الى الفرق بينهما معنا وعقد الاصطلاح المتفاوت عليهما لفظا لئلا يقع
الغلط من اشتباه احد المعنيين بالآخر بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض **وهم وتنبيه** ان بعضا من اجلة العلماء المتاخرين

اراد ان يصل الى مقام الواصلين من اصحاب المعارج واولياء الحكمة المتعالية فقال فى رسالته المسماة بالزوراء المعقودة لبيان توحيد الوجود
السواد ان اعتبر على النحو الذى هو فى الجسم اعنى انه هيئة الجسم كان موجودا وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما والثوب ان اعتبر صورة
فى القطن كان موجودا وان اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق يعرف معنى
قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر فلا تظهر ابدا وانما يظهر رسمها انتهت الفاظه وقد ذكر فصولا
اخرى لبث معانيها فى القوة والمتانة من معنى هذا الكلام فى هذا المقام وانى لقضيت العجب من ادعائه الطيران الى السماء بهذه الاجنحة
الواهية فان الخبط والخلط فى هذا القول اوضح من ان يخفى عند المتدرب فى الصناعات العلمية اولم يقع فيه وضع احد معنى الوجود الرابطى
موضع الآخر فان الاسود فى قولنا الجسم اسود من حيث كونه وقع محمولا فى الهلية المركبة لا وجود له الا بمعنى كونه ثبوتا للجسم وهذا انما لا يابى ان
ان يكون للاسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولا فى الهلية المركبة وجود وان كان وجوده الثابت فى نفسه هو بعينه وجوده للجسم قوله
وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما ان اراد بالذات المستقلة الحقيقة الجوهرية فكلام حق لا ريب فيه لان الحقيقة الجوهرية
ممتنعة الثبوت للاعراض لكن الترديد غير حاصر لجواز ان يعتبر له ذات عرضية لها اعتبار غير اعتبار كونها صفة لشىء بل باعتبارها فى
نفسها اذ لا شبهة فى ان الاضافة الى الموضوع خارجة عن نفس مهيتها المأخوذة بما هى هى وان اراد بها اعتبار الاسود بحسب مهيتها
المأخوذة بنفسها فالحكم بكونها معدومة غير مسلم اذ كما ان للجوهر وجودا فى نفسه كذلك للعرض وجود فى نفسه الا ان وجود الاعراض
فى انفسها هى بعينها وجودها لموضوعاتها فالجوهر وجود فى نفسه لنفسه وللعرض وجود فى نفسه لا لنفسه بل لغيره اذ قد مر ان المراد
من الوجود لنفسه ان لا يكون قائما بغيره **فصل** فى ان الوجود على اى وجه يقال انه من المعقولات الثانية وباى معنى يوصف
بذلك ان كثيرا ما يطلق المعقول الثانى على المحمولات العقلية ومباديها الانتزاعية الذهنية ومن هذا القبيل الطبايع المصدرية
ولوازم المهيات والنسب والاضافات وقد يطلق على المعانى المنطقية والمفهومات الميزانية التى هى فى الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولية
وهى المحمولات والعوارض العقلية التى تكون مطابق الحكم والمحكى عنه فى حملها على المفهومات وانتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهنى
على ان يكون المعقودة بها من القضايا ذهنيات وهذه هى موضوعات حكمة الميزان بخلاف الاولى فالوجود بالمعنى المصدرى لا ما هو حقيقته
وذاته وكذا الشيئية والامكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات الثانية بالمعنى الاول المستعمل فى حكمة ما بعد
الطبيعة لا بالمعنى الاخير المستعمل فى الميزان اذ قد تحقق لك ان المعقولات الثانية هى ما يطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الاولى
فى الذهن على ان يعتبر قيدا له لا شرطا فى المحكوم عليه وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية مستندة الى المعقولات الاولى والوجود
وكذا الشيئية ونظائرهما ليس من هذا القبيل وليعلم ان النظر فى اثبات نحو وجود تلك الثوانى وان وجودها هل فى النفس او فى الاعيان
وان لها صلاحية الايصال او النفع فى الايصال من وظائف العلم الكلى اذ قد تبين فيه ان المعنى الكلى قد يكون نوعا وقد يكون جنسا او فصلا
او خاصة او عرضا عاما فالكلى بشرط كونه هذه الامور مع صلاحية كونه موصلا او نافعا فى الايصال يصير موضوعا لعلم المنطق ثم ما يعرض
له بعد ذلك من اللوازم والاعراض الذاتية يثبت فى المنطق والجهات ايضا كالوجوب والامتناع والامكان شرائط بها يصير المعقولات الثانية
او الثالثة موضوعة لعلم المنطق فانه اذا علم فى العلم الاعلى ان الكلى قد يكون واجبا وقد يكون ممكنا وقد يكون ممتنعا صار الكلى بهذه
الشرائط موضوعا للمنطق وقس عليه ساير الموضوعات فى ان اثباتها مع حيثية كونها موضوعات للعلوم موكول الى علم هو اعلى منها واما
تحديدها وتحقيق ماهياتها فيكون فى العلم الاسفل لا فى العلم الاعلى وهذا ايضا يشعر لنا بان الوجود للشىء متقدم على مهيته وان
اثر الفاعل بالذات هو الوجود لا المهية على ما نحن بصدده **متبصرة** ان من الصفات ما لها وجود فى الذهن والعين جميعا سواء كان
وجوده انضماميا كالبياض وهو ما يكون لها صورة فى الاعيان او انتزاعيا كالعمى بمعنى ان يكون وجود الموصوف فى الخارج بحيث
يفهم منه تلك الصفة وصورة كل شىء عندنا نحو وجوده الخاص به بناء على طريقتنا فى نفى وقوع المهيات فى الاعيان ونفى مجعوليتها
بل الواقع فى الاعيان بالذات منحصر فى الوجود ولاحظ لغير حقيقة الوجود من الكون فى الاعيان وكون المهيات فى الاعيان عبارة عن اتحادها
مع نحو من حقيقة الوجود لا على الوجه الذى ذهب اليه الناقون للكلى الطبيعى ومن الصفات ما ليس لها وجود عينى باحد من الوجهين
المذكورين اصلا انما وجودها العينى هو انها حال ذهنى لموجود ذهنى كالنوعية للانسان والجزئية للاشخاص كما انه ليس معنى قولنا
زيد جزئى فى الواقع ان الجزئية لها صورة خارجية قائمة بزيد فكذلك ليس معناه ان زيدا فى الخارج بما هو فى الخارج جزئى فى ملاحظة

العقل

العقل والمعقولات الثانية بالوجه الاعم لا يلزمها ان لا يقع الا في العقود الذهنية اذ ربما يكون مطابق الحكم والمحكى عنه بها نفس الحقيقة بما هي لا بما هي معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في العين كلوازم المهيات وان كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق العقود حقيقة كقولنا المهية ممكنة والاربعة زوج والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى لكن المعقودات بها لا تكون الا قضايا ذهنية كما علمت بخلاف ما هي بالمعنى الاعم الدائر بين الفلاسفة فان المنعقد بها من القضايا اصناف حقيقية وذهنية صرفة

ذكر تنبيهي وتعقيب تحصيلي ان رهطا من القوم قلد جوزوا كون الصفات عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر وبين بعض اجلتهم ذلك بقوله ان معنى الاتصاف في نفس الامر او في الخارج هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه وهو مصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه وقس على ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني فان مصداق الحكم بكلية الانسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصير مبدأ لانتزاع العقل الكلية منه ثم حمل عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف في احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف عنه انتهى كلامه وفيه محل انظار كما لا يخفى والحق ان الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف فالحكم بوجود احد الطرفين دون الاخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الاشياء متفاوتة في الوجودية ولكل منها حظ خاص هو الوجود ليس للاخر منهما فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليه آثار مختصة بها حتى الاضافيات واعدام الملكات والقوى والاستعدادات فان لها ايضا حظوظا ضعيفة من الوجود والتحصل لا يمكن الاتصاف بها الا عند وجودها الموصوفاتها ولا فرق في ذلك بين صفة وصفة فكما ان البياض اذا لم يكن موجودا للجسم وجودا عينيا بان يكون موجودا به وبحو حصوله الخارجي لا يمكن وصف ذلك الجسم بانه ابيض وصفا مطابقا لما في نفس الامر فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونه اعمى واتصاف السما بكونها فوق الارض وغيرهما فما وقع في كتب اهل الفن كالشفاء للشيخ والتحصيل لبهمنيار تلميذه من ان الصفة ان كانت معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا لشيء فان المعدوم في نفسه مستحيل الوجود لشيء آخر معناه ما ذكرنا فلا يوجب نقضا عليه اتصاف الاشياء بالاضافات والاعدام والقوى لما دريت من ان لها من الوجود ضعيفا هو شرط اتصاف موصوفاتها بها وبازاء مرتبة وجودها سلب ورفع لها يمنع عن الاتصاف بها وربما كان حظ الصفة من الوجود اقوى وآكد من حظ الموصوف بها منه وذلك كما في اتصاف الهيولى الاولى بالصورتين الجسمية والطبيعية بل اتصاف كل مادة بالصورة كما ستقف عليه في بابه ان شاء الله فاعتبار الوجود في جانب الموصوف دون الصفة كما فعله القائل المذكور ليس وجه بل لاحد ان يعكس الامر في تعميمه حيث ما لم يشترط وجود احد الطرفين في الاتصاف بان يقول معنى الاتصاف في كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون بنحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف اعم من ان يكون بانضمامها به او بانتزاعه منها ثم يدعى بعد هذا التعميم والتقرير انه لا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف بنحو البيان الذي ذكره فقد تحقق ان ما ذكره من الفرق بين طرفي الاتصاف في الثبوت وعدمه سخيف من القول لا يرتضيه ذو تدبر **تنبيه** ولعلك على هدى من فضل ربك في تعرف حال المراتب الاكوان في الكمال والنقص وتحصلات الاشياء في القوة والضعف والمتانة والقصور فعليك ان تدفع بهذا عارا عظيما يتوهم القاصرون عن غايات الانظار وروده على اولياء الحكمة وائمة العلم وتمتط به الاذى عن طريق السالك الناهجين طرق الحق وهو انهم عرفوا الحكمة بانها علم باحوال الموجودات الخارجية على ما هي عليها في الواقع وعدوا من جملة الحكمة معرفة احوال المعقولات الثانية واحوال انواع المقولات السبعة النسبية بان تذكر ما اصلناه من ان الوجود لكل شيء من الاشياء له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول وغاية المجد والعلو ان يكون قيوما غنيا واجبا بالذات غير متعلق القوام بغيره اصلا فيكون بما هو هو فعلية محضة مقدسة عن جميع شوائب القوة والامكان والنقص والقصور وما سواه مصحوب بالقصور والامكان الذاتيين على تفاوت مراتبها وتباين طبقاتها فيهما فكل ما بعد عن منبع الوجود والوجوب كان قصوره اشد وامكانه اكثر الى ان ينتهي الوجود الى غاية من النزول والخسة بكون وجودها الجوهري غير متقوم الا بالصورة الحالة فيه وفعليتها محض القوة والاستعداد ووحدتها الشخصية بعينها كثرتها الانفصالية تارة ووحدتها الاتصالية اخرى واذا علمت هذا النحو من القصور في الجواهر بحسب النزول فما ظنك بالاعراض التي ينتهي نحو وجودها في الذهن والخسة بحسب مراتبها كامكاناتها الذاتية والاستعدادية فقد انتهت الاعراض في الخسة الى عرض نحو حقيقتها ووجودها نفس التشوق والطلب والسلوك

الى عرض آخر كيفي او اينى او كمى او وضعى على سبيل التجزى والتدريج والمهلة فهذا حظ ذلك العرض المسمى بالحركة من الوجود العينى فاذا ثبت للحركة وجود فى الفلسفة الاولى اثبت لها هذا النحو من الوجود اللايق بها بحسب الاعيان لا بحسب الاوهام كيف واثبات نحو آخر من الوجود لها هو الجهل المضاد للحكمة **فصل** فى ان الوجود خير محض هذه المسئلة انما يتضح حق اتضاحها بعد ما ثبت ان مفهوم الوجود المعقول الذى من اجل البديهيات الاولية مصداقا فى الخارج وحقيقة ذاتا فى الاعيان وان حقيقتها نفس الفعلية والحصول والوقوع لا بالمعنى المصدرى كما ظنه المتاخرون كلهم بل بمعنى انها نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع سواء كان الوقوع وقوع نفسه اى نفس الوجود او وقوع شئ آخر هو المهية واما من لم يضع للمفهوم من الوجود عند العقل حقيقة وذاتا سوى هذا المفهوم الانتزاعى البديهى التصور فيصعب عليه بل لا يجوز له دعوى كون الوجود خيرا محضا لان معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء ويشتاق اليه الاشياء ويطلبه الموجودات ويدور عليه طبعا وارادة وجبلة وبين ان الاشياء ليست طالبة للمعنى المصدرى ولا يكون مبتغاها ومقصودها ذهنيا ومعقولا ثانويا وهذا فى غاية الظهور والجلاء لا يليق ان يخفى بطلانه على اوائل العقول الانسانية من غير رجوعها الى استعمال الفكر والروية فاذا تحقق ان وجود كل شئ هو نحو ظهوره بافاضة نور الوجود عليه من القيوم الواجب بالذات المنور للمهيات ومخرجها من ظلمات العدم الى نور الوجود فالخير بالحقيقة يرجع الى حقيقة الوجود سواء كان مجردا عن شوب الشرية التى هى عبارة اما عن قصور الوجود ونقصانه فى شئ من الاشياء او فقده وامتناعه راسا اولا يكون فالشر مطلقا عدمى اما عدم ذات ما او عدم كمال وتمام فى ذات ما او فى صفة من صفاتها الكمالية الوجودية فالشر لا ذات له اصلا واما المهيات الامكانية والاعيان الثابتة فى العقول فهى فى حدود انفسها لا يوصف بخيرية ولا شرية لانها لا موجودة ولا معدومة باعتبار انفسها ووجودها المنسوب اليها على النحو الذى قررناه مرارا خيريتها وعدمها شريتها فالوجود خير محض والعدم شر محض فكلما وجوده اتم واكمل فخيريته اشد واعلى مما هو دونه فخير الخيرات من جميع الجهات والحيثيات حيث يكون وجود بلا عدم وفعل بلا قوة وحقية بلا بطلان ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص وبقاء بلا تغير ودوام بلا تجدد ثم الوجود الذى هو اقرب الوجودات اليه خير الخيرات الاضافية وهكذا الاقرب فالاقرب الى الابعد فالابعد والاتم فالاتم الى الانقص فالانقص الى ان ينتهى اقصى مرتبة النزول وهى الهيولى الاولى التى حظها من الوجود عريها فى ذاتها عن الوجود وفعليتها هى كونها قوة وجودات الاشياء وتمامها نقصانها وشرفها خستها وفعلها قبولها وتحصلها ابهامها وفصلها جنسها كما سيرد عليك برهانه فى موضعه فهى منبع الشرور والاعدام ومعدن النقايص والآلام على انها شبكة بها يصطاد النفوس الناطقة التى هى طيور سماوية لها اقفاص عنصرية ثم اعلم ان الوجودات باقية على خيريتها الاصلية والعرضية ايضا ما دامت هى غير نازلة الى عالم التصادم والتضاد ولم ينته سلسلتها الى حيز المكان والزمان واما اذا انجرت سلسلة الوجود الى عالم الاجسام والظلمات ومضايق الاكوان والازدحامات فبعض الوجودات مع انه خير محض بالذات وبالعرض بحسب ذاته وبالقياس الى ما لا يستضر به بل ينتفع منه وهو ما يناسبه هذا الوجود ويلايمه لكنه بالقياس الى ما يستضر به او يتاذى منه او ينعدم به يوصف بالشرية لانه يؤدى الى عدم ذات او عدم كمال لذات فيكون الشر بالذات احد هذين العدمين لا الوجود بما هو وجود لانه خير محض كما علمت فالشر الحقيقى غير مقتضى البتة والشر الغير الحقيقى مقتضى بالعرض للزوم لما هو خير حقيقى ومقتضى بالذات وهو الوجود بسنخه وطبيعته وقد مر ان لوازم المهيات غير مستندة الى الجاعل والشرور منبعها قصورات الانيات ونقصانات الوجود عن الكمال الاتم والجمال الاعظم **فصل** فى ان الوجود لا ضد له ولا مثل له تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد غير عال كما ستأتى فى مباحث التقابل والوجود من حيث هو وجود قد مر انه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد وايضا من شرط المتضادين بما هما متضادان ان يكون بينهما غاية الخلاف وليس بين وجود ووجود بما هما وجودان كك ولا ايضا بين طبيعة الوجود المطلق وشئ من المفهومات القابلة للوجود كك اذ لا طبيعة اعم من الوجود يندرج هو تحتها ويشاركه غيره فيها او فى لوازمها فلا يتصور لطبيعة الوجود مثل ايضا نعم الوجودات الخاصة باعتبار تخصصها بالمعانى والمفهومات التى هى غير حقيقة الوجود قد يقع فيها التضاد والتماثل فالوجود بما هو وجود لا ضد له ولا مثل له كيف والضدان والمتماثلان موجودان متخالفان او متساويان وموجودية الوجود بنفسه لا بما لا يزيد عليه فيخالف جميع الحقايق لوجود اضدادها او تحقق امثالها فصدق فيه ليس كمثله شئ وبه يتحقق الضدان ويتقوم المثلان بل هو الذى يظهر بصورة الضدين ويتجلى فى هوية المثلين وغيرهما وهذه الحيثيات انما هى باعتبار التعينات والتنزلات واما بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحيثيات كلها ويتحد معه الجهات جميعها فان جميع الصفات الوجودية المتقابلة او المتشابهة مستهلكة فى عين الوجود فلا مغايرة الا فى اعتبار العقل واما ما يتمسك

فى ذلك بان اشتراك طبيعة الوجود بين الاشياء يوجب عروضها لما فرض ضدا او مثلا لها فيلزم اجتماع الضدين او المثلين بالفعل
او بالامكان وعروض احد الضدين او المثلين للاخر فليس بشئ لعدم تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحيثيات لعدم عروض
للمعدوم بما هو معدوم لا بما هو احد المعقولات فلو التزم ان يكون لها ضد او مثل لا يمكن ان يتحقق فى وجود او وهم بما هو كك لا بما
هو احد المفهومات لم يكن القاعدة شاملة ففات ما ادعى اثباته ثم عروض الشئ لضده غير ظاهر الفساد تتمة فطبيعة الوجود مخالفة
بحسب مفهومه للمفهومات غير منافية لها كيف وما من مفهوم الا وله تحقق فى الخارج او فى العقل والصفات السلبية مع كونها عائدة
الى العدم راجعة الى الوجود من وجه فكل من الجهات المتغايرة والحيثيات المتنافية لها رجوع الى حقيقة الوجود وعدم اجتماعها
فى الوجود الخارجى الذى هو مرتبة من مراتب الوجود ونشاة من نشآته لا ينافى اجتماعها فى الوجود من حيث هو وجود واما كونه منافيا
للعدم فليس باعتبار كونه منافيا مفهوما من المفهومات فانه بهذا الاعتبار لا يابى اتصافه بالوجود مطلقا بل هو بهذا الاعتبار كسائر
المعانى العقلية والمفهومات الكلية فى امكان تلبسها بالوجود بوجه ما بل المتابى لشمول الوجود ما يفرضه العقل مصداقا لهذا المفهوم
بعقد غير بتى وطبيعة العدم او المعدوم بما هى معروضة لمفهومها مما لا خبرية اصلا وليس هى شيئا من الاشياء ولا مفهوما من المفهومات
بل الوهم يخترع لمفهوم العدم موصوفا ويحكم عليه بالبطلان والفساد لا على نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلا فى الذهن هذا فى العدم
المطلق وكذا الحال فى العدمات الخاصة الا ان هناك نظرا آخر حيث ان العدم الخاص كما ان مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلى
له حصة من الوجود المطلق كك موصوفه بخصوصه له حظ ما من الوجود ولهذا حكم بافتقاره الى موضوع كما يفتقر الملكة اليه ثم مطلق
الوجود للشئ المتحقق باى نحو من الانحاء وطور من الاطوار يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات وقد يجتمعان
لا باعتبار التقابل كما فى تصور مفهوم المعدوم المطلق والمتعرى عن الوجود مطلقا اذ قد انسلخ عنه جميع الوجودات فى هذا الاعتبار
مع ان هذا الاعتبار بعينه نحو وجود فهذا الانسلاخ بذاته نحو انتساب وهذا التعرى فى نفسه نحو خلط لعدم انسلاخه عن تصور
ما والتصور وجود عقلى فهو فرد من افراد مطلق الوجود فانظر الى شمول نور الوجود وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات
والمعانى حتى على مفهوم اللاشئ والعدم المطلق والممتنع الوجود بما هى مفهومات متمثلات ذهنية لا بما هى سلوب واعدام وقد
ذكرنا اختلاف حمل الشئ على الشئ بالذاتى الاولى والعرضى الصناعى وبه يندفع اشكال المجهول المطلق وما شاكله ففى هذا الموضع
نقول للعقل ان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم فى الذهن وجميع الممتنعات وله ان
يعتبر المجهول المطلق ومفهومى النقيضين ومفهوم الحرف ويحكم عليها باحكامها كعدم الاخبار فى المجهول المطلق ونفى الاجتماع فى النقيضين
وعدم الاستقلال فى المفهومية فى الحرف لا على ان يكون ما يتصوره هو ذات المجهول المطلق وحقيقة النقيضين وفرد الحرف وشخص
العدم المطلق وشريك البارى اذ كل ما يتقرر فى عقل او وهم فهو من الموجودات الامكانية والمعانى الملحوظة بالذات بحسب الحمل الشائع
ولكن يحمل عليها عنواناتها بالحمل الاولى فقط فلم يحمل على شئ منها انه اجتماع النقيضين او المعدوم المطلق وشريك البارى مثلا بالحمل
الشائع العرفى لان هذه المفهومات ليست عنوانا لشئ من الطبايع الثابتة فى عقل او خارج بل العقل بعمله الذى له يقدر ويفرض ان
شيئا من هذه المفهومات عنوان لفرد ما باطل الذات ممتنع التحقق اصلا فيحكم عليه لاجل تمثل هذا المفهوم الذى قدر كونه معنونا
بها بامتناع الحكم عليه اصلا او الاخبار عنه راسا او الوجود له مطلقا او الاستقلال فى مفهومه بوجه كل ذلك على سبيل ايجاب
قضية حملية غير بتية فى قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل بنفسه يتوجه عليه
صحة الاخبار عنه وان كان بعدم الاخبار عنه وان امتناع الاخبار انما يتوجه اليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل انه فرد له
تقديرا وعلى هذا القياس حكم نظائره كالمعدوم المطلق فى كونه لا يحكم عليه بل فى كل مفهوم لا يرتسم ذاته فى العقل سواء كان عدم حصوله
فى الذهن لغاية الفساد والبطلان او لفرط التحصل والحقية مثلا اذا قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينية على مفهوم
الواجب لعدم لارتسام ذاته بكنهه فى العقل وكذا المرتسم من صفاته الحقيقية ليس الا مفهوماتها لكن عينية العلم وغيره من الصفات
القدسية غير متوجه الى المفهوم منها بل الى ما يرشدنا البرهان الى انه بازائه اعنى الحقيقة المتعالية عن الحصر والضبط فى عقل او
وهم وسببا ما اشرنا اليه سابقا فى هذا الباب ان مفهوم المجهول المطلق لما كان اعتبارا لكون الشئ منسلخا عن جميع انحاء
المعلومية ففى هذه الملاحظة معرى عن كافة اقسام المعلومية حتى عن المعلومية بهذا الوجه وهذا هو مناط امتناع الاخبار

عنه وحيث ان هذه الملاحظة نحو من انحاء معلومية هذا الشئ فكان مشوبا بالمعلومية فى ضمن سلب المعلومية وهذا هو مناط صحة الاخبار
عنه بعدم الاخبار عنه وكذا نقول ملاحظة مفهوم المعدوم المطلق لما كان عبارة عن تعرية الشئ عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية
كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقا وحيث ان مطلق اعتبار الشئ وتصوره وان كان فى ضمن عدم الاعتبار وعدم التصور نحو من انحاء وجود
ذلك الشئ فكان هو متصفا بالوجود فى هذا الاعتبار وبحسبه وهذا منشا صحة الحكم عليه بسلب الحكم او بايجاب سلبه فاذن فيه جهتان
مصححتان لصحة مطلق الحكم وسلبه واليه اشار المحقق الطوسى ره فى نقد المحصل حيث قال دفع السلوب الشامل للخارجى والذهنى يتصور
بما ليس بثابت ولا متصور اصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون مناقضا لاختلاف
الموضوعين ولا مانع من ان يكون شئ قسيما لشئ باعتبار وقسما منه باعتبار آخر مثلا اذا قلنا الموجود اما ثابت فى الذهن واما غير ثابت فى
الذهن فاللاموجود فى الذهن قسيم للموجود من حيث انه مفهوم اضيف فيه كلمة لا الى الموجود وقسم من حيث انه مفهوم قسم من الثابت فى الذهن

فصل فى ان العدم مفهوم واحد ان من الامور المعلومة باوائل العقول ان العدم فى نفسه ليس الا امرا بسيطا ساذجا متحد المعنى ليس
فيه اختلاف ولا امتياز ولا يحصل الا من جهة ما يضاف اليه وليس فى الواقع او فى الاوهام اعدام متمايزة فى ذواتها المعدومات متغايرة فى معدومتها
ولا حصص من السلوب متكثرة لمسلوبات متعددة بل كل ما يقع فى بقعة العدم وكتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هى
معدومات وكما ان المعدوم فى ظرف ما ليس بشئ فيه فكذلك العدم وانما التمايز فى الاعدام باعتبار الملكات فالعقل يتصور اشياء متمايزة
فى ذواتها او فى عوارضها كالعلة والمعلول والشرط والمشروط والضد والضد ويضيف اليها مفهوم العدم فيحصل عدم العلة متميزا
عن عدم المعلول ومختصا من جملة الاعدام بالعلية له ويتميز عدم الشرط من عدم المشروط وعن سائر الاعدام ويختص بانه ينافى وجود المشروط
وكذلك عدم الضد يتميز عنهما ويختص بانه يصحح وجود الضد الاخر واما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم بل ليس عدم وعدم ومعدوم ومعدوم
والوهم حيث يجد اليه ممانعة عن الرجل فيغلط ويقول عدم احدهما غير عدم الاخر ولو كان الامر كما يحسبه لكان فى كل شئ اعدام متضاعفة
غير متناهية مرات لا متناهية واما تجويزهم التسلسل فى العدمات كاعدام الحوادث الغير المتناهية فهو انما وقع لان مرجعه الى اللا يقفى وغير
المتناهى فيه بالقوة ابدا وما يخرج الى الفعل متناه البتة بلا تعين مرتبة من التناهى بخصوصها بل العقل يفصل العدم بعد ان يضيفه الى
المتعدد الى عدم هذا وعدم ذاك تفصيلا يشبه تفصيل المتصل الواحد الى هذا الجزء وذلك الجزء وكما يصح الحكم على اجزاء المتصل الواحد
بعد توهم الانفصال بينها بتقدم بعضها على البعض بالرتبة وعلى المجموع بالطبع فكذلك يصح الحكم بالتقدم والتاخر بين تلك العدمات
بالعلية والمعلولية كما ان اللانهاية فى اجزاء المتصل بحسب القوة بمعنى عدم تعين الانتهاء فى القسمة الاجزائية بالوصول الى جزء لا يمكن
فرض جزء آخر فيه فكذلك التسلسل فى الاعدام بمعنى عدم الانتهاء الى عدم لا يصح للعقل اعتبار عدم آخر متقدم عليه بالعلية لا بمعنى ترتب
امور غير متناهية فالعدم ليس الا عدم واحد لا تحصل له اصلا وليس فى نفس الامر شئ هو عدم ولذلك لا يجاب عنه بشئ اذا سئل عنه بما
هو ولا يجاب به اذا سئل عن شئ بما هو فاذن مرجعه علية العدم الى عدم علية الوجود ومرجع عروض العدم لشئ الى عدم عروض الوجود له وعدم
عروض الوجود ليس بعروض فرد او حصة من العدم **فصل** فى كيفية علية كل من عدمى العلة والمعلول للآخر اعلم ان العدم بما هو
عدم لا يكون معقولا كما لا يكون موجودا لكن العقل الانسانى من شانه ان يتصور لكل امر مفهوما ويجعل ذلك المفهوم عنوانا وكما يضع
لانحاء الوجودات الخارجية معانى ذاتية هى مهيات تلك الوجودات كذلك يضع للامور الباطلة الذوات مفهومات يصدق عليها تلك
المفهومات على التقدير كذا وانها كما سبق ثم اعلم ان الاشياء العدمية والامور الذهنية الصرفة التى ليست لها ذوات خارجية ليس لها
تنوع وتحصل الا بما يضاف هى اليه فالعدم المقيد بشئ ما انما يعقل ويتحصل فى العقل بسبب ذلك الشئ ويصح لحوق الاحكام والاعتبارات
به من حيث هو معقول وثابت فى العقل فيصح ان يحكم عليه بالعلية والمعلولية وغيرهما من الاحكام والاحوال فيقال عدم العلة علة لعدم
المعلول ولا يقال عدم المعلول علة لعدم العلة وان علم من عدم المعلول عدم العلة على سبيل الاستدلال وتحقيق ذلك ان عدم العلة
اذا صار متصورا صح الحكم عليه بالعلية من جهتين من جهة ان وجود عدم العلة فى الذهن ومثوله بين يدى العقل مصحح ان يكون محكوما عليه
بالعلية وان لم يكن نفسه مطابقا للحكم فان مطابق الحكم بالعلية على الوجه الذى اوما نا اليه والمحكى عنه بما هو ما يطابقه اعنى رفع العلة
بما هو رفع وبطلان لا بما هو صورة عقلية ومفهوم على فالمحكى عنه بالعلية على الوجه الذى مر ذكره هو الرفع للعلة وان كانت الحكاية
عنه ما وقعت الا حين حضور مفهومه وصورته عند العقل ومن جهة ان نفس حضور عدم العلة فى العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول

فيه واما علية عدم المعلول لعدم العلة فليست لامن الجهة الاخيرة فعلية احد العدمين للاخر يكون فى كلا الطرفين العلم والعين وعلية الآخر لذى احدهما وهو العلم دون العين فالعدمان بما هما عدمان احدهما بخصوصه علة والآخر بخصوصه معلول وان كان الحكم عليهما بالعلية والمعلولية على الوجه المقرر فى مرآة العقل واما صورتاهما العقليتان فكل واحدة منهما سبقت اليه فى الارتسام صارت سببا لارتسام الآخر فلا دور فكما ان اثبات العلة سبب لاثبات المعلول واثبات المعلول دليل على اثبات العلة فكذلك عدم العلة سبب لعدم المعلول وعدم المعلول دليل كاشف على عدم العلة فاذا رفعت العلة توجب رفع المعلول واذا رفع المعلول لا يجب منه رفع العلة بل يكون قد ارتفعت حتى ارتفع معلولها فالمعلول عدمه مع عدم العلة وبعد العلة عدمها مع عدم المعلول لا بعد **فصل** فى ان العدم كيف يعرض لنفسه العدم كما يعرض لغيره ويصدق اشتقاقا فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بانه معدوم فى الخارج فان اشتبه عليك ان العدم المضاف الى اى شئ كان يكون نوعا من العدم ومقابلا لمعروضه وما يضاف اليه فاذا اضيف الى نفسه وصار عدم العدم فقد اجتمع فيه النوعية والتقابل وهما متنافيان اذ النوعية يوجب الحمل بهو هو والتقابل يوجب نفيه فتذكر ان العارضية والمعروضية بين العدم ومعروضه فى الحقيقة ليست الا بحسب وجودهما فى العقل لكن العروض العقلى الثابت للعدم كاشف عن بطلان معروضه فما يضاف اليه العدم ويعرضه بما له صورة عقلية قيد لمفهوم العدم محصل له مقوم لثبوته فى الذهن ثابت معه فيه فيكون العدم المقيد به نوعا من العدم وبما هو عنوان لامر عرض له الفساد والهلاك بسبب عروض طبيعة العدم له يكون مقابلا له فموضوع النوعية والتقابل مختلف كيف والنوعية من احوال المعقول بما هو معقول لانه كساير المعانى المنطقية من ثوانى المعقولات والتقابل من الاحوال الخارجية للاشياء لان المتقابلين مما يجتمعان معا فى الذهن وما ذكرناه اليق بانحلال هذه العقدة مما هو المسطور فى ارقام اهل التدقيق من الآخرين **فصل** فى ان المعدوم لا يعاد العدم ليس له مهية الا رفع الوجود وحيث علمت ان الوجود للشئ بنفس هويته فكما لا يكون لشئ واحد الا هوية واحدة فكذلك لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدان لتشخص بعينه فهذا مأثور العرفاء بقولهم ان الله لا يتجلى فى صورة مرتين فاذن المعدوم لا يعاد بعينه كيف واذا كانت الهوية الشخصية المعادة بعينها هى الهوية المبتدئة على ما هو المفروض فكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء عين حيثية الاعادة مع كونهما متنافيين هذا محال ثم انه كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة الاستيناف لم يتعين الاستيناف الاول من الاستيناف الثانى والثالث من الرابع وهكذا فيلزم جواز تحقق اعادات غير متناهية لعدم تعين مرتبة من المراتب اللامتناهية للوقوف عنده فى الاستيناف دون غيرها بعد تسويغ ذلك اولا وهو مستبين الفساد وقس عليه حال تكرر عدم شئ واحد بعينه فان قلت كثير من الحوادث الزمانية كان معدوما ثم يوجد ثم ينعدم فيكون عدمان لذات واحدة فاذا جاز ذلك فى العدم جاز فى الوجود ايضا كما اعترفت به قلت قد مر ان معنى عروض العدم لشئ ليس الا بطلان صرف للذات وليسية محضة لها وليس فى الواقع معروض يضم اليه او ينتزع منه العدم بل العقل يعين ذاتا ويضيف اليه مفهوم العدم فلا يتعدد عند العقل الا بتكثر الملكات فلا ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال انها واحدة او متعددة متماثلة وانما يضيف العقل نسبة العدم الى ذات يختص وجوده بزمان معين قبل وجوده وبعد وجوده وحاصل كون الشئ كان معدوما قبل وجوده وسيكون معدوما بعد وجوده كانحصار وعائه الوجودى وضيق استعداده والانبساط سابقا ولاحقا فالعدم ليس الا عدما واحدا لا يتصف بالذات بالسبق واللحوق بل انما يتصور العقل بقوته الوهمية للحادث الزمانى عدما ازليا ثم وجودا ثم عدما طاريا كطرفين ووسط حتى ان الاوهام العامية تتخيل ان العدم يطرء على شئ ويرفع وجوده الخاص عن متن الواقع ويمحق هويته عن صفحة الاعيان وذلك لذهولهم عن ان وجودات الاشياء انما هى عبارة عن تجليات المبدع الحق واشعة نور المبدأ الاول وشؤونه الذاتية لا تتبدل لكل منها عما هو له الى غيره لكن المحجوب لقصور نظره عن الاحاطة بالجميع يتوهم ان كل واحد منها بطل عن صقع الوجود وجاء غيره حل فى مقامه وهكذا ولم يتفطن بان طريان العدم على الشئ الثابت فى الواقع لا يخلو اما ان يكون فى مرتبة وجوده وفى وعاء تحققه المختص به بعينه فيلزم اجتماع النقيضين فى مرتبة واحدة او فى زمان واحد بعينه واما ان يكون فى غير مرتبة وجوده ووعاء تحققه فالشئ يستحيل ان يكون له وجود الا فى مرتبة وجوده وظرف فعليته وظهوره فان لكل شئ نحوا خاصا من الوجود ومرتبة معينة من الكون مع توابعه ولوازمه من الصفات والازمنة والامكنة اللائقة به الغير المتعدى عنها الى غيرها فاذا استحال ان يكون لكل شئ الا نحو واحد من الوجود يقتضيه له اسبابه السابقة وشرائطه المتقدمة المنبعثة عن وجود المبدأ الاول تعالى

فلم يتصور له طور آخر من الكون غير ما هو الواقع حتى يطرء عليه العدم و يرفعه عن ساهرة الاعيان او يقع العدم بدلا عنه في مقامه المفروض له واما

ما يقال من ان ذوات الممكنات لا تابى عن العدم ولو حين الوجود فمعناه انه مع قطع النظر عن الامور الخارجية وانحاء تجليات الحق الاول

وكون الحقائق الوجودية من مظاهر اسمائه الحسنى ورشحات صفاته العليا اذا نظر الى نفس مهية كل من الطبايع الامكانية والمفهومات

العقلية لا تابى مفهومها ومعناها عن لحوق شيء اليها و زواله عنها مما هو غير ذاتها و ذاتياتها من الوجود والعدم وغيرهما وذلك لعدم

قيام الوجود بذواتها الناقصة في الواقع فلا تابى العدم ولو في زمان انصباغها بصبغ الوجود وظهورها بنوره واما بالنظر الى افاضة

الحق وتجليه في صور الاسماء والصفات وابقائه للحقائق الى غاية معلومة عند علمه المحيط بكل شيء على ما هي عليها فهي ممتنعة العدم مستحيلة الفساد

فتجويز العدم على شيء باعتبار مرتبة من التحقق و درجة من الوجود من اغاليط الوهم واكاذيب المتخيلة هذا تحقيق الكلام في هذا المرام

على ذوق ارباب العرفان و وجدان اهل الايقان **وههنا** استبصادات تنبيهية ذكرها شيوخ الفلسفة العامية ورؤساهم

في زبرهم بمناسبة اهل البحث ويكفي لصاحب الطبع المستقيم اذا لم يعرضه آفة من العصبية واللجاج بل الحكم بامتناع اعادة المعدوم بديهي

عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس واستحسنه الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد

عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع الاول منها لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان

وذلك بحذاء الدور الذي هو تقدم الشيء على نفسه بالذات واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم ورد بمنع ذلك بحسب وقتين فان معناه عند

التحقيق تخلل العدم بين زماني وجوده واتصاف وجود الشيء بالسابق واللاحق نظرا الى وقتين لا ينافي اتحاده بالتشخص وانت تعلم سخافة هذا

الكلام بتذكر ما اصلناه من ان وجود الشيء بعينه هويته الشخصية فوحدة الذات مع تعدد الوجود غير صحيح واما توهم الانتقاض بالبقاء

فهو ساقط لان الذات المستمرة وحدتها باقية والتكثر بحسب تحليل الذهن ليس في الحقيقة الا للزمان بهويته الاتصالية الكمية فيتحلل

في الوهم الى الاجزاء وتكثر اجزاء الزمان مستتبع لتكثر نسبة الذات الواقعة فيها المحفوظة وحدتها الذاتية في كل الزمان فلا يلزم تخلل

الزمان بين الشيء ونفسه بل بين مناه الاول ومناه الثاني مع انحفاظ وحدته المستمرة في جميع اضافاته المتجددة الزمانية الثاني لو جاز

اعادة المعدوم بعينه اي بجميع لوازم شخصيته وتوابع هويته العينية لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها ولان الوقت ايضا معدوم

يجوز اعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغيره في تجويز الاعادة او بطريق الالزام على من يعتقد هذا الراي لكن اللازم باطل لافضائه الى

كون الشيء مبتدء من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الوجود في وقته وفيه مفاسد ثلثة جمع بين المتقابلين ومنع لكونه معادا لانه

الموجود في الوقت الثاني لا الموجود في الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتداء والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ

والامتياز بينهما ضروري وهذا الوجه لا يبتنى على كون الزمان من المشخصات فانه غير صحيح بل يكفي كونه من الامور التي هي امارات التشخص

ولوازم الهوية العينية التي لها امثال من نوعها واقعة في الاحياز والاوضاع والازمنة فان قيل لا نم كون الوقت من المشخصات باي معنى كان

فانه قد يتبدل مع بقاء التشخص بعينه في الوقتين حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة قلنا معنى كون الزمان والحيز والوضع و

غيرها من العوارض المشخصة ان كل واحد منها مع سعة ما وعرض ما من لوازم التشخص وعلامات تشخصه حتى لو فرض خروج التشخص عن حد امتداد

شيء من تلك العوارض لكان هالكا كما في العرض الشخصي الذي يكون للكيفيات المزاجية وهذا لا ينافي قولهم ان اجتماع المعاني الغير المتشخصة

لا يفيد التشخص لان ذلك في التشخص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب نفس التصور وهو الذي ليس مناطه الا نحو من انحاء الوجود و

كلامنا في التشخص بمعنى الامتياز عن الغير الذي يجعل المادة مستعدة لفيضان الهوية الشخصية ذات التشخص بالمعنى الاول والتشخص بهذا

المعنى يكون لازمها اياها علامة لها ويجوز حصوله عن اجتماع امور عرضية عد من جملتها الوقت واعترض على هذا الدليل انا لا نم ان ما يوجد

في الوقت الاول يكون مبتداء البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت معادا ايضا ثم بهذا الكلام اورد على ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل

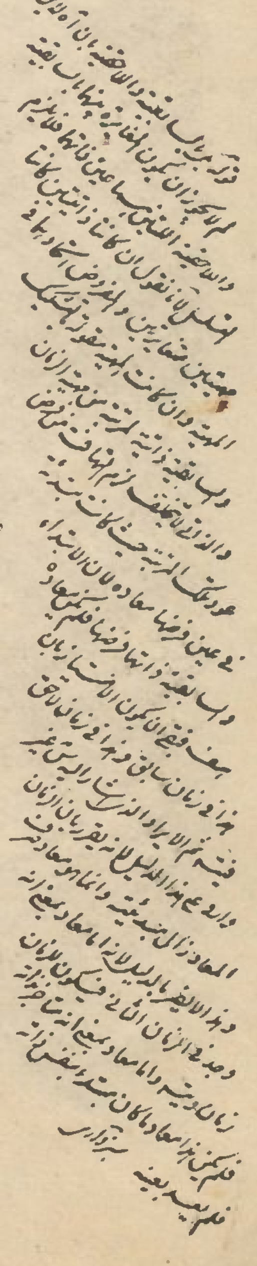
لانه لا مغايرة بين المبتداء والمعاد بالمهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن له اعادة بعينه بل بالسابقية واللاحقية بان هذا

في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم ويتسلسل **دفع تحصيلي** لا يحتجبن عن فطانتك

ان السبق والابتداء واللحوق والانتهائية من المعاني الذاتية لاجزاء الزمان كما ستطلع عليه حيث يجيء وقته وبالجملة وقوع كل جزء

من اجزاء الزمان حيث يقع من الضروريات الذاتية له لا يتعداه مثلا كون امس متقدما على غد ذاتي لامس كما ان التاخر عنه جوهري لغد

وكذا نسبة كل جزء من اجزاء الزمان الى غيره من بواقي الاجزاء فلو فرض كون يوم الخميس واقعا يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس



ايضا لانه مفهوم له لا يمكن انسلاخه عنه فتى تقول الزمان المبتدء كونه مبتداء عين هويته وذاته فاذا فرض كونه معادا لا ينسلخ عن هويته وذاته
فيكون مع كونه معادا بحسب الفرض مبتداء بحسب الحقيقة لانه من تمام فرضه فلو لم يكن مبتداء لم يكن المفروض هو هو بل غيره فانهدم الاساس
وانفسخ الجواب الثالث لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في المهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال
واحد ولان التقدير ان وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما
في المهية وجميع العوارض واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز لم يكونا شيئين وعند العقل
غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم
ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم اقول والجواب اما عن الاول فبان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن
التخالف في العوارض المشخصة فاذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميز لم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب في بيان نفسه لان الكلام في انه مع تجويز
الاعادة لشئ وفرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والآخر مبتداء واما عن الثاني فبان فرض مثلين
من جميع الوجوه حيثما كان وان كان رفعا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع الامتياز الواقعي بمجرد وضع الاعادة لا يقال
الامتياز بينهما ليس مرفوعا بالكلية لاتصاف احدهما بكونه كان حاصلا قبل دون الاخر لانا نقول هذا الامتياز هو الذي يوجب ضعفه ودفعه
اذ بعد ما تبين ان العدم هو بطلان الذات وليس للمعدوم بما هو معدوم ذات ولا تمايز بين المعدومات بما هي معدومات مما ينكشف انه
لا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا لعدم انحفاظ وحدة الذات في العدم بل ليس الا اثنينية صرفة فامتياز المعاد عن
المستانف المفروض معه او بدله واختصاصه بانه معاد ان كان من جهة الذات حال العدم وكونها رابطة بين الوجودين السابق واللاحق
فالمعدوم لا ذات له وان كان لانه كان موجودا اولا دون المستانف فهذا عين النسبة التي يقع النظر في امكانها وكونها منشأ الامتياز
بينهما وهما متساويان في استحقاق ذلك والكلام في انه مع فقد الاستمرار الموقع للاثنينية الصرفة كيف يتصور اختصاص احدهما بالانتساب
الى الموجود السابق وليس لاحد ان يقول ان الوجود الذهني للشئ عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الاحكام
الثابتة للاشياء المعدومة فليكن هذا المقام من جملتها فالذات وان عدمت في الخارج لكن يستحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود
الذهني في بعض المدارك المرتفعة عن التغير لانا نقول قد مر منا ان انحفاظ نحو الوجود والوحدة الشخصية غير متصور مع تبدل الظروف
والاوعية انما ذلك شان ماهيات كلية يكون انحاء الوجودات واطوار التشخصات من لواحقها الخارجة عن معناها وحقيقتها فالموجود
في الذهن هوية مكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي ليس في نحو وجوده وتشخصه بل معنى ذلك ان بعد تجريد المهية
المقرونة بالتشخص ولوازمه اذا جردت عنها يكون عين ما يقترن بتشخص آخر منها الرابع ان اعادة كل ذات شخصية انما يتصور لو اعيدت
شئ من اجزاء عللها التامة المقتضية لها واستعداد المادة لها بخصوصه وغير ذلك من متممات العلة ومصححات المعلول وننقل الكلام
الى اجزاء عللها واستعداد استعداد موادها وهكذا الى المبادي القصوى والعلل العليا وسينكشف لك ان شاء الله بطلان
اللازم فالملزوم باطل مثله بيان الملازمة معلوم بادنى التفات من العقل كيف ولو لم يكن الاستعداد والعلة سيما بعينهما لم يكن
المعاد المفروض اعاديا بل انما يكون استينافيا مماثلا للابتدائي السابق ويتوهم انه اعادي فاذن انما يمكن اعادة الهوية الوجودية
لو عادت الاستعدادات بجملتها والادوار الفلكية والاوضاع الكوكبية برمتها وجملة ما يستقر في النظام الكلي بجميع لوازمها وتوابعها
حتى يكون في كونها ابتدائية والفطرة الصحيحة غير متوقفة في تكذيب هذا الوهم **اهانة** القائلون بجواز اعادة المعدومات
جمهور اهل الكلام المخالفين لكافة الحكماء في ذلك ظنا منهم ان القول بتجويز الاعادة في الاشياء بعد بطلانها يصحح الحشر الجسماني
الناطق بوقوعه السنة الشرايع والكتب الالهية النازلة على اهل السفارة واصحاب الزلفى صلوات الله عليهم اجمعين ولم يعلموا ان
اسرار الشريعة الالهية لا يمكن ان يستفاد من الابحاث الكلامية والاراء الجدلية بل الطريق الى معرفة تلك الاسرار منحصر في سبيلين
اما سبيل الابرار من اقامة جوامع العبادة وادامة مراسم العدالة وازالة وساوس العادة واما سبيل المقربين من الرياضات العلمية
وتوجيه القوى الادراكية الى جانب القدس وتصقيل مرآة النفس الناطقة وتعريتها لئلا يتدنس بالاخلاق الردية ولم تتصدأ بما
يورده الحواس اليها من اوصاف الاجسام ولم يتعوج بالآراء الفاسدة فانها حينئذ تتراءى صور الحقائق الايمانية ويشاهد الامور
الغائبة عن حواسها لتعقلها بصفاء جوهرها فاما اذا كانت النفس مما قد تدنست بالاعمال السيئة او صدئت بالاخلاق الردية

[illegible]

اواعوجت بالاراء الفاسدة واستمرت على تلك الحال كاكثر ارباب الجدال بقيت محجوبة عن ادراك حقايق الاشياء الايمانية عاجزة عن الوصول الى الله تع
وبقوتها نعيم الآخرة كما قال الله تع كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فمن اراد ان يصل الى معرفة الله وصفاته وافعاله ومعرفة ارسال رسله
وانزال كتبه وكيفية النشاة الآخرة واحوال الانسان بعد الموت وساير اسرار المبدأ والمعاد بعلم الكلام وطريق المناظرة فقد استسمن
ذا ورم واذا جاء حين ان ينبسط القول في معاد النفوس وكيفية رجوعها الى باريها في العالمين ووصولها الى قيومها في الاقليمين تبين لك
كيفية الحشر الجسماني وارجاع النفوس كلائة الاجساد باذن ولي الابداع والانشاء في المبدأ والمعاد على ما وردت به السنة الشريفة و
نطقت به السنة الشريعة ثم ان هؤلاء القوم بعد اتفاقهم في اعادة الجواهر اختلفوا في الاعراض فقال بعضهم بمنع اعادتها مطلقا لان
المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحاب الاشعرية وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كا
لاصوات والادوار لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها الا للعبد
ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها وذكروا في بيان كل واحد منها ادلة واهية سخيفة وبسائر هوساتهم الكتب
والدفاتر واكثر آرائهم الفاسدة في الفضيحة والقباحة من هذا القبيل كتعدد القدماء واثبات الارادة الجزافية ونفي الداعي في فعله
وابطال الحكمة في خلقه وكونه تع محل الكلام النفسي والحديث الخيالي وثبوت المعدوم والجوهر الفرد مع ما يستلزمه من سكون المتحرك وتفكك
الرحى والطفرة الى غيرها من الموهمات والمزخرفات كل ذلك لرفض الحكمة ومعادات الحكماء وهم بالحقيقة اهل البدع والضلال وقدوة
الجهلة والارذال شرهم كلهم على اهل الدين والورع وضررهم على العلماء واشدهم عداوة للذين امنوا من الحكماء والربانيين هذه الطائفة المجادلة
المخاصمة الذين يخوضون في المعقولات ولا هم يعرفون المحسوسات ويتعاملون البراهين والقياسات وهم لا يحسنون الرياضيات ويتكلمون في الالهيات
وهم يجهلون الطبيعيات واكثر ما يجادلون به من المسائل الموهمة المزخرفة التي لا حقيقة لها ولا وجود الا في الاوهام الكاذبة لا يصح لمدع فيها
حجة ولا لسائل عنها برهان واذا سئلوا عن حقيقة اشبائهم مقرين بها عند اكثر الناس لا يحسنون ان يجيبوا عنها فاذا استقصى عليهم البحث
انكروها وجحدوها وابوا ان يقولوا لا ندري ان الله اعلم ورسوله نعم عباراتهم في غاية الفصاحة والفاظهم في نهاية الجودة والملاحة
يوردون تلك الهوسات الفاسدة والعقايد الردية بافصح العبارات ويكتبونه باوضح الخطوط في اصح الاوراق ويسمعون الاحداث والعوام
ويصورونها في قلوبهم ويمكنونها في نفوسهم بحيث ان يمحى اصلا ومع هذه الدواهي والمحن كلها والمصيبة على اهل الدين يدعون انهم بهذه
العقول الناقصة والافهام القاصرة ينصرون الاسلام ويقوون الدين والى يومنا هذا ما سمعنا يهوديا تاب على يد واحد منهم ولا نصرانيا
اسلم ولا مجوسيا آمن بل تراهم بادئهم اذا انظروا الى آراء المجادلة اعلق واوثق نعوذ بالله من شرورهم على الدين وافسادهم على المؤمنين
ومن عجيب الامر ايضا ان بعضا من هؤلاء استدل على امكان الاعادة بما قد سمع من كلام الحكماء الكرام انهم يقولون كلما قرع سمعك من
غرائب عالم الطبيعة فذره في بقعة الامكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان ولعدم تعوده الاجتهاد في العقليات لم يميز الامكان بمعنى
الجواز العقلي الذي مرجعه الى عدم وضوح الضرورة لاحد الطرفين عند العقل عن الامكان الذاتي الذي هو سلب ضرورة الطرفين عن الشيء بحسب
الذات فحكم بان الاصل فيما لم يتبرهن وجوبه او امتناعه هو الامكان فاثبت بظنه المستوهن ان اعادة المعدوم ممكن ذاتي وتشبث بهذا الظن
الخبيث الذي كنسجة عنكبوت وهمه كثير ممن تاخر عنه فيقال له ولمن تبعه انكم ان اردتم بالاصل في هذا القول ما هو بمعنى الكثير الراجح فكون
الكثر ما لم يقم دليل على امتناعه ووجوبه ممكنا غير ظاهر وبعد فرضه غير نافع لجواز كون هذا من جملة الاقل وان اريد به معنى ما لا يعدل عنه
الا بدليل على ما هو المستعمل في صناعتي الفقه واصوله فهو فاسد هيهنا اذ شيء من عناصر العقود ليس اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى
حيثية الموضوع فما لم يقم عليه البرهان لم يعلم حاله وما قال الشيخ الرئيس ان ما لا برهان على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر وجوده
ويعتقد امتناعه بل يترك في بقعة الامكان اي الاحتمال العقلي لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف ومن اقواله ان من تعود ان يصدق من غير دليل
فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية **فصل** في ان العدم ليس رابطيا الفلاسفة المتقدمون على ان النسبة الحكمية في كل قضية موجبة
كانت او سالبة ثبوتية ولا نسبة في السوالب وراء النسبة الايجابية التي هي في الموجبات وان القضية مدلول السالبة ومفادها ليس الا
رفع تلك النسبة الايجابية وليس فيها حمل وربط بل سلب حمل وقطع ربط وانما يقال لها الحملية على المجاز والتشبيه وان لا مادة في
السوالب بحسب السلب بل بحسب الايجاب فلذلك لا يختلف المادة في الموجبة والسالبة بحسب النسبة الايجابية والسلبية خلافا
لما شاع بين المتاخرين المتفلسفين من ان في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الايجابية وان المادة كما يكون بحسب النسبة الايجابية

كك يكون بحسب النسبة السلبية وان مادة النسبة السلبية مخالفة لمادة النسبة الايجابية ولا يخلو شيء منهما من المواد الثلث الا ان المشهور
مناسبها في الثوابت لفضلها وشرفها ولانخراط ما يعتبر في السوالب فيهما فان واجب العدم ممتنع الوجود وممتنع العدم واجب الوجود وممكن
العدم ممكن الوجود فيجب عليك ان تعلم ان المادة هي حال المحمول في نفسه عند الموضوع من وجوب صدق او امتناعه او امكانه وهي في مطلق
الهليات البسيطة ترجع الى حال الموضوع في وجوده بحسب قوة الوجود ووثاقة الجوهر او ضعف الذات وسخافة الحقيقة او بطلان التحقق
وفساد الهوية لا حال المحمول في نسبته الى الموضوع وثبوته له باعتبار وثاقة النسبة او ضعفها او فسادها وليس في السالبة الا انتفاء الموضوع
في نفسه او انتفاء المحمول عنه على انه ليس هناك شيء هو الانتفاء او ليس شيء شيئا الا ان هناك شيئا هو الانتفاء او له شيء هو الانتفاء فليس
شيء يكون مكيفا باحدى الكيفيات الثلث فالمادة التي تسمى عند الاوائل بالعنصر حال الموضوع في نفسه بالايجاب في الجوهر من استحقاق
دوام الوجود ودوام اللاوجود او لا استحقاق دوام الوجود ودوام اللاوجود او حال المحمول في نفسه بالقياس الايجابي الى الموضوع وكون
نسبة الامكان الى الوجوب والامتناع نسبة نقص الى تمام ونسبة ضعف الى قوة وفتور الى وثاقة انما يتبين حق التبين في هذا الكتاب
وعلى فلسفتنا كما يقع اليه الاشارة في عدة مواضع ولو دل على العنصر بلفظ لكان يدل بالجهة وقد يكون العقد ذا جهة تخالف العنصر اذ
العنصر يكون بحسب نفس الامر والجهة بحسب البيان والتصريح به بالفعل فقد بان ان السالبة توجد لمحمولها الحال التي له عند الموضوع
بالنسبة الايجابية بعينها فان محموله عند الايجاب يكون له استحقاقية احد الامور المذكورة وان لم يكن اوجبت وما يتوهم ان العنصر
الثابت على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا فكذا الثابت على تقدير جعل العدم رابطة يكون غير
الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة منفسخ بان هذا الوهم ناش عن اخذ قولنا زيد معدوم مثلا قضية موجبة وعن الغفلة من
انه ينقلب بذلك عن ان يكون سلبا لقولنا زيد موجود فيرجع الحكم الى ايجاب سلب الوجود والقضية الى موجبة سالبة المحمول
فلاجل ذلك تختلف القضيتان بحسب العنصر فاي مفهوم اخذ من المفهومات فان له بما هو محمول حالا عند الموضوع المعين بالنسبة
الايجابية لا يتغير ذلك الحال عند سلب تلك ولا ينبغي ان يؤخذ زيد معدوم حين ما يرام سلب وجوده في نفسه حكما ايجابيا
بل يجب ان يعنى به انتفاؤه في نفسه وسلب ذاته في وجوده ليكون القضية من سوالب الهليات البسيطة لا ثبوت سلب الوجود له
حتى يصير من الهليات المركبة الايجابية ولا سلب الوجود عنه حتى يكون من سوالب الهليات المركبة ومن لم يفرق بين مفاد الهليتين
وظن ان طبيعة العقد مطلقا يستدعي ثبوت شيء لشيء او سلب شيء عن شيء لم يمكنه ان يصدق بان قولنا الانسان موجود او وجد
الانسان مثلا يفيد تحقق ذات الانسان لا تحقق امر له هو وجوده وكذلك قولنا عدم الانسان يعطي بطلان ذاته لا انسلاب صفة
عنه هي الوجود واما قولنا الانسان كاتب او كتب الانسان يعطي ثبوت صفة له هي الكتابة وكذا قولنا الانسان ساكن الاصابع يفيد
انسلاب صفة عنه هي الكتابة وعدم الفرق بين الهليتين عن علل الطبيعة الانسانية وامراضها التي يجب ازالتها والتدبر في خلاصها
لئلا يضطر الى استثناء المقدمة الكلية القائلة بفرعية وجود الثابت لوجود المثبت له في جملة الهليات البسيطة كما سبق ذكره
في اوائل الكتاب **تتمة تحقيقية** واذ قد تحقق لديك ان السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل يثبت له او به او يرفع عنه وبه
معنى على سبيل الوجوب او الامتناع او الامكان فقد دريت انه لا يكون نسبة سلبية مكيفة بضرورة او دوام او فعلية او امكان او
او غير ذلك بل انما يؤول معنى ضرورية النسبة السلبية الى امتناع النسبة الايجابية التي هي نقيضها ومعنى دوام النسبة السلبية سلب
تلك النسبة الايجابية في كل وقت وقت على ان يعتبر ذلك في الايجاب ويجعل السلب قطعا له بذلك الاعتبار فيرفع بحسب اي جزء فرض
من اجزاء الاوقات فاذن ليس الفرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورية او بين السالبة الدائمة وسالبة الدائمة مثلا الا على ما
اشتهر في الحكمة العامة بل على طريق الحكمة النقية الممحصة وكذلك قياس ساير الموجهات وقياس المطلقة التي هي مقابلة لها لان
الاطلاق عدم التوجيه والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة فان السالبة المطلقة هي بعينها سالبة المطلقة ولا سبيل لصاحب
التأييد العلمي الى فصل اطلاق السلب عن سلب الاطلاق واطالة الكلام في بيانه خارج عن طور هذا الكتاب اذ غرضنا فيه بيان
طريق الوصول الى الحق وكيفية السير الى الله وانما كفالته الى صناعة الميزان **فصل** في ان الحكم السلبي لا ينفك عن نحو من وجود طرفيه
ان محمول العقود الحملية سواء كانت موجبة او سالبة فقد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا في الخارج واما في الذهن فلا بد وان يكون
حاضرا موجودا لاستحالة الحكم بما لا يكون حاضرا عند النفس واما موضوعها سواء كانت موجبة او سالبة فلا بد وان يكون له وجود

كما زعمه بعض على ما مر ذكره في الهليات المركبة هي حال المحمول في نسبته الى الموضوع وثبوته له

[illegible]

فی النفس لاستحالة الحکم علی ما لا یکون کذلک واما فی الخارج فکذلک اذا کان الحکم بالایجاب بحسب ظرف الخارج لاستدعاء الحکم بحسب ای ظرف وجود الموضوع فیه لان ثبوت شیء لشیء فی ای موطن کان یتفرع علی ثبوته فی نفسه اللهم الا اذا کان المحمول فی معنی السلب المطلق نحو زید معدوم فی الخارج او شریک الباری ممتنع فانه وان نسب الی الخارج لکنه نفس السلب عن الخارج فکانه قیل زید المتصور فی الذهن لیس فی الخارج واذا کان الحکم بالسلب فی الخارج فلا یقتضی نفس الحکم وجود الموضوع فیه لجواز سلب المعدوم والسلب عن المعدوم هذا بحسب خصوص طبیعة السلب بما هو سلب لا بما هو حکم من الاحکام الواقعة عن النفس الانسانیة فقولهم ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة المعدولة او السالبة المحمول لیس معناه ان موضوع السالبة یجوز ان یکون معدوما فی الخارج دون موضوع الموجبة اذ موضوع الموجبة ایضا قد یکون معدوما فی الخارج کقولنا شریک الباری ممتنع واجتماع النقیضین محال ولا ان موضوع الموجبة یجب ان یتحقق او یتمثل فی وجود او ذهن دون موضوع السالبة اذ موضوع السالبة ایضا کذلک بل بمعنی ان السلب یصح عن الموضوع الغیر الثابت بما هو غیر ثابت اصلا علی ان للعقل ان یعتبر هذا الاعتبار فی السلب ویؤخذ موضوع السالبة علی هذا الوجه بخلاف الایجاب والموجبة فان الایجاب وان صح علی الموضوع الغیر الثابت لکن لا یصح علیه من حیث هو غیر ثابت بل من حیث له ثبوت ما لان الایجاب یقتضی وجود شیء حتی یوجد له شیء آخر ولهذا یجوز ان یقال المعدوم لیس من حیث هو معدوم بشیء ولا له من هذه الحیثیة شیء بل من حیث له وجود وتحقق فی ظرف ما وایضا یجوز نفی کل ما هو غیر الثابت عن الموضوع من حیث هو غیر ثابت بخلاف اثبات کل ما یغایره علیه من تلک الحیثیة بل اثبات شیء مما یغایره علیه من تلک الحیثیة اللهم الا اذا کان امرا عدمیا او محالا فانه اذا کان ذلک لم یکن صدق الحکم من حیث خصوص المحمول ایضا مستدعیا لوجود الموضوع کما انه یستدعیه من حیث النسبة الایجابیة فلذلک اشتهر ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة وهو غیر صحیح الا ان یصار الی ما قدمنا ویراد بالعموم علی ما سیجیء ذکره ولیس معنی کلامهم علی ما فهمه الجمهور ان العموم انما هو لجواز کون موضوع السالبة معدوما فی الخارج دون الموجبة واما ما قیل ان موضوع السالبة ان کان اعم من موضوع موجبة المعدولة او السالبة المحمول لم یتحقق التناقض لتفاوت افرادهما وان لم یکن اعم زال الفرق فنقول هو اعم بالاعتبار المذکور ولا یلزم منه تغایر الافراد اذ العموم بمعنیین والاعمیة بحسب الاعتبار المذکور لا یوجب بطلان التناقض ونفی الاعمیة بحسب الافراد لا یستلزم زوال الفرق لکون الموضوع فی السالبة اعم اعتبارا وان لم یکن اکثر ثبوتا وتناولا **تذکرة** فالموجبة بحسب الموضوع اخص من السالبة مع مساواتهما الاتفاقیة لتحقق جمیع المفهومات والاعیان الثابتة فی المبادی العالیة ولاستدعاء مطلق الحکم الوجود الادراکی اذ المجهول مط لا حکم علیه بنفی او اثبات والشبهة بر علیه مندفعة بما ذکرناه من الفرق بین الحملین اذ الشیء قد یکذب عن نفسه باحدهما ویصدق علیه بالاخر علی ان الفرق لا یجری الا فی الشخصیات والطبیعیات لاشتمال المحصورات علی عقد وضع ایجابی هو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل فان قولنا کل ج ب لیس معناه الجیم الکلی والاکلیات طبیعیة او کلیة او کلی وهو ظاهر بل معناه کل ما یوصف بجیم ذهنا او عینا دائما او غیر دائم محتاجا او لا فهو ب **اعضالات وانحلالات** ومن التشکیکات الواقعة فی هذا الموضع التی ربما زاحم السائر الی الله تعالی فی سیره ویعوقه عن السلوک البتة ان السالبة المحمول اعم من الموجبة المحصلة لصدقها بانتفاء الموضوع بخلاف الموجبة وقد یکون نقیض المفهوم مما لا یصدق علی شیء ما بحسب الواقع کاللاشیء واللامعلوم واللاممکن العام وسائر نقائض المفهومات الشاملة فلا ینتظم الاحکام المیزانیة لصدق سلب نقیض الاخص عما یفرض صدق نقیض الاعم علیه اذا کان معدوما فیلزم صدق قولنا لیس بعض اللاجوهر بلا حیوان بانتفاء ذلک البعض وکذلک الحال فی نقیضی المتساویین فیصدق بعض اللاجسم لیس بلا متحیز لانتفائه فی نفسه وتزلزل بذلک قاعدة تعاکس الاعمیة والاخصیة فی نقیضی الاعم والاخص وینثلم الحکم بتساوی نقیضی المتساویین وانعکاس الموجبة الکلیة کنفسها بعکس النقیض وغیرها مما فی القاعدة بنقائض المعانی الشاملة واجابوا عنه فی المشهور بان اخذوا الربط فی السوالب علی انه ایجاب لسلب المحمول وفصلوا الموجبات السالبة المحمول عن الموجبات فی استدعاء وجود الموضوع والحقوها بالسوالب فی عدم الاستدعاء وخصصوا الاحکام بما عدا نقائض الطبایع العامیة جمیع هذه الاراء من مجازفات المتاخرین المتشبهین بالحکماء من المقلدین الذین لیس لهم قدم راسخ فی العلم والعرفان وسبیل الحکمة فی ذلک العقد ما اشرنا الیه سابقا ان اعمیة السالبة من الموجبة فی باب استدعاء الوجود للموضوع وعدمه لیست بحسب الشمول الافرادی بل بحسب التناول الاعتباری ای لا بمعنی انها بحیث یکون احدهما یصدق علی فرد من الموضوع حیث یکذب عنه الاخر بل بمعنی ان احدهما تصدق علی شیء باعتبار لا یصدق علیه الاخری بذلک الاعتبار وان کان الموضوع فیهما جمیعا مما یلزم

ان يكون موجودا بنحو من الانحاء وان الايجاب سواء كان عدوليا او تحصيليا يقتضي ثبوت الموضوع بالوجه المقرر المفصل في موضعه ففي مطلق العقود لا بد من مطلق الثبوت عينيا كان او عقليا او تقديريا وما يصدق الحكم معه في السوالب هو ما يقابله وبذلك ينحسم مادة الشبهة فصدق تلك الاحكام حقيقة واللازم وجود موضوعاتها بحسب الفرض والتقدير ومطابق الحكم ومصداق العقد فيها انما هو كون عنوان الموضوع بحيث لو تحقق في شيء او صدق عليه تحقق فيه او صدق عليه المحمول وانما يلزم الوجود الخارجي او الذهني لو حكم في تلك القضايا بثبوت المحمول للموضوع في العين او في العقل على البت وليس هكذا والعموم بين المفهومين ليس معناها ومقتضاها الا كون احدهما بحيث لو وجد في مادة وجد الاخر فيها كليا دون العكس والمساوات كونهما كذلك من الجنسين كليا وليس في ذلك لزوم الاجتماع في مادة ما بحسب الواقع بالفعل ولا شبهة لرجل منطقي ان الامر في تلك الطبايع الشاملة على هذه الشاكلة كيف والكلي الذي يجري عليه هذه الاحكام ليس مفهوم ما يمتنع الى وجود فرد له في العين او في النفس وكذا حاله مع عروض تلك النسب واحكامها له بالقياس الى كلي اخر في عدم توقفها الى وجود موضوعات الاحكام في شيء من الاوعية والمواطن ومنها انه صدق قولنا كل ممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام وهذا ظاهر وصدق ايضا قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لانه اما واجب بالذات او ممتنع بالذات وكل منهما ممكن عام فلو وجب ان يكون نقيض العام مطلقا اخص من نقيض الخاص كذلك يلزم المقدمة الاولى كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وصار صغرى للمقدمة الثانية ينتج كلما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه تناقض مستحيل وكذا يلزم الثانية كلما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وصار صغرى للاولى ينتج ايضا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه تناقض واجاب عنه الحكيم الطوسي قدس سره بان الممكن العام ينقسم الى قسمين هما مانعا الجمع والخلو واذا اطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجا عن النقيضين واذا تقرر ذلك فنقول القياس الاول من القياسين المذكورين وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وكل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس فيه الحد الاوسط مكررا لان المراد بما ليس بممكن خاص في الصغرى ما هو خارج عن النقيضين معا وفي الكبرى ما هو داخل في احدهما واما القياس الثاني وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وكل ما هو ممكن خاص فهو ممكن عام فصغراه كاذبة لان عكس نقيض قولنا كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس هو هذه الصغرى بل عكس نقيضه ان كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص والمراد منه ما هو خارج عن النقيضين لا الممكن الخاص الذي هو داخل في احدهما فاعيد القول في السؤال بان الخارج عن النقيضين الذي يعبر عنه بليس ليس بشيء اصلا فلا يمكن ان يحمل عليه شيء حتى يكون اخص من شيء فاذن كيف يكون ما ليس بممكن خاص اعم منه فافاد الجواب مشيرا بان ما ليس بممكن خاص يصدق مع الذي ليس بشيء اصلا الذي يعبر عنه بانه ليس ومع الداخل في طرفي النقيض اي الواجب بذاته والممتنع بذاته ولا يراد بكونه اعم الا هذا وبعض سادة اعاظم الحكماء فصل الكلام في هذا المقام قائلا بان الامكان العام ما هو يلازم سلب ضرورة عدم الشيء فانه سلب الضرورة عن الجانب المخالف والجانب المخالف اما عدم ما يتصف بذلك الامكان اعني النسبة ان كان الامكان جهة او عدم ذات الموضوع اعني انتفائه في نفسه ان كان الممكن هو المحمول وضرورة عدم كل مفهوم هي امتناع ذلك المفهوم فالامكان العام سلب امتناع ذات الموضوع او سلب امتناع الوصف العارض له وهو النسبة وعلى التقديرين لا يصدق الممكن العام على الممتنع وجمهور الناس يضعون ان الجانب المخالف هو ما يخالف الواقع من طرفي الوجود والعدم فالمخالف في الواجب هو العدم وفي الممتنع هو الوجود والممكن يقع عليهما فان اريد بالممكن العام المعنى الاول لم يصدق قول المتشكك الممتنع بالذات ممكن عام وان اريد ما يوضع عند الاكثرين فيقال اما ان يعتبر في كل من الواجب والممتنع ضرورة احد الطرفين فقط فيكون ما ليس بممكن خاص منقسما الى ثلثة اقسام واجب وممتنع وضروري الطرفين فلا يصح ح ان ما هو ضروري الطرفين مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه واما ان يعتبر في كل منهما ضرورة احد الطرفين بلا شرط اخر من اعتبار ضرورة الطرف الاخر وعدمها فلا يصح ان كل ممتنع مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه اذ ضروري الطرفين ممتنع وليس يصح فيه ذلك وصاحب درة التاج اراد مناقضة قولهم كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام بانه لا يصدق على الماهية من حيث هي الممكن بالامكان الخاص ولا يصدق عليها من تلك الحيثية الممكن بالامكان العام ايضا وهذه المناقضة غير مرضية اذ المراد التصادق بحسب نفس الامر وان لم يكن بحسب بعض مراتب الماهية في نفس الامر من الاعتبارات العقلية

فصل في ان العدم الخاص بنحو هل يجوز انصاف الواجب بالذات به المشهور من اقوال الحكماء ان بعض انحاء الوجود بخصوصه مما يمتنع بالنظر الى الحقيقة الواجبة وذلك مما لا ينافي كونه واجب الوجود بالذات

كما ان امتناع نحو من الوجود للممكن لا يخرجه عن حد الامكان الذاتي ولا ينافيه بل يؤكده ويقرر امكانه وكذلك امتناع نحو من العدم بخصوصه بالقياس
الى ذات الممكن مما لا يابى عنه طبيعة الممكن ومفهوم الامكان وكذا امتناع بعض انحاء العدم بالقياس الى الممتنع بالذات كالعدم المسبوق بالوجود
او لا يرى ان انحاء الوجودات الامكانية مما يمتنع اتصاف الواجب تعالى به وكذا الوجود الحادث والوجود الزائل والوجود الجسماني والوجود الحلولي
والعرضي وبالجملة الوجود اللاحق وانما ذلك لخصوصيات القيود النقصانية والاوصاف العدمية وان بعض انحاء الوجود يمتنع على بعض
الممكنات وبعضها على الجميع اما الثاني فكالوجود الواجبي على الجميع واما الاول فكالوجود الجوهري على الاعراض والوجود المفارقي على
المادي والوجود القار على الغير القار وكذا يمتنع على الغير القار بالذات بحسب ماهيته ان يكون له عدم سابق على وجوده او وجود بعد
عدمه او عدم بعد وجوده قبلية وبعدية مقتدرة زمانية لا اجتماع بحسبهما بين القبل والبعد وان لم يمتنع الوجود ولا العدم مطلقين
عليه وكذا العدم الدهري ورفع الوجود المتحقق في وعاء الواقع بعد اعتبار وقوعه وتحققه عن موضوعه بحسب ما هو فيه من الجهات والاعتبارات
الزمانية والمكانية والوصفية ممتنع على كافة الممكنات امتناعا وصفيا لا ذاتيا **نقد وتلويح** اما ان بعض انحاء الوجود
يمتنع على الواجب بالذات من حيث كونه مصحوبا بالقصور والنقص فمما لا شبهة فيه واما امتناع اتصاف الواجب تعالى من حيث كونه وجودا ما
مط فمنظور فيه كيف والوجود بما هو وجود طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها الا من جهة التمام والنقص والقوة والضعف والنقص
والضعف مرجعهما الى العدم فكل مرتبة من مراتب الوجود يكون دون المرتبة الواجبية فهي ذات اعتبارين اعتبار سنخ الوجود بما هو وجود
واعتبار عدم بلوغه الى الكمال ونزوله عن الغاية فباحد الاعتبارين يمتنع اتصاف الواجب تعالى به وبالآخر يجب اما الاول فظ واما الثاني
فلان واجب الوجود من جميع الجهات كما مر وايضا نقول لو امتنع طور من اطوار الوجود عليه تعالى باعتبار طبيعة الوجود مع قطع النظر عن خصوصية
قيده العدمي لزم ان يتحقق في ذاته جهة امتناعية بالقياس الى طبيعة الوجود بما هو وجود مع الجهة الوجوبية التي كانت له فيلزم تركيب
الجهات والاعتبارات في ذاته بذاته تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا لا يقال هذا النحو من التكثر والاختلاف لو استحال عليه تعالى من اجل
كونه مستلزما للتركيب في ذاته على ما قررت للزم مثل هذا التركيب فيه ايضا من اعتبار جهتي وجوب الوجود وامتناع العدم لانا نقول
هذان الاعتباران غير مستلزمين للتركيب بوجه لعدم تخالف الجهتين فيهما بخلاف ما نحن بصدده والفرق بين القبيلتين متحقق لان
حيثية وجوب الوجود هي بعينها حيثية امتناع العدم بلا تغاير واختلاف لا في الذات ولا في الاعتبار لان ذاتا واحدة بحسب صرافة وحدتها
وبساطتها مصداق لصدق هذين المفهومين بخلاف ما نحن فيه فان ذاتا واحدة بالقياس الى معنى واحد لا يكون لها اضافتان متخالفتان
متنافيتان بضرورة من الفطرة الانسانية وهذا الاصل من جملة الاصول التي يقرر ما نحن بصدده من كون جميع الموجودات بحسب وجوداتها
رشحات وفيوض ورقائق للوجود الالهي وتجليات وشئونات للحق الصمدي واما كون بعض انحاء العدم ممتنعا للممكن بالذات او للممتنع
بالذات فهو ايضا محل بحث فان العدم مما لا امتياز فيه حتى يمتنع بعضه دون بعض آخر كما مر بل ربما كان هذه الاوصاف العدمية مما
يستتبعها بعض الاوصاف الوجودية على سبيل الاستتباع والاستجرار فالحق ان امتناع العدم المسبوق بالوجود للممتنع بالذات يرجع
الى امتناع ذلك الوجود السابق عليه فانه اذا امتنع السابق على شيء امتنع اللاحق ايضا باعتبار كونه لاحقا به اذ اللاحقية لا تنفك عن
السابقية واذا اتصف اللاحق بالشيء بالامتناع لا بالذات بل باعتبار اللحوق كان امتناعه تابعا لامتناع الملحوق به فيكون امتناع
العدم اي عدم كان للممتنع بالذات امتناعا بالعرض وهيهنا شك مشهور استصعبوه وقد سهل اندفاعه بما حققناه من ان
الواجب بالذات ما يجب له طبيعة الوجود مطلقا والممتنع بالذات ما يمتنع عليه طبيعة الوجود كذلك على الوجه الذي بيناه وذلك الشك
هو ان الزمان اذا امتنع عليه لذاته العدم السابق واللاحق لزم ان يكون الزمان واجب الوجود لذاته تعالى القيوم الواجب بالذات عن التغير
علوا كبيرا واجابوا عنه بان الواجب بالذات هو الذي يمتنع عليه جميع انحاء العدم والزمان ليس كذلك اذ لا استحالة في ان يكون منعدما
بالكلية ازلا وابدا وهذا مع انه لا يوافق اصولهم حيث تقرر عندهم وصرحوا بان الوجود الامكاني يمتنع عليه تعالى يرد عليه ايضا ان الوجود
الذي يكون للزمان في مقابلة العدم السابق واللاحق يلزم ان يكون واجبا له فيلزم استغناؤه عن العلة في استمرار وجوده ومن اصولهم
ان الممكن كما يحتاج الى العلة في وجوده الحدوثي يحتاج اليها في وجوده البقائي ثم تكلفوا في الجواب عنه بان مقابل العدم المتقدم او
المتاخر لشيء هو رفع العدم المتقدم او رفع العدم المتاخر وهذا المعنى اعم من الوجود الاستمراري لامكان صدقه على ذلك وعلى عدمه
دائما ازلا وابدا اصدق رفع العدم اللاحق للزمان على عدمه المطلق ونحن بعون الله تعالى مستغنين عن هذه التجشمات فان مناط الوجوب

الذاتي فلسفتنا هو ضرورة طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق وملاك الامتناع الذاتي هو ضرورة رفع طبيعة الوجود مطلقا وبنحو طبيعة كلية من الطبايع العامة المتواطئة وان كان يتحقق فرد من افراده وانتفاعها بارتفاع جميع الافراد لها لكن الوجود ليس شموله وانبساطه من حيث عروض الكلية والعموم له بل له اطلاق وشمول بنحو آخر سوى العموم على ما يعلمه الراسخون في العلم فوجوب حقيقته لكماله يستلزم وجوب جميع شعبه ومراتبه وفروعه وامتناع هذه الحقيقة يستلزم امتناع جميع مراتبه وانحائه وتجلياته فالزمان بهويته الاتصالية التي هي افق التجدد والتقضي وعرش الحوادث والتغاير شان واحد من شئون العلة الاولى ومرتبة ضعيفة من مراتب نزول الوجود فيكون اضعف الممكنات وجودا واخس المعلولات رتبة ويمكن ان يجاب عن الاخير بان الامر التدريجي الوجود بالذات كالزمان المتصل وما يتكمم به كالحركة القطعية ليس له بقاء حتى يحتاج في بقائه الى سبب بل زمان تحققه بعينه ليس الا زمان حدوثه وهو ما يحدث ذاته وهويته الاتصالية شيئا فشيئا سواء كانت متناهية الاتصال كالحركة المستقيمة العنصرية او غير متناهية كالدورات الاكرية العرشية فاذا كانت اوقات بقاء شيء بعينها اوقات بقائه حدوثه بمعنى ان لا بقاء له في الحقيقة الا التدريج في الحصول والانتظار في اصل الكون فلا يسع لقائل ان يقول ان الزمان في بقائه اهو محتاج الى العلة ام مستغن عنها ولنا ايضا وجه آخر في هدم اساس الشبهة المذكورة وهو ان وجود الزمان والحركة المتكممة به ليس كوجود غيرهما من الاعراض التي لها ماهية متحصلة اذ الحركة بما هي حركة ليس حقيقتها ومعناها الا طلب شيء من الكمالات والاشتياق اليه وليست هي شيئا يحال لها انما الشيء ما يطلب ويشتاق اليه او يصلح لان يطلب ويشتاق اليه لا ما يكون مهيتها نفس الطلب للشيء والاشتياق اليه والزمان ليس الا مقدار الطلب والاشتياق وعددهما فهاتان المهيتان ما دامنا اخذناهما على هذا الوجه الذي هو مقتضى ذاتيهما فلا يمكن الحكم عليهما بان شيئا منهما كيف نسبة الوجود اليه من الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام والانقطاع واللاانقطاع بل بما في الاتصاف بهذه الامور انما يكونان على سبيل الاستتباع والعرض وان لم تكونا ماخوذين على هذا الوجه فقد انسلختا عن ذاتيهما وصار كل واحدة منهما شيئا آخر له حكم آخر بعد ان استونف النظر في ذاته يظهر حكمه وكونه من اي طبيعة من الطبايع **فصل** في ان الموقوف على الممتنع بالذات لا يلزم ان يكون ممتنعا بالذات ان توقف شيء على محال بالذات لا يقتضي استحالة الموقوف استحالة ذاتية بل انما بالغير فقط لاستحالة الموقوف عليه بالذات واما الموقوف عليه ان كان موصوفا كالممتنع بالذات والموقوف صفة كالامتناع بالذات كان استحالته بالذات ملزوم استحالة الموقوف بالذات فذلك لخصوص الموصوف بما هو موصوف بالذات والصفة بما هي صفة كما قيل واقول منشأ ذلك ان اتصاف الشيء بالوجود ومقابله ليس كاتصاف القابل بالمقبول له وبعده ولا كاتصاف عدم القابل بعدم المقبول حيث يجب ان يتاخر الصفة عن الموصوف وجودا كان او عدما وذلك كاتصاف الجسم بالبياض واللابياض بان يكون للموصوف ثبوت وللصفة ثبوت آخر يتفرع عليه ثم يتصف الموصوف بتلك الصفة بعد تحقق ذاته بذاته وكذا في اتصاف عدم الجسم بعدم البياض فان ثبوت الوجود لشيء موضوع وحمله اياه هو بعينه ثبوت ذلك الموضوع فلا اتصاف ولا ناعتية ههنا الا بحسب التحليل العقلي كما ان تحقيقه وكذا عدمه هو عبارة عن عدمه في نفسه لا عدم شيء آخر عنه فاذن كما ان اتصاف الوجود بالوجوب هو بعينه اتصاف الشيء الموجود بذلك الوجود بالوجوب من غير تابعية ومتبوعية هناك في نفس الامر الا بحسب نحو من الملاحظة فكذا اتصاف العدم للشيء بالامتناع هو بعينه اتصاف ذلك المعدوم بالامتناع وكذا حال اتصاف ذلك الوجوب بوجوب آخر وحال اتصاف ذلك الامتناع بضرورة ثبوت الامتناع وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي ففي جميع هذه الاوصاف اتصاف الموضوع بصفة منها عين اتصاف وصفه بتلك الصفة او ما يلزمه من غير توقف وتابعية ومتبوعية ولاحقية وملحوقية فالحق عندنا ان الموقوف على المستحيل بالذات من حيث انه متوقف عليه لا من حيث انه عينه يكون دائما مستحيلا بالغير لا بالذات كما ان الواجب بالغير لا يكون الا ممكنا بالذات لا واجبا بذاته ولا ممتنعا بذاته كما سنعلم في مستانف القول ان ما اشتهر بين المجادلين ان المحال ربما يستلزم محالا ليس يصح كليا بل انما يصح جزئيا اذا تحقق بين المحالين علاقة عقلية كما بين المحال بالذات والمحال بالغير اي الموقوف على امر ممتنع بالذات فلا استلزام بين كلا ممتنعين مستحيل بالذات كما لا استلزام بين واجبين كلاهما واجب بالذات لان الاستلزام بين شيئين لا يتحقق الا بمعلولية احدهما لا محالة اذ لا بد في التلازم اما كون احد المتلازمين علة والآخر معلولا او كونهما معا معلولي علة واحدة فاحد المتلازمين لا بد وان يكون معلولا بوجه والمعلول لا يكون الا ممكنا بالذات لما تحقق ان علة الاحتياج الى الغير والتوقف عليه هي الامكان لا غير فالممتنع

بالغير لا يكون الا ممكنا بالذات فلا تلازم بين المحالين الذاتيين وكما لا استلزام بين محالين ذاتيين فلا استلزام بين الشيء وما ينافيه
وهم وازاحة ولك ان تقول اذا بطل ان يستلزم مفهوم ما ممكن او محال ما ينافيه فاذن ما شان القياسات الخلفية حيث
حيث يثبت بها الشيء على فرض عدمه ويلزم فيها الشيء من فرض نقيضه كما يقال في اثبات عدم تناهي الكمية الغير القارة بالذات اعني
الزمان ان عدمه قبل وجوده قبلية زمانية لا يجتمع المتقدم بها مع المتاخر وكذا عدمه بعد وجوده هذه البعدية مستلزم لوجوده
وكما يقال في اثبات تناهي الكميات القارة اعني المقادير التعليمية باسرها ان لا تناهيها مستلزم لتناهيها فيقال لك ان
اردت انه يتبين هنالك ان الممتنع المفروض الوقوع لو كان في نفس الامر حاصلا لكان عدمه واضافتها ولو كان المتحقق فيها هو نقيض
الشيء كان الشيء محققا في نفس الامر وان الزمان لو كان عدمه واقعا قبل وجوده او بعد وجوده لم يكن معدوما قبل الوجود او بعده
فذلك من الاكاذيب المفتريات فان تلك المفروضات لو وقعت كانت بحسب تحققها مستدعية للوازمها مقتضية لاحكامها
وآثارها المختصة لا مناقضة لها منافية لاحكامها وآثارها وان اردت انه يتبين بالبيانات الخلفية انه لو فرض شيء من تلك
الامور مع بقاء سائر الاوضاع الممكنة الواقعة بحالها كان يلزم هناك من فرض ذلك الشيء مع اجتماع اوضاع اخرى ممكنة
ما يسوق الى هذا الفرض غير مطابق للواقع من حيث انه فرض لامر ونقيضه وفرض لعدم الشيء ووجوده معا فذلك ما رأموه في تلك
المواضع وليس فيها استيجاب استلزام الشيء ما ينافيه بل استيجاب امتناع الشيء لكون فرضه وضعا او دفعا مؤديا الى ما يقتضي
الوجود بحسب سائر الاوضاع الواقعة او الممكنة نقيضه ففرضه بالحقيقة مساوق لفرض اجتماع المتنافيين عند التفتيش وبالجملة
الفرض الذي في البيانات الخلفية عبارة عن انه مفروض لا على انه محقق لانه قد فرض نفسه وان كان مع الامور التي تستلزم
نقيضه ولو كان فرضه ذلك الشيء على وجه انه فرض امر واقعي لوجب ان يوضع مع فرضه وضع جميع لوازمه وملزوماته ودفع جميع
مناقضاته ومنافياته ومنافيات لوازمه ومنافيات ملزوماته حتى يكون فرضه فرض امر واقعي وليس ما نحن فيه كذلك بل
يقال في بيان الخلف انا لو فرضنا ذلك الشيء وتصورناه لعلمنا تحقق نقيضه لانه لو تحقق هذا الشيء في الواقع لكان عدمه
متحققا في الواقع فاذن المستحيل المفروض في العقل بحسب تمثل مفهومه في الذهن يحكم عليه باستلزام ما هو مفهوم له لاجتماع
المتنافيين ومفهوم اجتماع المتنافيين بما هما متماثلان في لحاظ الذهن ليس من المستحيلات بل من الممكنات كما وقعت الاشارة
اليه ثم يبين ان مفهوم الملزوم ليس عنوانا لشيء من الاشياء الواقعة في عالم الامكان فيرجع ذلك الى الاستدلال بانتفاء اللازم
على انتفاء الملزوم فيجعل الشرطية بحسب الوضع الفرضي ونفي لازمه جميعا موجبا لبطلان الفرض فيكون مجموع العقد الشرطي و
العقد الاستثنائي ملزوما للحكم باستحالة المفروض لا فرض المفروض فقط **تسجيل** انك قد سمعت سابقا وتحققت بان
بان الواجب بذاته لا يكون واجبا بغيره فاعمل رويتك واستعمل مثل ذلك البيان في الممتنع بالذات واحكم بان ما يمتنع بذاته يستحيل
ان يمتنع بغيره والا لبطل امتناعه ببطلان ذلك الغير وايضا لا يتصور لذات واحدة عدمان ولا امتناعان ولا يتصور ايضا عدم
واحد وامتناع واحد لذاتين كما لا يتصور لذات واحدة وجودان ولا وجوبان ولا وجود واحد وضرورة واحدة لذاتين فقد
ظهر ان كلا من الوجود والبطلان وضرورة الوجود وضرورة العدم لا يتكثر الا بتكثر الموضوعات ولا يتحد الا مع اتحاد الموضوع فاذن
يستحيل ان يكون امتناع مهية مفروضة بحسب الذات وبحسب الغير معا او على التبادل فالمستحيل بالذات يكون ضرورة عدمه
بحسب نفس ذاته فقط البتة فقد بزغ ان كل ما بالغير من الوجوب والبطلان فموضوعه الممكن بالذات وقد علمت ان معنى الامكان الذاتي
يجب ان يتصور على وجه نسبته الى كل من الوجوب بالغير والامتناع بالغير نسبة النقص الى التمام حتى يستصح اتصاف الممكن باي منهما
وليعلم ويتذكر ان العقل كما لا يستطيع ان يطيق اشراق نور الاول تعالى ويتعقل كنه مجده وجلاله لغاية سطوع شمس كبريائه وفرط
ظهوره وفعليته كذلك لا يقدر ان يتعقل الممتنع بالذات لفرط نقصه وبلوغه اقصى غاية النقصان الى حيث تجاوز الشيئية فان
الشيء لا ينفك عن الوجود فما لا وجود له لا شيئية له والعقل الانساني يقدر على ادراك مهيات الاشياء وشيئياتها
ولا يقدر على تعقل الوجود الصرف الذي لا شيئية له كما في الواجب جل اسمه ولا على تعقل العدم الصرف الذي لا شيئية له ايضا بوجه
من الوجوه لكن هناك لفرط الكمال والفعلية وههنا لفرط النقصان والبطلان وكلما يقرب من الاول تعالى كان يقرب في ذلك
الحكم كالعقل الاول وما يتلوه وكلما يقرب من الممتنع كان يقرب منه في الحكم كالهيولى الاولى والحركة وما يقربهما وملخص القول

قوله فذلك ما رامه في تلك المواضع الخ محصل جوابه ان الشيء الواقعي لا يستلزم ما ينافيه في الواقع وفي تلك القياسات المتنافيان متغيران بمجرد تقدير العقل والمتنافيان المجتمعان في لحاظ الذهن من الممكنات كما يصرح به وتحقيق احد المتنافيين مع اوضاع اخر يستلزم الاخر
منه دام ظله

ادني

ان من المعلومات ما وجودها فى غاية القوة مثل الواجب الوجود ويتلوه العقول المفارقة والجواهر الروحانية ومنها ما وجوده فى غاية الضعف شبيه بالعدم لكونه مخالطا للعدم مثل الهيولى والزمان والحركة ومنها ما يكون متوسطا بين الامرين وذلك مثل الاجسام المادية عند القوم ومثل الاجسام التى فى خيالنا عندنا اذ الجسم ما لم ينتزع صورته عن المادة نزعا لا يمكن العلم به كما ستحققه فى مباحث الحواس والمحسوسات والعقول البشرية ما دامت مدبرة لهذه الابدان العنصرية تعجز عن ادراك القسم الاول كما يعجز ابصار الخفافيش عن ادراك نور الشمس لانه يبهر ابصارها وتعجز ايضا عن ادراك القسم الثانى لضعف وجود تلك الامور ونقصانها كما يعجز البصر عن ادراك المدركات البعيدة والصغيرة فى الغاية فاما القسم الثالث فهو الذى يقوى القوة البشرية على ادراكه والاحاطة به كمعرفة الابعاد والاشكال والطعوم والالوان وسبب ذلك ان اكثر النفوس البشرية فى هذا العالم مقامها مقام الخيال والحس والمدرك لابد ان يكون من جنس المدرك كما ان الغذاء لابد وان يكون من جنس المغتذى فلذلك سهل عليها معرفة هذه الامور **فصل** فى ان حقايق الاشياء

اى الامور الغير الممتنعة بالذات يمكن ان تكون معلومة للبشر وربما يوجد فى بعض الكتب ان الحقايق المركبة يمكن معرفتها وذلك لاجل امكان تعريفها باجزائها المقومة لها واما البسائط فلا يعقل حقايقها بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها وآثارها مثل ان يقال ان النفس شئ محرك للبدن فالمعلوم منه كونه محركا للبدن فاما حقيقة النفس وماهيتها فهى غير معلومة ويحتجون على ذلك بان الاختلاف فى مهيات الاشياء انما وقع لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم بحكم فاما لو عرفنا حقايق الاشياء لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة لما ثبت من ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ولو كان الامر كذلك لما كان شئ من صفات الحقايق مطلوبة بالبرهان هذا ما قيل ولعل هذا القائل لم يفرق بين العلم بوجه الشئ وبين العلم بالشئ بوجه فان الاول لا يصلح موضوعا للقضية الطبيعية ولا يسرى الحكم عليه الى افراده فضلا عن لوازمه القريبة والبعيدة والثانى يصلح موضوعا للقضية المتعارفة ولكن يسرى الحكم عليه بشئ الى افراده الحقيقية بالذات دون افراده العرضية ولوازمه او ملزوماته الا بالعرض وسراية الحكم على الشئ بالذات الى شئ آخر بالعرض لا يوجب ان يتعدى منه الى ثالث فكيف الى ما بعده ثم يجب لك ان تعلم ان العلاقة اللزومية بين الاشياء انما يتحقق باعتبار وجوداتها لا باعتبار مهياتها اللهم الا فى لوازم المهيات من حيث هى هى والمتمثل فى الذهن من الموجودات الخارجية هى ماهياتها ومفهوماتها لا هوياتها الوجودية واشخاصها العينية كما سبق فالمعلوم للعقل مهية الشئ والمستتبع للوازمه العينية هو وجوده العينى فلا يلزم من تعقل شئ من الاشياء الواقعة فى العين تعقل لوازمه قريبة كانت او بعيدة وبهذا يندفع تلك الشبهة وقال الامام الرازى فى المباحث المشرقية ان الحقايق البسيطة يمكن ان تكون معقولة وبرهانه ان المركبات لابد وان يكون تركيبها من البسائط لان كل كثرة فالواحد فيها موجود وتلك البسائط ان استحال ان تكون معقولة كانت المركبات غير معقولة بالحد ولا يمكن ايضا ان تكون معقولة ايضا بالرسم لان الرسم عبارة عن تعريف الشئ باللوازم وتلك اللوازم ان كانت بسيطة فهى غير معقولة وان كانت مركبة وبسائطها غير معقولة فهى ايضا غير معقولة وبالجملة فالكلام فيها كالكلام فى الملزومات فاذن القول بان البسائط لا يصح ان يعقل يوجب القول بان لا يعقل الانسان شيئا اصلا لا بالحد ولا بالرسم لكن التالى باطل ظاهر البطلان فالمقدم مثله انتهى كلامه وفيه بحث اذ للقائل ان يقول من عرف ان المهيات المركبة معلومة لا يلزمه تسليم ان يكون معرفتها حاصلة من معرفة بسائطها الحقيقية اذ لا نسلم ان معرفة الشئ المركب بحده عبارة عن معرفة اجزائه واجزاء اجزائه حتى ينتهى الى معرفة البسيط بل حد الشئ المركب لعله يكفى فيه معرفة اجزائه القريبة ولو بالرسم وايضا لاحد ان يقول لا نسلم ان معرفة الاشياء المركبة لابد ان يحصل من معرفة اجزائها سواء كانت قريبة او بعيدة بل ربما يعرف بوجه آخر لا بكنهها ولا بالحد بل بالمشاهدة الحضورية او بالرسم من جهة آثارها ولوازمها فاذا نقل الكلام الى كيفية معرفة تلك اللوازم سواء كانت بسائط او مركبات فانما يعرف بوجه من الوجوه لا بكنهها وحقايقها ومن قال ان البسائط غير معقولة اراد انها غير معقولة بحقايقها وبحسب كنهها لا انها لا تعرف بوجه من الوجوه ولو بمفهوماتها العامة كالشيئية والممكنية وغيرها بل الحق فى هذا المقام ان يستفسر من القائل بعدم كون البسائط غير معلومة ان كان المراد من البسيط مفهوما بسيطا او موجودا بسيطا فان اراد بها ان العقل لا يعرف الوجود الخارجى بهويته الشخصية بصورة عقلية مطابقة له فذلك مما لا وجه له كما مر سابقا من تحقيق مباحث الوجود وان اراد ان العقل لا يعرف مفهوما من المفهومات البسيطة فهو ظاهر البطلان فان العقل يدرك مفهوم الكون المصدرى والشيئية ومفهوم الذى وما وغير ذلك فاما ان يكون المعقول لنا كل شئ مفهوما مركبا او بسيطا فان كان مفهوما بسيطا فهو اما كنه شئ بسيط او وجهه فعلى الاول اعقل كنه

ذلك الشئ البسيط وعلى الثانى ايضا عقل كنه ذلك الوجه بعينه وان لم يعقل كنه ذى الوجه اذ لو كان تعقل كل وجه بوجه آخر وهكذا فيتسلسل الوجوه وتعقلاتها الى غير النهاية او يدور فيلزم ان لا يعقل شيئا اصلا واللازم باطل فكذا الملزوم وان كان مفهوما مركبا كان المفهوم البسيط جزئه لا محالة لاستحالة تركب المفهوم من مفهومات غير متناهية متداخلة وعلى تقدير عدم التناهى فى المفهومات يكون المفهوم الواحد البسيط متحققا لان الكثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من وجود الواحد لانه مبدؤها واعلم ان الشيخ الرئيس ذكر فى التعليقات بهذه العبارة ان الوقوف على حقايق الاشياء ليس فى قدرة البشر ونحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم والاعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الداخلة على حقيقته بل نعرف انها اشياء لها خواص واعراض فانا لا نعرف حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار والهواء والماء والارض ولا نعرف ايضا حقايق الاعراض ومثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما عرفنا شيئا له هذه الخاصة وهو انه الموجود لا فى موضوع وهذا ليس حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهى الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والعقل فان المدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصيته ولازم له والفصل الحقيقى لا ندركه ولذلك يقع الخلاف فى مهيات الاشياء لان كل واحد يدرك غير ما يدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ونحن انما نثبت شيئا مخصوصا عرفنا انه مخصوص من خاصية له او خواص ثم عرفنا لذلك الشئ خواص اخرى بواسطة ما عرفناه اولا ثم توصلنا الى معرفة انيته كالامر فى النفس والمكان وغيرهما مما اثبتنا انياتها لا من ذواتها بل من نسب لها الى اشياء عرفناها او من عارض لها او لازم ومثاله فى النفس انا راينا جسما يتحرك فاثبتنا لتلك الحركة محركا وراينا حركة مخالفة لحركات سائر الاجسام فعرفنا ان له محركا خاصا او له صفة خاصة ليست لسائر المحركات ثم تتبعنا خاصة خاصة ولازما لازما فتوصلنا بها الى انيتها الى آخر كلامه اقول تاويل كلامه ما اومانا اليه واقمنا البرهان عليه فى مباحث الوجود من ان افراد الوجود لا برهان عليها الا على ضرب من الحيلة برهانا شبيها باللم حيث ذكرنا ان حقيقة كل موجود لا نعرف بخصوصها الا بالمشاهدة الحضورية وفصول الاشياء عندنا عين صورها الخارجية فنحن انما لا نعرف الا بمفهومات وعنوانات صادقة عليها تلك المفهومات وهى وان كانت داخلة فى المفهوم المركب المسمى بالحد المشتمل على ما يسمى جنسا وما يسمى فصلا الا انها خارجة من نحو الوجود الصورى الذى به يكون الشئ حقيقة او ذا حقيقة والشيخ ذكر فى بعض مواضع الشفاء ما معناه ان فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التى بها تمام ذاته وهويته وحقيقته وكذا فصول سائر الانواع والاجناس والاول يسمى فصلا منطقيا والثانى فصلا اشتقاقيا لانه غير محمول على النوع المركب والمحمول عليه هو المفهوم الماخوذ منه وذلك بالحقيقة لازم من لوازمه ومن هذا الموضع يعلم ان للوجود اعيانا خارجية وليس عبارة عن مفهوم عقلى انتزاعى اضافى يتكثر بتكثر ما اضيف اليه كما زعمه المتاخرون وهذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه **فصل** فى اقسام الممكن الممكن ينقسم الى ما يكون ممكن الوجود فى ذاته والى ما يكون ممكن الوجود لشئ وكل ما هو ممكن الوجود لشئ فهو ممكن الوجود فى ذاته ولا ينعكس فان من الممكنات ما هو ممكن فى نفسه ولا يكون ممكن الوجود لشئ آخر بل اما واجب الوجود لشئ آخر كالصور للمواد والموضوعات للاعراض او ممتنع الوجود لشئ كالجواهر القائمة بانفسها ثم ما يكون ممكن الوجود فى ذاته فاما ان يكون امكان وجوده كافيا فى فيضانه من علته واما ان لا يكون وتحقيق هذا الكلام يحتاج الى مقدمة وهى ان جميع الممكنات مستندة الى سبب واجب الوجود لذاته من جميع الوجوه والحيثيات وقد فرغنا من بيانه فكل ما كان كذلك استحال ان يختص صدور بعض الاشياء منه دون بعض وان يختص بعض المستعدات بالفيضان منه دون بعض بل يجب ان يتساوى نسبته الى الكل ويكون عام الفيض بلا خلل لكن البرهان قائم بان بعض الممكنات وجد قبل بعض فى سلسلة العلية قبلية بالذات ونشاهد ايضا تقدم بعض الحوادث على بعض فى سلسلة المتعاقبات تقدما زمانيا فنقول هذا الاختلاف فى الافاضة والصدور ليس من قبل الواجب الوجود بالذات بل لاجل اختلاف الامكانات الذاتية فى المهيات والاستعدادية فى القوابل فجميع الممكنات مشتركة فى ان لها امكانا فى انفسها وتهيؤا فان كان ذلك الامكان كافيا فى فيضان الوجود عليها من واجب الوجود فوجب ان تكون موجودة على سبيل الابداع من غير تخصيص بزمان دون زمان ومع ذلك يجوز ان يكون امكاناتها متفاوتة بالاولوية والاقدمية والاشدية فان امكان العقل الثانى ليس كامكان العقل الاول اذ وجوده يتفرع على العقل الثانى فبالحقيقة امكانه للوجود مطلقا يتحصل فى امكانه للوجود الذى بعد العقل الاول كما ان امكان العقل الاول انما يكون بالقياس الى الوجود الذى بعد الوجود الواجب وهكذا فى ساير المبدعات وسياتيك ما فى هذا المقام من الكلام وان لم يكن مثل هذه الامكانات كافيا فى الفيضان بل لا بد مع ذلك من شروط اخرى زائدة على اصل المهية حتى تصير

مستعد القبول الوجود فلمثل هذا الممكن قسمان من الامكان احدهما ذاتي للمهية وهو كونه بحسب المهية بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال والآخر استعدادي وهو ايضا هذا المعنى بالقياس الى نحو خاص من وجوده وذلك لا يحصل الا عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فما قيل ان هذا معنى آخر من الامكان ليس بصحيح نعم هما يختلفان بالموضوع كما سنعلم في مباحث القوة والفعل ثم اعلم ان تلك الشرائط لا بد ان تكون سابقة على وجود هذا الممكن سبقا زمانيا والا فلا يكون الحادث حادثا هف ولا بد ان يكون لحصول هذا الاستعداد من حوادث سابقة لا تنتهي الى حد ولا بد ايضا من امر متجدد الذات والهوية يكون حدوثه وانقضائه من الصفات الذاتية له ثم انه لا بد من محل لتلك الحوادث ليصير بسببها تام القبول لما يحدث بعده وذلك هو المادة

المرحلة الثالثة في تحقيق الجعل وما يتصل بذلك

فصل

في تحرير محل النزاع وتحديد تحرير الخلاف في الجعل وحكاية القول في ذلك الجعل اما بسيط وهو افاضة نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب تركيب واما مؤلف وهو جعل الشيء شيئا وتصييره اياه والاثر المترتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحملية فيستدعي طرفين مجعولا ومجعولا اليه ومن ظن ان ذلك ايضا يرجع بالآخرة الى جعل بسيط متعلق بشيء واحد كنفس التلبس او الصيرورة او الاتصاف او اتصاف الاتصاف او شبه ذلك في بعض المراتب فقد اخطأ فان النسبة كالصيرورة او الاتصاف او غيرهما في النحو الآخر من الجعل انما يتصور بين طرفيها على انها مرآة لملحوظيتها وآلة لملحوظية احدهما بالآخر لا على وجه يصير ملتفتا اليها بالذات فدخولها على الوجه المذكور في متعلق الجعل يكون على التبعية لا على الاستقلال فاذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات اليها من حيث انها في حد ذاتها مهية من المهيات ذهنية او خارجية استونف القول فيها هل هي في حد نفسها مفتقرة الى جاعل ام تستغني عنه من تلك الحيثية ويفتقر اليه في اتصافها بما لا يدخل في قوامها والحاكم في ذلك هو البرهان النير نظير ذلك بحسب الكون الذهني التصور والتصديق فان التصور نوع من الادراك لا يتعلق الا بمهية الشيء اي شيء كان والتصديق نوع آخر منه يستدعي اما طرفين وهما موضوع ومحمول بان يدخل النسبة بينهما في متعلقه على التبعية الصرفة فاثر التصور حصول نفس الشيء في الذهن واثر التصديق صيرورة الشيء شيئا ثم ان الجعل المؤلف يختص تعلقه بالعرضيات اللاحقة لخلو الذات عنها بحسب الواقع ولا يتصور تخلله بين الشيء ونفسه او بين الشيء وذاتياته كقولنا الانسان انسان والانسان حيوان لان كون الشيء اياه او بعض ذاتياته ضروري والضروري مستغن عن الجاعل لسنا نقول حصول نفس الشيء ونفس مقوماته مستغن عن العلة بالضرورة اذ هو حريم التنازع بين اصحاب المعلم الاول واتباع الرواقيين مع اتفاقهم على عدم انفكاك المقوم عن المقوم المطلق لصحة سلب المعدوم عن نفسه خلافا لطائفة من المتكلمين وقد سبقت حكاية بعض من هوساتهم فجمهور المشائين ذهبوا كما هو المشهور الى ان الاثر الاول للجاعل هو الوجود المعلول وفسره المتأخرون بالموجودية اي اتصاف مهية المعلول بالوجود بالمعنى الذي ذكرناه لا ان الاثر الاول هو مهية الاتصاف او ذات المعلول او نفس الوجود لاستغناء المهيات بحقايقها التصورية عندهم من الجاعل وذهبت طائفة اخرى من الحكماء المعروفين بالاشراقيين الى ان اثر الجاعل وما يبدعه اولا وبالذات هو نفس المهية ثم يستلزم ذلك الجعل موجودية المهية بلا افاضة من الجاعل لا للوجود ولا للاتصاف لانهما عقليان مصداقهما نفس المهية الصادرة عنه كما ان مصداق كون الذات ذاتا نفس الذات بدون الاحتياج الى امر آخر فانه اذا صورت ذات المعلول كمهية الانسان مثلا عن العلة لا يحتاج بعد صدوره الى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعلها عن جاعل يجعلها اياها ولا يتوهم ان كون الذات ذاتا لما كان متفرعا على نفس الذات والذات مجعولة محتاجة الى الجاعل ومجعولة له وكذا كونها موجودة على هذه الطريقة يحتاج الى الجعل السابق المتعلق بنفس المهية لانا نقول فرق بين الاحتياج الناشئ من الشيء بالذات وبين الاحتياج الناشئ منه بالعرض وعلى سبيل الاتفاق فان صدق الذاتيات ولوازم المهيات لا يحتاج الى جعل جاعل وتاثير مؤثر بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم لها غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات وكما ان الضرورة الازلية تدفع الحاجة الى العلة كذلك الضرورة الذاتية والفرق بينهما بعدم الاحتياج التبعي في الاول وثبوته في الثاني فالجاعل يفعل مهية الانسان مثلا ثم هو بنفسه انسان وحيوان وقابل للتعلم لا بجعل مؤلف اصلا ولا بنفس ذلك الجعل البسيط كما ظنه المحقق الدواني وتلاميذه زاعمين ان ذلك مذهب الاشراقيين وقولهم ذاتيات المهيات مجعولة بعين جعلها ليس معناه ان كون الانسان انسانا وحيوانا اي مصداق حملهما عليه يتعلق بجعل الجاعل اياه بل انما ارادوا به ان جعل المهية هو بعينه جعلها جعلا بسيطا بل الجعل البسيط يتعلق اولا بالذاتيات والمقومات ثم بالمهية واللوازم مترتبة عليها من دون تعلق الجعل بها بالذات وكذا

الحال على قاعدة مجعولية الوجود عند المشائين فى صيرورة نفس المهية وصيرورة نفسها اياها او ذاتياتها وصحة سلب المعدوم عن نفسه انما
يستدعى استلزام حمل الشئ على نفسه تعلق الجعل به ذاتا او وجودا على اختلاف القولين لا الاحتياج اليه **فصل** فى الاشارة الى
مناقضة ادلة الزاعمين ان الوجود لا يصلح للمعلولية ان قدماء الفلاسفة لم يورثوا اخلافهم حجة على صحة شئ من المذهبين بل الظاهر ان كلا
من الفريقين ادعوا بداهة دعويهم اذ لم يجد فى كلام الاوائل برهانا على شئ منهما بل اقتصروا على مجرد اشارات وتنبيهات وربما احتج بعض
الناس على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلائل يبتنى على كون الوجود امرا اعتباريا وعارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات با
لحدوث والزوال والطريان بل المهية هى الموصوفة بهذه الصفات مثلا يقال الانسان موجود وحادث ومعدوم وزايل لا الوجود اذ
لا يرد عليه القسمة فكيف يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلول ونحن بفضل الله وتاييده فككنا هذه العقدة وحللنا هذه الاشكالات
فى مباحث الوجود ومن المتاخرين من ابطل كون الوجود معلولا بانه لو كان تاثير العلة فى الوجود وحده لكان كل معلول لشئ معلولا لغيره
من العلل وكل علة لشئ علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة فكانت علة صحيحا
لعليته كل وجود فان الماء مثلا اذا سخن بعد ان لم يكن متسخنا فتلك السخونة مهية من المهيات فصدورها عن المبادى المفارقة الفياضة
اما ان يتوقف على شرط حادث او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان المهية اذا كانت قابلة والفاعل فياضا ابدا وجب
دوام الفيض واما ان يتوقف على شرط من الشرايط فالمتوقف على تلك الشرائط وجود السخونة او مهيتها فان كان المتوقف هو وجود السخونة
هو باطل لان ملاقات الماء اذا كانت شرطا لوجود البرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فما هو شرط لوجود احدهما يجب ان يكون
شرطا لوجود الاخر لان حكم الامثال واحد ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة فى الجسم عند ملاقات الماء له لان المهية قابلة والفاعل
فياض والشرط حاصل عند هذه الملاقات فيجب حصول المعلول ويلزم من هذا حصول كل شئ عند حصول كل شئ حتى لا يختص شئ
من الحوادث بشرط ولا بعلة وكل ذلك باطل بديهة الضرورة والعيان فظهر ان المتوقف على ذلك الشرط هو مهية السخونة فاذا
كان المتوقف على الغير هو المهية وكل ما يتوقف على الغير يستدعى سببا فالسبب سبب للمهية لا للوجود فعلة الممكنات
ليست علة وجودها فقط بل علة لمهياتها او لهما معا انتهى كلام هذا القائل وهو مختل البنيان متزلزل البنيان من وجوه
الاول ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان حصصها ومراتبها متخالفة بالتقدم والتاخر والحاجة والغنى وقد مر بيان
هذا فى اوائل هذا الكتاب ولو كان الوجود مهية كلية نوعية يكون لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه وقد علمت ان
الوجود ليس له مهية كلية فضلا عن ان يكون نوعا او جنسا او عرضا نعم ينتزع منه امر مصدرى يعرض للمهيات عند اعتبار العقل اياها
وهو ليس من حقيقة الوجود فى شئ كما مر مرارا فوجود كل مهية بنفس ذاته يقتضى التعين بتلك المهية لا بسبب زائد ومع ذلك
معنى الوجود غير معنى المهية وادراكه يحتاج الى تلطف فى السر فالوجود بما هو وجود وان لم يضف اليه شئ غيره يكون علة ويكون
معلولا ويكون شرطا ويكون مشروطا والوجود العلى غير الوجود المعلولى والوجود الشرطى غير الوجود المشروطى كل ذلك بنفس كونه
وجودا بلا انضمام ضمائم واما ثانيا فلانتقاض ما ذكره بكون الوجود الواجبى علة للمعلول الاول لجريان خلاصة الدليل فيه فانا نقول
على قياس ما ذكره ان وجود الواجب اذا كان علة للمعلول الاول فهو اما ان يكون علة لاجل وجوده او لاجل مهيته والاول غير جائز
لان الوجود حقيقة واحدة فى الواجب وغيره من الممكنات فاذا جاز صدور المعلول الاول من وجود الواجب لجاز صدوره من وجود
كل من الممكنات كالاعراض والحركات وغيرها والتالى ظاهر البطلان فالمقدم مثله والثانى ايضا باطل لان الواجب لا مهية له غير
الوجود التام الذى لا اشد منه ولا ينفعه القول بان الوجود فى الواجب من لوازم ذاته وليس عينه لنهوض البراهين القاطعة على ان
الوجود يستحيل ان يكون من لوازم الشيئية بالمعنى الاصطلاحى فقد علم ان حقيقة الوجود بنفسه واجب فى الواجب ممكن فى الممكنات
اى غنى ومفتقر ومتقدم ومتاخر والغنى والفقر والتقدم والتاخر كالمعانى المقومة له لا كاللواحق العرضية واما ثالثا فلان قوله مهية
السخونة اذا لم يتوقف على شرط وعلة يجب دوام وجودها لان الفاعل فياض ابدا والمهية قابلة دائما فيجب دوام الفيض غير موجه ولا
صحيح فانا القائل بان اثر الجاعل هو وجود المهية لا نفسها لم يذهب الى ان المعلول اذا كان نفس الوجود يلزم ذلك ان يكون للمهية
قوام وتحصل دون الوجود حتى يتفرع عليه كون المهية علة قابلة للوجود بل الموجود فى الخارج على مذهبه ليس الا الوجود بالذات
واما المسمى بالمهية فانما هى متحدة معه ضربا من الاتحاد بمعنى ان للعقل ان يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود

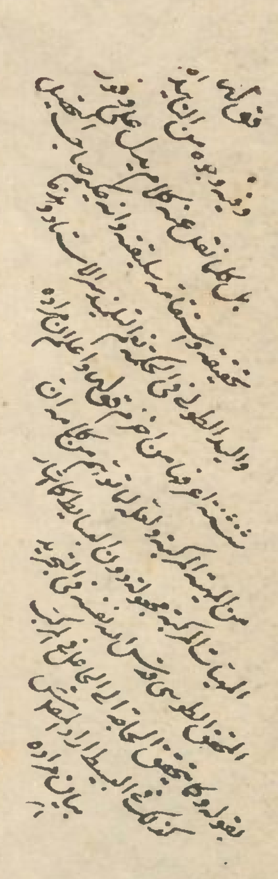
ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحكى هو الوجود والحكاية هى المهية وحصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص وليس للظل وجود اخر كما فهمناه مرارًا **فصل** فى مناقضة ادلة الزاعمين ان اثر العلة هى صيرورة المهية موجودة استدل بعض المتاخرين على اثبات مذهب المشائين بان مناط الاحتياج الى الفاعل هو الامكان والامكان ليس الا كيفية نسبة الوجود ونحوه الى المهية فالمحتاج الى الجاعل واثره التابع له اولا ليس الا النسبة وبان الوجود لما ثبت كونه زائدًا على المهيات الممكنة فنفس تلك المهيات لايمكن ان يصير مصداق حمل الموجود وهل هذا الا مشاكلة المهية بالقياس الى الذاتيات وبان سبق المهية ليس من الاقسام الخمسة المشهورة للسبق وقد لزم من مجعولية المهية فى نفسها وبان سلب الشئ عن نفسه اذا كان وجوده عين نفسه وان كان محالا مطلقا لكن فى المهيات الممكنة انما يستحيل مع اعتبار وجودها فقط اذ يصح سلب المعدوم عن نفسه ودبما يصدق السالبة بانتفاء موضوعها وذات الممكن لاياتى عن العدم فهو فى حد ذاته ليس هو وفى الاسماء الالهية يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو فما لم يصر موجودًا لايصدق على نفسه فالمحوج الى الجاعل اولا وبالذات هو كونه موجودًا لا نفس مهيته واجيب عن الاول بان القول فى الامكان ليس كما يصفه الجمهور بحسب ما هو المشهور بل الارفع من ذلك وقد مر تحقيقه وعن الثانى بان مصداق الحمل فى الوجود نفس المهية لكن مع عزل النظر عن غيرها كما فى الذاتيات ولا مع انضمام حيثية اخرى كما فى العوارض غير الوجود بل من حيث انها صادرة بنفس تقررها عن الجاعل وهذه الحيثية خارجة عن المحكوم عليه معتبرة على نهج التوقيف لا التقييد والحاصل ان المهية ما لم تصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شئ من الذاتيات والعرضيات اصلا فاذا صدرت صدقت عليها الذاتيات لكن لا من حيث هى صدرت بل على مجرد التوقيت لا التوقيف وصدق عليها الوجود بملاحظة كونها صادرة اى بسببه وحيثيته وعن الثالث بان سبق المهية على الوجود نوع آخر من اقسام السبق ساق اليه البرهان ويسمى السبق بالمهية وذاتيات المهيات ايضا لها تقدم بالمهية عليها وتقدم بالطبع ايضا باعتبارين وعن الرابع بان جواز سلب المعدوم عن نفسه لايستلزم جواز سلب الممكن مطلقا عن نفسه وعدم اعتبار الوجود لايوجب اعتبار العدم وصدق الشئ على نفسه حين الوجود لايوجب صدقه عليها بشرط الوجود فحمل الذاتيات على الموضوع مادامت المجعولية والموجودية وحمل الوجود والذات فى الحقيقة الواجبية بنفس ذاته الازلية السرمدية من دون توقيت وتوقيف وتقييد وبهذا الاعتبار ينحصر الهو المطلق فيه تعالى ولم يكن هو الا هو فحمل الوجود يشابه حمل الذاتيات من وجه ويباينه من وجه واحتج صاحب الاشراق فى المطارحات على مجعولية المهيات بالجعل البسيط بان الوجود لما كان من الامور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها الا بالمهية فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة والعلة جوهريتها اقدم من جوهرية المعلول ويقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بانا نعلم بالضرورة ان الاثر الاول للجاعل ليس الا الموجود المعلول ولاشك ان الموجود المعلول ليس الا المهية لان الاتصاف بالوجود ونحوه من الامور الاعتبارية واجود منه ما قال سيدنا الاستاذ ادام الله ظله انه لما كان نفس قوام المهية مصحح حمل الوجود ومصداقه فاحدس انها اذا استغنت بحسب نفسها ومن حيث اصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حد دبقعة الامكان وهو باطل فاذا هى فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها وتقررها ومن حيث حمل الموجودية عليها وهى فى ذاتها بكلا الاعتبارين فى الليس البسيط والسلب الصرف والقوة المحضة ويخرجها مبدعها الى التقرر والايس بالجعل البسيط ويتبعه الوجود على اللزوم بلاوسط جعل مؤلف هذه عبارته الشريفة نقلناها تبركًا بها فى هذا الكتاب **بحث ومقاومة** مع هؤلاء القوم اعلم ان مدار احتجاجهم ومبناها على ان الوجود امر عقلى اعتبارى معناها الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية والممكنية ونظائرهما ونحن قد بينا لك ان الوجودات الخاصة امور حقيقية بل هى احق الاشياء بكونها حقايق والوجود العام امر عقلى مصدرى كالحيوانية المصدرية والفرق بين القبيلتين مما اوضحنا اليه آنفا وسيتضح ذلك واذا انهدم المبنى انهدم البنيان ثم بعد تسليم ان الوجود امر اعتبارى لاغير لانم ان مصداق حمل الوجود على المهيات انما هو نفس تلك المهيات كما قالوا وان كان بعد صدورها عن الجاعل حتى تكون فى موجوديتها مستغنية عن الجاعل كيف ولو كان كذلك يلزم الانقلاب عن الامكان الذاتى الى الوجوب الذاتى فان مناط وجود الواجب بالذات عندهم هو كون نفس حقيقة الواجب من حيث هى منشأ الانتزاع الموجودية ومصداق لحملها عليه ومناط الامكان الذاتى هو ان لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هى كذلك فالممكن بعد صدوره وحيثيته عن الجاعل اذا كان بحيث يكون مصداقا لحمل الموجودية بلا ملاحظة شئ آخر معه بل مع قطع النظر عن اى اعتبار كان سوى نفس ذاته لكان الوجود ذاتياله ولا يجدى الفرق بين حمل الذاتى وحمل الوجود با

قوله فانا قد نتصور بعض المهيات

الذاتى للشئ ما يصدق عليه بلا ملاحظة حيثية تعليلية او تقييدية وحمل الوجود يحتاج الى ملاحظة صدور المهية عن الجاعل لانا
نقول كون المهية صادرة او مرتبطة بالعلة او غير ذلك اما ان يكون ماخوذا مع المهية فى كونها محكيا عنها بالوجود اولا فان لم يكن
عاد المحذور وهو الانقلاب عن الامكان الذاتى الى الوجوب الذاتى وان كان ماخوذا فيكون داخلا فى المحكى عنه بالوجود ومصداق
حمل الوجود فيكون الصادر عن الجاعل واثره المترتب عليه المجموع المسمى بالمهية وتلك الحيثية فليكن وجود المهية تلك الحيثية
فاثر الفاعل اذن هو اتصاف المهية بالوجود كما هو راى المشائين على المعنى المسلف ذكره والعجب من المحقق الدوانى مع شدة تورطه
فى كون المهية من حيث هى اثر الجاعل دون الوجود قال فى بعض تعاليقه ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته
المعرى فى ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعنى بذلك ان مصداق الحمل
فى جميع صفاته هويته البسيطة التى لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب
غيره بمعنى ان الفاعل بجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول ثم
قال بعد كلام تركناه هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عين الشئ منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته
بذاته كما مر ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول فى الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذى هو مبدء انتزاع المحمول
فى الممكن زائد من حيثية مكتسبة من الفاعل وفى الواجب انه بذاته فاتم كما سبق عندهم وجود قائم بذاته هو فى انه بحيث اذا لاحظه العقل
انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى والحاصل ان موجودية المهيات الامكانية عندهم اما بانضمام شئ اليه وهو الوجود كما هو المنقول
عن المشائين واما بافادة الفاعل نفس المهية كما هو المشهور عن الاشراقيين واما بجعلها مرتبطة ومنتسبة الى نفسه كما هو مذهب طائفة
من المتالهين والاول باطل عند هؤلاء والثانى بما ذكرناه فبقى وتعين لهم الثالث فيكون المجعول كون المهية مرتبطة يعنى الهيئة التركيبية
فيثبت عليهم تعلق الجعل المؤلف وتخلله بين المهية والوجود طريق آخر فى فسخ هذا الراى لو كانت المهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة
الى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها فى حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتى على ذى الذاتى اى التقدم بالمهية كما هم معترفون به فيلزم
انه لا يمكن تصور المهية مع قطع النظر عن الفاعل وارتباطها به وليس كذلك فانا قد نتصور بعض المهيات بكنهها مع قطع النظر عن
غيرها فضلا عن الفاعل ونحكم على المهية الماخوذة من حيث هى بانها البتة الا هى فعلم من ذلك ان نفس المهيات والطبايع الكلية
فى ذواتها غير متعلقة بغيرها بل التعلق بما يعرض لها بحسب حيثية اخرى سواء كانت انتزاعية عقلية او انضمامية عينية ولا يلزم مما
ذكرنا جواز انفكاك المهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمه المعتزلة او بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية فى الاعيان الثابتة على اصطلاحهم
كيف والممكن ما لم يوجد اصلا لم يكن شيئا من الاشياء والشيئية غير منفكة عن الوجود بالبراهين القطعية بل كما ان فى طريقة هؤلاء
القوم المهية مفتقرة الى الجاعل فى نفس ذاتها لا فى وجودها الا بالعرض ولا يلزم منه الانفكاك بين الوجود والمهية كذلك نقول فى هذه
الطريقة المحوج الى السبب موجودية المهية اى صيرورتها بحيث يصير منشأ الحكم عليها بالوجود لا نفس ذاتها من حيث هى ولا يلزم
الانفكاك المذكور طريق آخر المهيات الممكنة والطبايع الكلية تشخصها ليس بحسب ذاتها والا لم تكن كلية اى معروضا للمفهوم الكلى
فى العقل فتشخصها انما يكون بامر زائد عليها عارض لها وعند القوم ان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد والمحققون على ان التشخص بنفس
الوجود الخاص سواء كان امرا حقيقيا خارجيا او انتزاعيا عقليا لان تلك الطبيعة الكلية نسبة جميع اشخاصها المفروضة الى الجاعل
نسبة واحدة فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر من الجاعل فالمجعول اذن اولا وبالذات ليس نفس المهية الكلية بل هى مع حيثية
التعين او الوجود او ما شئت فسمه لانى تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بامر ملحوظ معها على وجه من الوجوه لانا نقول هذا انما
يتمشى ويصح فيما اذا كان اثر الفاعل نحوا من انحاء حقيقة الوجود لا المهية فان المهية لما كانت مفهوما كليا يمكن ملاحظته من حيث ذاته
مع قطع النظر عن الفاعل وغيره فهو من حيث ذاته ان كان متعينا موجودا لكان واجبا بالذات لما مر واذا لم يكن كذلك فمن البين انه
اذا لم يكن بحسب نفسه متعينا موجودا فى الواقع الا بتغيير ما عما كان هو اياه فى نفسه ضرورة انه لو بقى حين الوجود على ما كان عليه فى حد
ذاته ولا يتغير عما هو هو فى نفسه لم يصر متعينا موجودا ولو بالغير والتغير اما بانضمام ضميمة كالوجود واما بكونه بحيث يكون مرتبطا
بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذلك بعدية ذاتية والاول باطل عندهم والثانى يلزم منه انقلاب الحقيقة وهو ممتنع بالذات طريق آخر
القائلون بالجاعلية والمجعولية بين المهيات يلزم عليهم كون الممكنات امورا اعتبارية لكون الوجود امرا اعتباريا عندهم فليس المؤثر

والمتاثرة فى سلسلة الممكنات الا بنفس هيا تها بدون اعتبار الوجود فيلزم كون المجعولات وخصوصا ما سوى المجعول الاول لوازم المهيات ولازم المهية عندهم اعتبارى محض ليس له تحقق اصلا تامل تنبيه عرشى ان صاحب الاشراق ومتابعيه حيث ذهبوا على وفق الاقدمين من الفلاسفة الاساطين كاغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون الى ان الواجب تعالى والعقول والنفوس ذوات نورية ليست نوريتها ووجودها زائدة على ذاتها فيمكن حمل ما نقلنا عنه فى اعتبارية الوجود وتنزيل ما ذكره فى هذا الباب على ان مراده اعتبارية الوجود العام البديهى التصور لا الوجودات الخاصة التى بعينها من مراتب الانوار والاضواء وان يؤول احتجاجا على عدم اتصاف المهية بالوجود بامتناع عروض الوجود فى الخارج لمهية ما لا على امتناع قيام بعض افراده بذاتها لكن يشكل هذا فى باب الانوار العرضية التى هى وجودات عارضة فان النور حقيقة واحدة بسيطة عنده ولا يقبل التفاوت بين افراده الا بالشدة والضعف وغاية كماله النور الغنى الواجبى وغاية نقصه كونه عارضا لشئ آخر سواء كان جوهرا نوريا او جوهرا غاسقا او نقول غرضه المباحثة مع المشائين فانه كثيرا ما يفعل كذلك ثم يشير الى ما هو الحق عنده اشارة خفية كما يظهر لمن يتتبع كلامه فنقول على التقدير المذكور لا يرد عليه فى باب صدور الذوات الشخصية النورية ومجعولية بعضها عن بعض جعلا بسيطا ما يرد على المتاخرين فى مجعولية المهيات والطبايع الكلية من لزوم كون المهيات امورا اعتبارية فان تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصة عند المشائين فى ان حقايقها شخصية لا يمكن تعقلها الا بالحضور الوجودى والشهود الاشراقى وقد اسلفنا لك ان كل مرتبة من مراتب الوجود كونها فى تلك المرتبة من مقوماتها فيمتنع تصورها وملاحظتها الا بعد ملاحظة ما قبلها فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته لا يمكن تعقله غير مرتبط الى علته فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الاول بلا انفكاك بينهما لا فى الواقع ولا فى التصور وليست هى كالمهيات التى يمكن تصورها منفكة عما سواها بناء على انها تكون تارة فى الخارج وتارة فى الذهن ومعانيها غير معنى شئ من الوجودين وغير ارتباطها مع الحق الاول ولا مع شئ من الاشياء الا اجزائها التى هى ايضا امور كلية والمفهومات الاضافية ايضا وان كانت مرتبطة بغيرها بحسب ماهياتها لكن المربوطة والمربوط اليها فى حكم واحد فى عدم كونها مرتبطة بحسب ماهياتها الى جاعلها ولذلك لا يمكن الحكم على شئ من المهيات بالوجود الا بعد ملاحظة حيثية اخرى غير ذاتها ومعنى امكانها تساوى نسبتى الوجود والعدم او الصدور واللاصدور اليها او سلب ضرورتهما اليها ومعنى امكان الذوات النورية الوجودية تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئا لا وجودا ولا مهية اصلا فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن تجوهر ذاتها بخلاف المهيات الكلية فان معانيها متصورة مع قطع النظر عن غيرها ومناط العلية عند القائلين بالجعل البسيط من الاشراقيين هو كون الشئ وجودا صرفا كما فى اصطلاح الالوهيات ونورا محضا على ما هو اصطلاح حكمة الاشراق وان كان الموجد الحقيقى عندهم هو الوجود الواجبى الذى لا اشد منه والنور الغنى الذى لا فقر له اصلا والوجود كما علمت لا يعلم الا بالعلم الحضورى الشهودى وكذا النور لا يدرك كنهه الا بالاضافة الاشراقية والحضور العينى اذ لو علم شئ منه بالعلم الصورى والادراك الذهنى يلزم انقلاب الحقيقة كما اوضحناه فى بعض رسائلنا فاذن المعلومات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية لعللها الجاعلة جعلا بسيطا لا لوازم ذهنية ولم يلزم من كونها مجعولة لمهيات جاعلها كونها لوازم فى كلا الوجودين حتى يلزم كونها لوازم المهيات مع قطع النظر عن الوجودين فتكون امورا اعتبارية وانما يلزم ذلك لو لم تكن مهيات عللها انيات صرفة لا يمكن حصولها فى الذهن وقد قلنا انها كذلك فقد ظهر ان المهيات والحقايق على ضربين مهية هى عين الانية وهى لا يكون كليا ولا جزئيا بمعنى كونها متشخصا بتشخص زائد على ذاتها بل هى عين التشخص فان الوجود والتشخص شئ واحد عند المعلم الاول وجماعة من اهل التحقيق والعرفان ومهية هى غير الانية فهى مما تقبل الشركة والكلية فلوازم الضرب الاول لا تكون الا لوازم خارجية وذوات شخصية بخلاف لوازم الضرب الثانى فانها لا تكون الا امورا اعتبارية كلية لا وجود لها فى الخارج كما اثبت فى مقامه وحقية ما ذكرنا لا يظهر الا بعد غور تام وتامل كامل فى اقوالهم مع نظرة سليمة عن الآفات غير سقيمة بذمائم الصفات ومن الغرائب ايضا ان اكثر القائلين بالجاعلية والمجعولية فى المهيات لم يجوزوا التفاوت فى افراد حقيقة واحدة جنسية او نوعية بوجه من وجوه التشكيك وبالعوانى مناقضة هذا الرأى مع حكمهم باعتبارية الوجود وقولهم صريحا والتزاما بتقدم مهية العلة على مهية المعلول فقد غفلوا عن انه اذا كانت العلة والمعلول كلاهما من انواع الجوهر كالعقل الفعال والهيولى مثلا يلزمهم الاعتراف بان جوهر العلة فى باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول وهم يتحاشون عن ذلك

وسيجي تحقيق التشكيك على وجه يزول عنه وبه الشكوك انشاء الله تع **حكمة عرشية** فالحق في هذه المسئلة على ما يؤدي اليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط لا نفس المهيات لعدم ارتباطها في حدود ذواتها بالفاعل وقد بينا ان المعلول من حيث كونه معلولا مرتبط بالعلة بنحو من الارتباط مجهول الكنه سواء كان الوجود ذا مهية تقتضي لذاتها تعلقا بمهية من المهيات من ذوي الافتقار الى تخلل جعل بين المهية وبينه او لم يكن كذلك فان قلت لم لا يكون الاثر الاول للجاعل اتصاف المهية بالوجود كما هو المشهور عن المشائين بالمعنى الذي حقق اعني متعلق الهيئة التركيبية قلت هذا فاسد من وجهين الاول ان اثر الفاعل الموجود يجب ان يكون موجودا والا فباي معنى اخذ فهو امر اعتباري لا يصلح كونه اثرا للجاعل والثاني ان اتصاف شيء بصفة وان لم يتفرع على ثبوت تلك الصفة لكن يتفرع على ثبوت الموصوف فثبوت المهية قبل اتصافه بالوجود اما بنفس ذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتحصيل الحاصل او بغيره فننقل الكلام الى الوجود السابق والاتصاف به فيتسلسل نعم لو قيل ان الاثر الصادر عن الجاعل اولا وبالذات امر مجمل يحلله العقل الى مهية ووجود اعني مفاد الهيئة التركيبية كان له وجه لكن بعد التحليل يحكم بان الاثر بالذات هو الوجود وان المهية لعدم تعلقها من حيث هي بشيء خارج عنها فقد انكشف ان الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير ثم العقل يجد لكل منها نعوتا ذاتية كلية ماخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة اشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها وتلك النعوت هي المسمى بالذاتيات ثم يضيفها الى الوجود ويصفها بالموجودية المصدرية وهذا معنى ما قاله المحقق الطوسي ره في كتاب مصارع المصارع وهو ان وجود المعلولات في نفس الامر متقدم على مهياتها وعند العقل متاخر عنها فلا يرد عليه ما اورده بعضهم من ان تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لانك قد علمت ان المتحقق في نفس الامر اولا وبالذات ليس الا الوجود ثم العقل ينتزع منه المهية في حد نفسه ويحمل عليها الموجودية المصدرية الماخوذة من نفس الوجود فما هو صفة المهية بالحقيقة هي الموجودية المصدرية وما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي فحال الوجود والمهية على قاعدتنا في التاصل والاعتبارية بعكس حالهما عند الجمهور فهذا مما يقضي منه العجب فاحسن تدبرك ويقرب من ذلك ما قاله بعض المدققين من ان تاثير القدرة في المهية التي هي بعينها الموجود حتى يكون اثر الفاعل مثلا هو السواد الذي هو نفس الوجود لا وجوده ولا اتصافه بالوجود ولا حيثية الاتصاف لكن العقل ينسب السواد الى الفاعل من حيث انه موجود لا من حيث انه سواد فنقول هو موجود من الفاعل ولا نقول هو سواد منه او عرض انتهى وهو كلام حق لو كان المعنى بالموجود فيه هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا بامر عارض كاضافة المضاف بنفس ذاتها لا باضافة اخرى عارضة لها او غيرها من الاشياء وهذا القائل غير قائل به بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلي شامل للجميع بديهي التصور ولا شك ان الموجود بهذا المعنى ليس اثرا للفاعل لكونه اعتباريا محضا قال بهمنيار في كتاب التحصيل الفاعل اذا افاد الوجود فانه يوجب الوجود وافادة الوجود هي افادة حقيقته لا افادة وجوده فان للوجود حقيقة ومهية وكل مهية مركبة فلها سبب في ان يتحقق تلك الحقيقة لا في حمل تلك الحقيقة عليها مثلا الانسان له سبب في تحققه وتقويمه انسانا واما في حمل الانسان عليه فلا سبب له ويشبه ان يكون الموجود الذي له علة يجب ان يكون مركبا حتى يصح ان يكون معلولا وايضا الان الموجود المعلول في ذاته ممكن فيحتاج الى ان يخرج الى الفعل ونعني بالمعلول ان حقيقته بذاته ومع اعتبار ذاته ليس بالفعل وكما انك اذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلث لا محالة فكذلك اذا تصورت وجود المعلول تصورت معه العلة انتهى قوله وفيه وجوه من التاييد لما نحن بصدده منها ان اثر الفاعل وما يترتب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطة لا غير وتاثيره في المهية بافاضة الوجود عليها ومنها التنصيص على ان حمل الذات على نفسها ليس بعلة اصلا لا بعلة جديدة ولا بعلة الوجود ومنها ان وجود المعلول بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصور ذلك بدونه واعلم ان مراده من المهية المركبة المهية الامكانية مع اعتبار الوجود لها سواء كانت في حد نفسها بسيطة او مركبة **شك ودفع** ربما يتوهم متوهم ان الوجود وحده لا يمكن ان يكون معلولا لان الوجود طبيعة واحدة فلو كان تاثير العلة فيه وحده لكانت علة صالحة لكل معلول مثلا سخونة الماء يحتاج في فيضانه عن العلة المفارقة الى شرط والا لكانت دائمة بدوام المبدء المفارق فالمتوقف على ذلك الشرط لو كان وجود السخونة دون ماهيتها لزم ان يتحقق وجود السخونة بتحقق ما هو شرط لوجود البرودة كالماء لان وجود البرودة مساوق لوجود الحرارة فما هو شرط لذلك يكون شرطا لهذا فيلزم فيضان وجود السخونة عند ملاقاة الماء لان المهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب المعلول ومن هذا يلزم حصول كل شيء عند كل شيء وهو بديهي البطلان بدفعه الحس والعيان وانت بعد اتقان



الاصول التى سبقت منا لا نفتقر الى زيادة تجشم لازالة امثال هذه الشكوك فنذكر **تنبيه** لحذر ياحبيبى من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء ولطيف اقاويلهم واشاراتهم الى المعانى الدقيقة اذ كثير من الناس لما سمع قولهم ان الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه ولم يفهم المراد فظن انهم يقولون انها مستغنية عن الجعل والتاثير راسا وليس الامر كما توهموه وانما قالت الحكماء هذا القول لانك لما تاملت الوجودات وتصفحت احوالها ولوازمها وجدت الموجودات موصوفات وملزومات والمعانى الكلية والمفهومات الذهنية كلها صفات ولوازم وعرفت ان علة اختلاف الموصوفات الوجودية بحسب العقل والمعرفة هى من اجل اختلاف تلك اللوازم والصفات التى هى ذاتيات او عرضيات واما اختلاف تلك الصفات فهى لنفس اختلاف ذواتها ووجوداتها التى هى متخالفة المراتب كمالا او نقصا وشدة وضعفا وسبقا ولحوقا لان البارى تع ابدعها مختلفة باعيانها لا لعلة فيها بل لنفسها مثال ذلك ان اختلاف الاسود والابيض من اجل اختلاف السواد والبياض واختلاف السواد والبياض لذاتيهما لا لعلة اخرى فمن ظن ان السواد والبياض فى كونهما مختلفين لهما علة اخرى تمادى الى غير النهاية فالسواد والبياض مختلفان بانفسهما لا بصفة فيهما بل بذاتيهما اللتين بهما عينا وجودهما فهذا معنى كلامهم ولم يريدوا ان السواد مثلا ليس بجعل جاعل ولا بصنع صانع كما توهم كثير ممن لم يرتضوا بالعلوم الفلسفية وسيانيك زيادة بصيرة **توضيحٌ فيه تلويحٌ** المعلول يجب ان يكون مناسبا للعلة وقد تحقق كون الواجب عين الوجود والموجود بنفس ذاته فالفايض عنه يجب ان يكون وجودات الاشياء لا ماهياتها الكلية لفقد المناسبة بينها وبينه تع قال الشيخ الرئيس فى بعض رسائله الخير الاول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات ولو كان ذلك فى ذاته تاثيرا لغيره لوجب ان يكون فى ذاته المتعالية قبول تاثير الغير وذلك خلف بل ذاته بذاته متجل ولاجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه محتجب فبالحقيقة لا حجاب الا فى المحجوبين والحجاب هو القصور والضعف والنقص وليس تجليه الا حقيقة ذاته اذ لا معنى له بذاته فى ذاته الا ما هو صريح ذاته كما اوضحه الالهيون فذاته متجل لهم ولذلك سماه الفلاسفة صورة فاول قابل لتجليه هو الملك الالهى الموسوم بالعقل الكلى فان بجوهره ينيل تجليه بجوهر الصورة الواقعة فى المرآة لتجلى الشخص الذى هى مثاله ولقريب من هذا المعنى قيل ان العقل الفعال مثاله فاحترز ان يقول مثله وذلك هو الواجب الحق فان كل منفعل عن فاعل فانما ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه وكل فاعل يفعل فى المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه وذلك بين بالاستقراء فان الحرارة النارية تفعل فى جرم من الاجرام بان يضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك ساير القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل فى نفس ناطقة مثالها وهى الصورة العقلية المجردة والسيف انما يضع فى الجسم مثاله وهو شكله والمسن انما يحد السكين بان تضع فى جوانب حده مثال ما ماسه وهو استواء الاجزاء وملاستها انتهى كلامه وقال بعض العرفاء ان كل معلول فهو مركب فى طبعه من جهتين جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه وجهة بها يباينه وينافيه اذ لو كان بكله من نحو يشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرا منه فكان نورا محضا ولو كان بكله من نحو يباين نحو الفاعل استحال ايضا ان يكون صادرا لان نقيض الشئ لا يكون صادرا عنه فكان ظلمة محضة والجهة الاولى النورانية تسمى وجودا والجهة الاخرى الظلمانية هى المسماة ماهية وهى غير صادرة عن الفاعل لا الجهة التى تثبت بها المباينة مع الفاعل فهى جهة مسلوب نحوها عن الفاعل ولا ينبعث من الشئ ما ليس عنده ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هى جهة الموافقة فاحتاجت الى جهة اخرى للمباينة فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من النورية ويباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة فكما ان الجهة الظلمانية فى الظل ليست فايضة من النور ولا هى من النور لانها تضاد النور ومن اجل ذلك يوقع المباينة فكيف يكون منه فكذلك الجهة المسماة ماهية فى المعلول فثبت صحة قول من قال الماهية غير مجعولة ولا فايضة من العلة فان الماهية ليست الا ما به الشئ شيئا فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كل شئ وهو الجهة الظلمانية المشار اليها التى تنزل فى البسائط منزل المادة فى الاجسام وقد اشار الى ثبوت هذا التركيب فى البسائط الشيخ الرئيس فى الهيات الشفا حيث قال والذى يجب وجوده بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان الذى له باعتبار ذاته فانه غير الذى له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا فى الوجود فلذلك لا شئ غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد الحقيقى وما عداه زوج تركيبى انتهى فالذى له باعتبار ذاته هو ماهيته والذى له من غيره هو وجوده وهويته منتظمة من هاتين الجهتين انتظام الجسم من الهيولى والصورة ولهذا اسند القوة والامكان الى الماهية استناده الى المادة وان كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم من الهيولى والصورة فرق وكذا بين معنى الامكان فى الموضعين كما ستطلع عليه انشاء الله ثم لا يختلجن فى وهمك انهم لما اخرجوا الماهية عن حيز الجعل فقد الحقوها بواجب الوجود

قوله كما ستطلع لعل المراد الاطلاع على الفرق بين التركيبين واما فروق الامكانين فقد مضت لكن مثل هذا ليس بعزيز فى كلامه والامر سهل منه علامة السبزوارى

وجعوها اليه فى الاستغناء عن العلة لان المهية انما كانت غير مجعولة لانها دون الجعل لان الجعل يقتضى تحصيلا اما وهى فى انها مهية لا تحصل لها اصلا الا ترى انها متى تحصلت بوجه من الوجوه ولو بانها غير متحصلة كانت مربوطة الى العلة الخ لان الممكن متعلق بالعلة وجودا وعدما وواجب الوجود انما كان غير مجعول لانه فوق الجعل من فرط التحصل فكيف يلحق بما هو غير مجعول لان الجعل يوقعه فافهم ولقد اصاب الامام الرازى حيث قال ان القول بكون المهيات غير مجعولة من فروع مسئلة المهية المطلقة وانها فى انفسها غير موجودة ولا معدومة

تفريع احتياج المهية والطبايع الكلية الى اجزائها كالجنس والفصل وكالمادة والصورة احتياج تقومى بحسب نفس قوامها من حيث هى او بحسب قوامها موجودة واحتياجها الى فاعلها وغايتها احتياج صدورى فالاوليان علتان للمهية سواء كان مطلقا او بحسب نحو من الوجود والاخريان علتان لوجودها فاذن نسبة العلية والمعلولية بمعنى الاصدار والصدور الى المهيات لا تصح الا باعتبار الوجود معها بخلاف نسبتهما بمعنى التقويم والتقوم بحسب نفس المهية فانها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم معها ومن هذين يتبين لك موقع التصديق وموقع التصور بحسب الطرف العلمى ثم اعلم انه قد ذكر الشيخ فى الشفا فى اول فصل موضوع المنطق ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد الى تصديق بشئ فان ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه حكما واحدا فى ايقاع ذلك التصديق لان موقع التصديق علة التصديق وليس يجوز ان يكون شئ علة لشئ فى حالتى وجوده وعدمه فلا يقع فى المفرد كفاية من غير تحصيل وجوده او عدمه فى ذاته او فى حالة له واما التصور فانه كثيرا ما يقع بمعنى مفرد واعترض عليه العلامة الدوانى بقوله فيه بحث اما اولا فلانه منقوض بافادة التصور فان المقدمات ما جاء به فيها واما ثانيا فلانا نقول هذا المفرد لوجوده الذهنى ربما يفيد التصديق بسبب وجوده فى الذهن من غير ان يصدق بوجوده فى الذهن كما فى افادة التصور بنفسه فظهر ان ما ذكره مغالطة ومثل ذلك غريب عن مثله هذا كلامه فى رسالته المسمى بانموذج العلوم وقد علم مما ذكرنا الفرق بين الكاسبين من ان احتياج المطلوب التصديقى الى مباديه وتقومه بها بحسب الصدق والوجود لا بحسب المفهوم والتصور اذ المطلوب التصديقى النظرى ما يتصور اولا قبل اقامة الحجة عليها من دون تصور مباديه والتصديق بها بوجه من الوجوه ثم تحصل النفس بعد تصور المطلوب مباديه التصديقية وينتقل منها اليه ثانيا بحسب التصديق فكانها كالعلل الفاعلية لوجود المهية فى نفسها او لوجود صفة من صفاتها ويؤيد هذا ما قاله بهمنيار ان نسبة اولى الاوليات الى جميع النظريات كنسبة فاعل الكل الى الموجودات واما المطلوب التصورى وخصوصا الحدى فاحتياجه الى مباديه القريبة والبعيدة احتياج تألفى وتقومه بها تقوم بحسب المفهوم والمهية لا بحسب الصدق والتحقق كاجزاء الحد بالنسبة الى المحدود فبذلك قد تحقق الفرق بين موقع التصديق وموقع التصور واندفع النقض وكذا المنع ايضا بادنى تامل وتدبر **فصل** فى ان الوجود هل يجوز ان يشتد ويضعف ام لا كل من الاشتداد والتضعيف حركة فى الكيف كما ان كلا من التزايد والتنقص حركة فى الكم ومعنى وقوع الحركة فى مقولة هو ان يكون للموضوع فى كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذى يكون له فى آن آخر مخالفة نوعية او صنفية او نحو آخر وربما يعتقد انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة فى نفسها وهو فاسد لان معنى التسود مثلا ليس ان سوادا واحدا يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقى للحركة فى السواد نفس السواد كيف وذات الاول فى نفسها ناقصة والزائدة ليست بعينها الناقصة ولا يتأتى لاحد ان يقول ذات الاول باقية وينضم اليها شئ آخر فان الذى ينضم اليه ان لم يكن سوادا فما اشتد السواد فى سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان كان الذى ينضم اليه سوادا آخر فيحصل سوادان فى محل واحد بلا امتياز بينهما بالحقيقة او المحل او الزمان وهو محال واتحاد الاثنين ايضا غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا الحال ان انتفيا وحصل غيرهما او انتفى احدهما وحصل الاخر فقد علم ان اشتداد السواد ليس بقاء سواد وانضمام آخر اليه بل بانعدام ذات الاول عن الموضوع وحصول سواد آخر اشد منه فى ذلك الموضوع مع بقائه فى الحالين وعليه القياس فى التضعف اذا تحقق هذا فنعلم ان لا حركة فى الوجود اما على طريقة القائلين باعتبارية الوجود مطلقا وتكثره بتكثر موضوعاته فقط فواضح لا يحتاج الى البيان واما على ما اخترناه فلما علمت سابقا ان الوجود ليس عرضا قائما بالمهية بل هو نفس وجود الموضوع وموجوديته بل هو عين الموضوع فى نفس الامر فكيف يسوغ تبدله مع بقاء ما هو عينه جعلا وتحققا اللهم الا باعتبار بعض الملاحظات العقلية وايضا يلزم من الحركة فى الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل ما دام كونه متحركا لان المتحرك ليس له تلبس فى ابعاض زمان الحركة واناته بما فيه الحركة فليس يمكن ان يتحرك الشئ فيما لا يتقوم هو الا به كالوجود والصور الجوهرية وفوق هذا كلام آخر سيرد عليك تحقيقه ان شاء الله

وهم وتنبيه ربما يتوهم انه لو كان معنى وقوع الحركة فى شئ ما ذكر لزم ان لا يتحقق حركة فى مقولة لان الانتقال من فرد مما

فيه الحركة الى اخر انما يتصور اذا كان للافراد وجود بالفعل وليس كذلك والا لزم تشافع الآنات وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين فيراح بان تلك الافراد وان لم تكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى ان اى آن فرض لو انقطع الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه ورد هذا بانه يلزم ان لا يكون للمتحرك الاينى فى زمان الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمى كم بالفعل وهو باطل بالضرورة واجاب عنه العلامة الدوانى بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدر الضرورى هو ان الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو من افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المتحرك فى الاين لما احاط به جسم فى كل زمان حركته فبالضرورة له اين بالفعل والا فيلزم الخلاء وهو ممتنع وايضا الافلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع فى وقت اصلا فالحق فى هذا المقام ان افراد المقولة التى يقع فيها الحركة ليست منحصرة فى الافراد الآنية بل لها افراد آنية هى معيار السكون وافراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع بل هى عينها كما رآه بعضهم فيكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زمانى متصل غير قار ذو هوية متكممة اتصالية متضمن لجميع الحدود المفروضة فى الآنات نسبتها اليه نسبة النقطة المفروضة الى الخط فالفرد الزمانى من المقولة حاصل للمتحرك بالفعل من دون فرض اصلا واما الافراد الآنية والزمانية التى هى حدود ذلك الفرد وابعاضه فهى حصولها بمجرد الفرض فاذن لا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك فيها ولا تتالى الآنات ولا الآنيات ولا انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين اذ لا يوجد فرد وحدانى بالفعل حال الحركة فضلا عن تشافع الآنيات او كونها غير متناهية وليس لك ان تقول ونرجع فلنكتف فى اشتداد الوجود وتضعفه بهذه المرتبة من قوام الموضوع وثباته لا لانه استمرار موضوع الحركة شرط للحركة والفرد الزمانى من الشئ لا استمرار له اصلا الا فى زمان وجوده ولا فى غير ذلك الزمان وزيادة التوضيح موكولة الى تحقيق مباحث الحركة والزمان انشاء الله **فصل** فى الشدة والضعف لعلك كنت مقروع السمع فى طبقات العلوم ان كل متمايزين فى الوجود او العقل فتمايزهما وافتراقهما اما بتمام ماهيتهما من دون اشتراك جوهرى بينهما او بشئ من سنخ الماهية بعد اشتراك بينهما الطبيعة بالجوهرية فالمشترك جنس والمعينات فصول محصلات للطبائع نوعية والتركيب تركيب اتحادى او بامور عرضية بعد اتفاقهما فى تمام الحقيقة المشتركة والمتحصل افراد شخصية او صنفية والتركيب تركيب افترانى ولا اجدك مما تفطنت هناك بقسم رابع ذهبت اليه فلاسفة الاشراق يقدح به الحصر وهو ان الافتراق ربما لا يكون بتمام الماهية ولا ببعض منها ولا بلواحق زائدة عليها بل بكمال فى نفس الماهية بما هى هى ونقص فيها بان يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالكمال والنقص ولها عرض بالقياس الى المراتب بنفسها وراء ما لها من العرض بالقياس الى افرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول واللواحق وهذا مما وقع فيه الاختلاف بين الفريقين فاحتجت اتباع المشائية على بطلانه بان الاكمل ان لم يكن مشتملا على شئ ليس فى الانقص فلا افتراق بينهما وان اشتمل على شئ كذا فهو اما معتبر فى سنخ الطبيعة فلا اشتراك بينهما او ما زائد عليها فلا يكون الا فصلا مقوما او عرضيا زائدا وهذا الاحتجاج مع قطع النظر عن انتقاضه بالعارض ردى جدا بل هو مصادرة على المطلوب الاول اذ الكلام فى ان التفارق قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشيئين لا بما يزيد عليه وايضا الاختلاف بين السوادين مثلا اذا كان بفصل فالفصل الذى يميز احدهما عن الاخر ليس بمقوم لحقيقة السواد والا لم يكن مميزا له بل هو فصل مقوم له مقسم للسواد المشترك بينهما الذى هو جنس لهما على هذا التقدير ولا شك ان الفصل العرضى لماهية الجنس ومفهومه خارج عنها فلا محالة بالقياس الى ماهية الجنس كحال سائر العرضيات فاذا كان الاشتداد والتمامية فى السواد من جهة الفصل الذى معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه اجابوا عن ذلك بان الذى يقال بالتفاوت على الافراد هو العرضى المحمول كالاسود على معروضات مبدأ الاشتقاق كالسواد مثلا لاجل اشتمال بعضها على فرد من افراد المبدأ له تمامية فى حد فرديته الغير المشتركة وبعض آخر على فرد منها ليس كذلك ايضا بحسب نفس هويته مع عدم التفاوت بين افراد المبدأ بالقياس الى المفهوم المشترك بينها فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف فى افرادها الشديدة والضعيفة مطلقا وانما المشكك مفهوم الاسود على معروضى الفردين المختلفين شدة وضعفا فى حد هويتهما الفرديتين وفصول السواد وان كانت ماهيتها بحسب ملاحظة العقل غير ماهية السواد الذى هو الجنس لكنها مما يصدق عليها معنى السواد الجنسى فالتفاوت بحسبها لا يوجب ان يكون تفاوتا فى غير معنى السواد وانت تعلم ان القول بان الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل فى السوادية

ولا اختلاف حمل السواد عليهما بل التفاوت انما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه بعيد عن الصواب كيف واذا كان الاختلاف الذي بين المبدئين موجبا لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فليكن ذلك الاختلاف مقتضيا لاختلاف صدق المبدء على الفرد بل هذا اقرب ومن حججهم في هذا الباب ان ذات الشيء ان كانت هي الكاملة فالناقص والمتوسط ليسا هو نفس الذات وكذا ان كانت كلا من الناقص والمتوسط فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها وهذا غير مجد في الحقيقة النوعية فان ما لا يحتمل التعميم والتفاوت انما هي الوحدة العددية لا ما الوحدة المعنوية فللخصم ان يقول الحقيقة النوعية هي الجامعة للحدود الثلثة الزايد والناقص والمتوسط فان قلت الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج فالامر المشترك بين المراتب الثلث موجود في الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك انما هو الذهن فما بقي عند العقل بعد تجريده عن الزوايد والمشخصات اهو مطابق للكامل او لغيره من الناقص والمتوسط وعلى اي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع ولا مقتضيا الا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي من المراتب مستندة الى امر خارج عن الطبيعة المشتركة فيلزم خرق الفرض قلت الكلي الطبيعي على ما تصورته انما يتحقق في المتواطي من الذاتيات فان المهية التي اذا تجردت عن الزوايد تكون متفقة في جميع الافراد غير متفاوتة فيها تنحصر في المتواطيات والمشكك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبة توجد منه في الخارج في ضمن شخص او اشخاص متعددة لو امكن وجودها في العقل فهي بحيث اذا جردها العقل عن الخارجيات يوجد تلك المرتبة بعينها في الذهن وكذا حال مرتبة اخرى له ايضا وتلك المراتب الماخوذة عن الاشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التمامية والنقص بمنزلة واحدة فلا تعرض لواحدة منها الكلية بالقياس الى جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب نعم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الابهام وهو الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الابهام الناشي فيه عن الاختلاف في الافراد بحسب هوياتها **تنبيه تفصيلي** ضابطة الاختلاف التشكيكي على انحائها هو ان يختلف قول الطبيعة المرسلة على افرادها بالاولوية او الاقدمية او الاتمية الجامعة للاشدية والاعظمية والاكثرية والخلاف بين شيعة الاقدمين واتباع المعلم الاول من المشائين في اربع مقامات الاول ان الذات او الذاتي بالقياس الى افراده ايمتنع ان يكون متفاوتا بشيء من انحاء التشكيك سواء كان بالاولوية وعدمها او بالتقدم والتاخر او بالكمال والنقص ام يمكن فيها ذلك اصلا ومن المتاخرين من ادعى البداهة واتفاق الجميع في نفي التشكيك بالاولين في الذاتيات وهو مستبعد جدا وقد غفل عن ان الانوار الجوهرية عند حكماء الفرس والاقدمين بالنورية بعضها علة للبعض بحسب حقيقتها الجوهرية عندهم البسيطة والثاني ان التشكيك بالاشدية والاضعفية ايوجب الاختلاف النوعي بين افراد ما فيه الاختلاف ليكون منشأ الاختلاف فصولها الذاتية ام لا بل يجوز الاتفاق النوعي بين البعض وان لم يجز بين الجميع والثالث ان التفاوت بحسب الكيف والتفاوت بحسب الكم اهما ضربان مختلفان من التشكيك ام ضرب واحد منه وان لم يسم باسم واحد من اسامي التفضيل وادوات المبالغة والرابع ان الاختلاف بالشدة والضعف والكمال والنقص اينحصر في الكم والكيف ام يتحقق في غيرهما مثل الجوهر فالمشاؤن ذهبوا الى اول الشقين المذكورين في كل من هذه المقامات الاربعة والرواقيون الى الاخر منهما فلنذكر القول في كل منها اما المقام الاول فنقول انك لما تيقنت ان الوجود حقيقة واحدة لا جنس لها ولا فصل وهي في جميع الاشياء بمعنى واحد وافرادها الذاتية ليست تخالفه بالذوات ولا بالهويات التي هي مغايرة للذات بل بالهويات التي هي عين الذات وقد مر ايضا ان الجاعلية والمجعولية لا تتحقق الا في الوجودات دون الماهيات الكلية فاحكم بان افرادها المتعينة بنفس هوياتها المتفقة الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض بالذات والمهية مختلفة بانحاء الاختلافات التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم والتاخر والقوة والضعف ومما ينبه على ذلك ان اجزاء الزمان متشابهة المهية مع تقدم بعضها على البعض بالذات لا بما هو خارج عن نفسها ومما احتج به شيخ الاشراق في اثبات هذا المطلب قوله في كتاب المطارحات هو ان المقدار التام والناقص ما زاد احدهما على الاخر بعرض ولا فصل مقسم للمقدار فانه عرضي ايضا لما يقسمه فالتفاوت في المقادير بنفس المقدار وليس الزائد خارجا عن المقدار بل ما زاد به هو كما ساوى به في الحقيقة فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول والقصر الا بكمالية الخط ونقصه وكذا بين السواد التام والناقص فانهما اشتركا في السوادية وما افترقا في امر خارج عن السوادية فصلا كان او غيره فان التفاوت في نفس السوادية واعترض عليه بان طبيعة المقدار في المقدارين الزائد والناقص على شاكلة واحدة والتفاوت بينهما ليس بنفس المقدار المطلق وان كان فيه فان ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت لانه بنفس المقدارية المختصة

بكل منهما في حد فرديتهما بحسب اختلافهما في التمادي على ابعاد محدودة الى حدود معينة وذلك امر خارج عن طبيعة المقدارية تابع لها
من جهة استعدادات المادة واتفاقاتها المختلفة فكل من الطويل والقصير الخطين اذا لوحظا من حيث طبيعة الخط كان كل منهما طولا
حقيقيا يضاهي آخر في انه بعد واحد ولا يعقل بينهما في هذا المعنى تفاضل اصلا واذا لوحظ مقيسا الى الآخر كان الازيد منهما طولا
اضافيا يفضل على الآخر بحسب الخصوصية الفردية كما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء ولست اعني ان كمية لا تكون ازيد من كمية
وانقص بل ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي
انتهى فالطول الحق لا يقبل الازيد والانقص بل المضاف الطول وكذلك حكم العدد وقال ايضا فيه اعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد
والكثير بالاضافة عرض في العدد وكذا طبيعة السواد والحرارة ايضا في السوادات والحرارات على نسق واحد انما الاختلاف بحسب خصوصيات
الافراد لا بنفس جوهر المهية المشتركة وسنخها كما قال ايضا السواد الحق لا يقبل الاشد والاضعف بل لك هو سواد بالقياس عند شيء
هو البياض بالقياس الى آخر وكل ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الاشد والاضعف في حق نفسه بل انما عندما يؤخذ بالقياس فلذلك كان
تقابل الطرفين بعم الاوساط ولا يزداد بذلك اقسام التقابل ولا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقي بغاية الخلاف فمعنى الاشدية والازيدية
يرجع عند هؤلاء الى كون احد الفردين في نفسه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الآخر مع زيادة بجوّيز لا ازدياد طبيعة
العام بعينها في بعض الافراد ولا باكثرية ظهور آثار الكلي في بعض الافراد كما فسره بعضهم والا لكان كثير من الذاتيات قابلا للشدة
والضعف كالانسان مثلا لاختلاف افرادها في استتباع الآثار كثرة وقلة قالوا ثم مجرد ذلك ليس تشكيكا بل هو سبب لاختلاف
صدق المشتق من الفردين على معروضيهما كما مر فيؤل في الحقيقة الى الاولوية والحاصل انه لا يتحقق عندهم في السوادين ما فيه الاختلاف
بينهما بل يتحقق في كل منهما ما به الاختلاف وهو فصله المنوع له بل انما يوجد بين الجسمين الشديد السواد والضعيف السواد ما فيه الاختلاف
وهو مفهوم الاسود فان احدهما اوفر حظا مما يطلق عليه السواد والآخر اقل حظا منه وعلى هذا لا يرد عليهم ما ذكره الشيخ الالهي في
المطارحات بقوله وهؤلاء هم الذين يقولون ان السواد الاشد يمتاز عن السواد الانقص بفصل واذا كان السواد له فصل مقسم فيكون
جنسا وهو واقع بالتشكيك فبعض الجنس واقع بالتشكيك وقالوا لا شيء من الاجناس واقعا بالتشكيك انتهى واما المقام الثاني
فالحق فيه ما ذهب اليه الرواقيون من الاقدمين وغيرهم لما ذكرنا ايضا في حقيقة الوجود من انها ليست ذات افراد متخالفة بالفصول
مع ان بعضها في غاية الشدة والعظمة وبعضها بحسب هوياتها التي لا تزيد على مرتبتها في غاية الوهن والخسة كوجود الحركة والهيولى
والعدد وامثالها من ضعفاء الوجود وايضا ان المشائين قد اثبتوا اشتداد الكيفيات وتضعفها بمعنى حركة الموضوع الجسماني
في مراتب الكيفيات كالحرارات والسوادات وغيرهما ومن المتحقق عندهم ان الحركة الواحدة امر شخصي له هوية اتصالية من مبدء
المسافة الى منتهاها وابعاض المتصل الواحد وحدودها ايضا متحدة بحسب المهية النوعية وقد ادعوا بداهة هذه الدعوى في ابطال
راي ذيمقراطيس في مبادي الاجسام فيلزم من ذلك ان يكون مراتب الشديد والضعيف من السواد في تسود الجسم متحدة في المهية النوعية
ولا استحالة في ان السلوك الاشتدادي يتادى الى شيء يخالف المسلوك فيه بحسب الحقيقة ولكن ليس حصولها من جهة كونه مما فيه السلوك
بل من جهة كونه مما اليه ومنه السلوك وان كان نفسه مما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحمرة بين السواد والبياض فان الفطرة حاكمة
بان الحمرة ليست بسواد ضعيف او بياض ضعيف ولها ايضا مراتب شديدة وضعيفة واما المقام الثالث فالشدة والضعف قد
يعني بهما ما يعرفه الجماهير ويدل عليه ادوات المبالغة وان كان موضوعها الاصلي بحسب اللغة هو القوة على الممانعة ومنه نقل الى هذا
المعنى ففي العرف لا يق ان خط كذا اشد خطية من خط كذا كما يقال سواد كذا اشد سوادية من سواد كذا وكذا لا يق هذا اخط من ذلك
كما يقال هذا اسود من ذاك فمن نظر الى استعمالات العرب بحسب العرف حكم بان الشدة والضعف يختص قبولهما بالكيفيات دون
الكميات وغيرها والكميات انما تقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة لا غير ولا خفاء في ان التعويل على مجرد اللفظ واطلاق
اهل العرف قبيح من ارباب العلوم العقلية وليس من داب الحكيم اقتباس الحقايق من العرفيات اللسانية مع ان هذا القياس العرفي فاسد
في نفسه فانه وان لم يطلق في العرف ان خط كذا اشد خطية لكنه يقال انه اشد طولا من خط كذا ومفهوم الطول ومفهوم الخط فالشدة
هي الشدة في الخط وكذا يطلق ان هذا الخط اطول من ذاك او اكبر منه مع ان المطلق يسلم ان الخط نفس المقدار وكذا في الكم المنفصل
في نفي الاشدية عنها على انه لا يق في العرف عدد كذا اشد عددية من كذا ومع ذلك فقد اعترفوا بانه يصح ان يق عدد كذا اكثر من عدد

كذا والكثرة والعدد شئ واحد فالشدة شدة فى العلة وعلى ذلك فقس حال الضعيف فيهما وقد فرق بعضهم بين الشدة والزيادة ان
الشدة لها حد يقف عنده بخلاف الزيادة المقدارية والعددية فان الطول لا ينتهى الى حد لا يمكن تصور ما هو اطول منه وكذا العدد
واما السواد والحرارة وما يجرى مجريهما فينتهى الى ما لا يتصور ما هو اشد منه ورد اولا المنع من ان الكيفيات تنتهى الى حد لا يمكن الزيادة
عليه بحسب نفس الامر وان كان الذى فى الوجود لا يكون الا متناهيا عند حد ليس فى الوجود ما هو اشد منه وهكذا الطول والكثرة من غير
فرق وثانيا بان هذا على تقدير التسليم مما لا تاثير له فى بيان الفرق بينهما بان كلا منهما نحو آخر من اقسام التشكيك بحسب القسمة الاولية
ومن هذا القبيل ما قالوا فى الفرق بينهما ان الزائد والناقص انما يقال فيما صحت اليه الاشارة الى قدر به المساواة وزائد والى ما يمكن تعيين
بعض منه بالمساواة وبعض زائد والاشد والاضعف ليس من هذا القبيل فعلى تقدير المسامحة يقال لهم ان العدد متقوم الحقيقة من
الوحدات دون الاعداد وكل مرتبة من العدد نوع بسيط غير مركب من الاعداد الاخر فالاربعة لا يتقوم بالثلثة ولا الثلثة بالاثنين
واذا فصل فى العقل تبطل صورته وتحصل صورة اخرى فالتفاوت الذى يتصور بين الثلثة والاربعة فباى جزء من الاربعة وباى
منها المفاوتة وكيف يتاتى تعيين قدر به التساوى وآخر به التفاوت فى الانواع البسيطة وايضا قالوا التفاوت الكيفى والمقدارى
والعددى يستحق اسامى مختلفة بحسب مواضعه المختلفة فان ما به الفضل فى الكم المقدارى بعض موهوم من هوية كاملة منه
متحدة الحقيقة مع هوية ناقصة ومع مساويها من تلك ولذلك يتصور بينهما الاتحاد فى الوجود وفى الكم العددى بعض من هوية
تامة مباينة المهية والوجود لهوية ناقصة ولمساويها من تلك فيمتنع بينهما الاتحاد فى الوجود وفى الكيف نفس هوية فاضلة بما هى
تلك الهوية الفاضلة لا بشئ موهوم منها او موجود فيها بل بكلية ذاتها الخاصة وهذا انما يستقيم لو كانت الطبيعة المشتركة بين
الكامل والناقص طبيعة جنسية ويكون كل منهما متحصلا بفصل لا يزيد على حقيقتها ووجودها حتى يكون واحدهما بنفس حقيقته
المختصة وكلية ذاته الخاصة اتم واشد من الآخر لا بجزئه المباين فى الوجود او الوهم للجزء الآخر فقد استوضح ان مناط الشدة والضعف
تباين الحقيقة النوعية وكذلك الكثرة والقلة مع ما ذكر من الفرق بخلاف الزيادة والنقصان فانهما من توابع اختلاف التشخصات وتفاوت
الهويات فيقال لهم انا نسامح فى مثل هذه الاشياء ويمكن لهم فى وضع الاصطلاح فلهم ان يصطلحوا على الكمال والنقص فى الكم المقدارى
بالزيادة والنقصان وفى العدد بالكثرة والقلة وفيما سواهما من الكيف بالشدة والضعف الا ان ههنا جامعا بين الجميع وهو التمامية
فى نفس المعنى المتفاضل فيه والنقص فيها واما المقام الرابع فاعلم ان الحكماء المتقدمين مثل انباذقلس وافلاطن ومن بعدهما حكموا
بان جواهر هذا العالم الادنى اظلال لجواهر العالم الاعلى وارادوا بذلك انها معلولة لتلك اذ المعلول كظل لما هو علته والعلة
جوهريتها اقدم من جوهرية المعلول كما علمت من قاعدة الجعل ومن ان الوجود عين الحقائق الخارجية على ما قررناه فتقدم العلة على
المعلول بماهيتها الحقيقية والجوهرية اشارة الى كماليته فى القوام والاستقلال واذا استفيدت جوهرية المعلول من جوهرية
العلة فكيف يساويها فى الجوهرية بل لا بد وان يكون جوهرية العلة اتم من جوهرية المعلول ولا معنى للشدة الا ذلك فبعض الجواهر
اشد جوهرية من بعض من حيث المعنى سواء اطلقت عليه صيغة المبالغة ام لا اذ الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية هذا
هو المراد مما اشار اليه الشيخ الالهى فى التلويحات بقوله ان الحكماء المتقدمين قاطبة على ان جواهر هذا العالم كظل للعالم الاعلى
كيف ساويها فى الجوهرية ثم اورد بعد ذلك على نفسه سؤالا وهو ان قولنا ان الاولوية والاشدية يقال فيما بين ضدين يعنى بذلك
ان الجوهر لا ضد له فلا يقال ان منه ما هو اولى ولا ان منه ما هو اشد واجاب عنه بقوله الوجود الواجبى والعلى اتم من الوجود الممكنى و
المعلولى واشد اذ لا اعنى بالشدة القدرة على الممانعة ونحوها بل انه اتم واكمل ولا تعاقب لهما على موضوع واحد ولا ضدية ولا سلوك
وقال فى حكمة الاشراق قد حد الحيوان بانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ثم الذى نفسه اقوى على التحريك وحواسه اكثر لا
شك ان الحساسية والمتحركية فيه اتم فيكون حيوانية الانسان مثلا اتم من حيوانية البعوضة مثلا فيجرد ان لا يطلق فى العرف ان هذا
اتم حيوانية من ذلك لا ينكر انه اتم منه وقولهم لا يقال ان هذا اشد مائية من ذلك ونحوها كلها بناء على التجوزات العرفية انتهى
فان قلت ليس فصل الحيوان هو الاحساس والتحريك بالفعل بل هما من الآثار والخواص العارضة وانما الفصل مبدؤهما حيث ما استدعى
من الآلات والمهيات ورفع العوائق وازالة الموانع فاما الذى للفاعل فغير مختلف وكذلك ليس فصل الماء البرودة المحسوسة لعدم
بقائها احيانا لتمايل القوة عليها حين عدم القواسر قلت نعم ولكن هذه الامارات للفصول اقيمت مقامها لانها امور منبعثة عن ذواتها ذلك

القوة

القوى التى هى الفصول الحقيقية ولذلك يؤخذ فى حدودها كما يؤخذ البناء فى حد البناء فزيادة تلك الآثار دليل شدة القوى
وقلتها دليل ضعفها وتحقيق ذلك ان الحدود قد يكون بحسب الذات فى نفسها وقد يكون بحسب نسبتها الى امر وقد يكون بحسبهما
جميعًا ولكن بالاعتبارين فتحديد الملك والبناء من حيث حقيقتهما شئ ومن حيث كونهما مضافين الى شئ شئ آخر فيؤخذ المملكة
والبناء فى حديهما بالاعتبار الثانى لا بالاعتبار الاول وكل من الاعتبارين ممكن الانفكاك عن الاخر وكذا البدن وتدبيره يؤ حد
فى تحديد النفس لا من حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث نفسيتها وتحريكها التدبيرى فان كانت الذاتية والنفسية مما يتصور
بينهما المغايرة والمفارقة كالنفوس المجردة يخالف الحد من جهة المهية والذات للحد من جهة الفعل والتحريك وان لم يكن كذلك بل يكون
الوجود الذاتى عين الوجود النسبى كبعض القوى والنفوس حيث ان حقيقتها فى انفسها عين كونها محركة لشئ او متعلقة بشئ فالحدان
متحدان فيهما من غير اختلاف ولابد فى تحديدها من اخذ ما تعلقت هى به على اى وجه كان وكما ان كثرة الافاعيل البنائية يستدعى
كون البناء فى كونها بناء شديدًا كاملا فكذلك كثرة الافاعيل التدبيرية يوجب كون النفس فى نفسيتها اى تدبيرها شديدة
كاملة اذا تمهد ذلك فنقول لما ثبت وجود نفوس وقوى مادية الذوات والافاعيل بمعنى ان وجوداتها فى انفسها وجوداتها
التعلقية باعيانها بلا مفارقة ذهنا وخارجا فيكون حد كل واحدة منها بحسب احد الاعتبارين بعينه حدها بحسب الاعتبار
الاخر اذ لا مغايرة بين الاعتبارين وانهم اعترفوا بان الافاعيل يجب اخذها فى حدود القوى لما ذكرناه وقد علم ان كثرة الافاعيل
مستلزمة لشدة القوة الفاعلة من حيث كونها قوة فاعلة وتلك الحيثية بعينها حيثية الذات فيما ذكرناها ومعلوم ان هذه القوى
بعينها مبادى فصول ذاتية لحقايق الاجسام الطبيعية المتخالفة بالقوى والصور لا بالجسمية المشتركة بين الجميع فالتفاوت
فيها بالكمال والنقص فى جوهر الذات يوجب التفاوت فى الاجسام النوعية بهذا الوجه وهذا ما اردناه **بحث و تعقيب**
ومن الابحاث التى اوردتها اصحاب المعلم الاول على انفسهم انكم قلتم الجوهر جنس لا يقع على انواعه بالتشكيك بوجه من الوجوه و
قاعدتكم هذه تنتقض بكثير من المواضع كعلية المفارقات بعضها لبعض وسببية الهيولى والصورة للجسم وسببية الاب للابن
مع ان الجوهر جنس للجميع وكذا ينتقض بتقدم بعض افراد الكم على بعض آخر كتقدم الجسم على السطح والسطح على الخط مع كون المقدار جنسا
لها واجابوا عن ذلك بان التقدم والتاخر فى معنى ما يتصور كما سلفت الاشارة اليه على وجهين احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى
المتفاوت فيه بالتقدم والتاخر حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم والآخر ان يكون لا بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه
فهناك يفترق ما فيه التقدم عما به التقدم مثال الاول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن ووجود الجوهر على وجود العرض فان
وجود العلة متقدم على وجود المعلول فى نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود وبه ايضا ومثال الثانى تقدم الانسان الذى هو
الاب على الانسان الذى هو الابن فان هذا التقدم والتاخر ليس فى معنى الانسانية المقول عليها بالتساوى بل فى معنى آخر هو الوجود
او الزمان فما فيه التقدم والتاخر فيهما هو الوجود او الزمان وما به التقدم والتاخر خصوص ذاتيهما اذا تقرر هذا فنقول كلما
تحقق علية وتقدم فى شئ من افراد نوع واحد او جنس واحد بالقياس الى فرد آخر منه فليست سببيته وتقدمه للآخر لان يصير الاخر
بحسب نفسه او بحيث يحمل عليه ذلك المعنى النوعى او الجنسى ولا الفرد الذى هو سبب سببيته باعتبار نفس معناه ومفهومه
بل سببية السبب ومسببية المسبب باعتبار وجودهما لا باعتبار ذاتيهما فحمل الوجود على الهيولى والصورة اقدم من حمله على الجسم
وكذا حمله على الابوين اقدم من حمله على الابن وكذا يختلف حمله على جواهر العالم الاعلى وعلى جواهر عالمنا الادنى فان جواهر ذلك
العالم اقدم واقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم واما حقيقة الجوهر فحملها على الجميع بالسوية فليست جوهرية
شئ فى انها جوهرية علة لجوهرية شئ آخر بل الجوهر العلى احق واولى بالوجود من الجوهر المعلولى لا بان يكون جوهرا فالوجود متقدم
على الوجود بالطبع لا بامر زايد فوجود الهيولى والصورة متقدم على وجود الجسم بالطبع واما الجوهرية فهى بالسواء فى الجميع فكما
ان الجسم جوهر فكذا اجزاؤه بلا تقدم وتاخر فيها وكذا الكلام فيما شاكل ذلك من تقدم افراد مهية الكم وغيرها بعضها على بعض
وهذا الجواب مقدوح بوجوه منها ان فيه وقوعا فيما هربوا عنه واعترافا بصحة ما قالوا بفساده فان انصراف المتقدم والمتاخر
بنفس المهية عن افراد الجوهر او الكم الى افراد الوجود او اجزاء الزمان غير مجد اذ الكلام عائد بعينه فى الوجود والزمان بان يقال
تقدم افراد الوجود بعضها على بعض اذا كان بنفس تلك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقدم والتاخر بين افراد حقيقة

واحدة فی ذاتها بذاتها اذ الوجود قد علمت ان له حقیقة واحدة بسیطة لا اختلاف لها بالفصول وکذا تقدم اجزاء الزمان
بعضها علی بعض اذا کان لاجل ان حقیقتها حقیقة تقتضی التجدد والتصرم وتقدم بعضها وتاخر لزم التفاوت علی النحو المذکور
ومنها ان هذا بناقض ما ذکروه فی نفی کون الجسم مفیدًا لوجود جسم آخر بانه لو کان علة لتقدم هیولی العلة کالکرة التاسعة
مثلا علی جسمیتها وجسمیتها علی هیولی المعلول کالکرة الثامنة وهیولی المعلول مشارکة لهیولی العلة فی الهیولیة ولا یقع
الهیولی علی هیولی الکرة التاسعة وعلی سایر الهیولیات بالتشکیک بل بالتواطؤ کما ان الجسم الذی یحمل علی جسمیتها یحمل علی
جمیع الاجسام بالتواطؤ فیلزم ان یکون هیولی المعلول متقدمة علی جسمیة العلة فیتقدم الشیء علی نفسه وجه المنافات ان کون
بعض افراد حقیقة واحدة علة لفرد آخر لو استلزم تقدم الشیء علی نفسه فی بعض المواضع کما قرروه لاستلزم فی سایر المواضع من
دون فرق وان لم یستلزم ذلک بناء علی الاعتذار المنقول عنهم فی علیة افراد الجوهر بعضها علی بعض فانفسخ هذا الاحتجاج
المذکور فی نفی تقدم بعض الهیولیات علی بعض اخری ومنها ان هذا الجواب وان سلم جریانه فی علة الوجود کالفاعل والغایة
لکنه غیر جار فی علة القوام کالمادة والصورة فان الجسم مما یتقوم ماهیته من ماهیة الهیولی والصورة لا من وجودهما فلولا جوهریة
اجزائه ما کان المجموع جوهرًا وکما انهم یقولون حمل الجسمیة علی الانسان بتوسط حملها علی الحیوان وحمل الحیوان علی الانسان فکذلک
نقول حمل الجوهریة علی الجسم بتوسط جزئیه وفیه تامل لانهم صرحوا بان التشکیک انما یتحقق اذا کان الکلی متفاوتا فیه بحسب افراده
المتباینة الحقیقة اما التفاوت بالنسبة الی افراده المتداخلة فلیس من التشکیک فی شیء وکذا التفاوت بالعینیة والجزئیة
او بالنوعیة والجنسیة بالنسبة الی الفرد الاعتباری والفرد الحقیقی کالحیوان بالنسبة الی الحیوان الماخوذ بشرط لا والماخوذ
بشرط شیء فان طبیعة الحیوان بالقیاس الی الاول عین ونوع باعتبارین وبالقیاس الی الثانی جزء وجنس کذلک فهذه الانحاء
من التفاوت لا یسمی تشکیکا اذ هی واقعة فی الماهیات بالضرورة والاتفاق اذا تقرر هذا فنقول انهم قد فرقوا بین
اجزاء الماهیة واجزاء الوجود بانها اذا اخذت لا بشرط شیء یکون اجزاء الماهیة واذا اخذت بشرط لا شیء یکون اجزاء الوجود
کما سیجیء فی مبحث الماهیة فالماخوذ بالوجه الاول جنس او فصل والماخوذ بالوجه الثانی مادة او صورة فجزء الجسم ان اخذا
علی الوجه الاول فجوهریتهما متقدمة علی جوهریة الجسم ولا یلزم التشکیک لانهما مع الجسم لیست من الافراد المتباینة
للجوهر من هذه الحیثیة وان اخذا علی الوجه الثانی فکل منهما وان کان مباینا للجسم لکنهما لیسا مقومین
لحقیقة الجسم بهذا الاعتبار بل لوجوده فهما من حیث وجودهما مقومان لوجوده
فیلزم الاختلاف فی الوجود لا فی الجوهریة والحمد لله اولا
وآخرًا والصلوة والسلام علی
محمد وآله

المرحلة الرابعة في الماهية ولواحقها وفيه فصول

فصل ان الامور التي لدينا لكل منها ماهية وانية والماهية ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو فلا يكون الا مفهوماً كلياً ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة وقد يفسر بما به الشيء هو هو فيعم الجميع والتفسير لفظي فلا دور والماهية بما هي هي جهة اي باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية والماهية الانسانية مثلاً لما وجدت شخصية وعقلت كلية علم انه ليس من شرطها في نفسها ان تكون كلية وليس ان الانسانية اذا لم تخل عن وحدة او كثرة او عموم او خصوص يكون من حيث انها انسانية اما واحدة او كثيرة او عامة او خاصة وهكذا الحكم في سائر المتقابلات التي ليس شيء منها ذاتها او ذاتيها وسلب الاتصاف من جهة لا ينافي الاتصاف من حيثية اخرى وليس نقيض اقتضاء الشيء الا لا اقتضاؤه لا اقتضاء مقابله ليلزم من عدم اقتضاء احد المتقابلين لزوم المقابل الآخر وليس انا لو لم يكن للممكن في مرتبة ماهيته وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لان خلو الشيء عن النقيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل انما المستحيل خلوه في الواقع اوسع من تلك المرتبة الا ترى ان الاشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية ليس وجود بعضها ولا عدمها في مرتبة وجود الآخر او عدمه على ان نقيض وجود الشيء في مرتبة من المراتب دفع وجوده فيها بان يكون المرتبة ظرفاً للمنفي لا للنفي اعني رفع المقيد لا الرفع المقيد ولهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم السلب على الحيثية فلو سئل ان الانسان من حيث هو موجود او معدوم يجاب بانه ليس من حيث هو موجوداً ولا معدوماً ولا غيرهما من العوارض بمعنى ان شيئاً منها ليست نفسه ولا داخلاً فيه وان لم يكن خالياً عن شيء منها او نقيضها في نفس الامر ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهية حتى يصح الجواب بالايجاب في لوازم الماهية كما فهمه بعض لظهور فساده ولا الغرض من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولي لان مناط الفرق بين العدول والتحصيل في السلب تقديم الرابطة عليه وتاخيرها عنه لا غير فلو سئلنا بموجبتين هما في قوة النقيضين او بموجبة ومعدولة كقولنا الانسان اما واحد او كثير واما الف واما لا الف لم يلزمنا ان نجيب البتة وان اجبنا اجبنا بلا هذا ولا ذاك بخلاف ما اذا سئلنا بطرفي النقيضين لان معنى السؤال بالموجبتين بحسب العرف انه اذا لم يتصف بهذا اتصف بذاك والاتصاف لا يستلزم الاتحاد وليس ان الانسانية الكلية انسانية واحدة بالعدد موجودة في كثيرين كما اسلفنا ذكره فان الواحد بالعدد لا يتصور ان يكون في امكنة كثيرة ولو كانت انسانية افراد الناس امراً واحداً بالعدد لزم كونه عالماً جاهلاً ابيض اسود متحركاً ساكناً الى غير ذلك من المتقابلات وليس نسبة المعنى الطبيعي الى جزئياته نسبة اب واحد الى اولاد كثيرين كلهم ينتسبون اليه بل كنسبة آباء الى ابناء نعم المعنى الذي يعرض له انه كلي في الذهن يوجد في كل واحد وليس كل واحد انساناً بمجرد نسبته الى انسانية تفرض متمايزة عن الكل بل لكل واحد منها انسانية اخرى هي بالعدد غير ما للآخر واما المعنى المشترك فهو في الذهن لا غير

فصل في الكلي والجزئي الكلي على الاصطلاح الذي معناه بحسب ذلك انه يحتمل الشركة او لا يمنع الشركة يمتنع وقوعه في الاعيان حصلت له هوية متشخصة غير مثالية فلا يصح فيها الشركة فان استشكل احد بان الطبيعة الموجودة في الذهن لها ايضاً هوية موجودة متخصصة بامور كقيامها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع وكونها غير مشار اليه بل كل واحدة من الصور العقلية صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها الا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة فان كانت الصورة العقلية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضاً يطابق بعضها بعضاً فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قيل ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتاً مثالية ادراكية غير متاصلة في الوجود فهي وجودها كوجود الاظلال المقتضية للارتباط بغيرها من الامور سواء كانت ذهنية او خارجية وسواء تقدمت هي عليها او تاخرت فمن الكلي ما يتقدم على الجزئيات الواقعة في الاعيان كتصورات المبادي لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة ومنها ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فيسمى ما بعد الكثرة ومما يحقق معنى المطابقة انك اذا رايت شخصاً انسانياً حصل في ذهنك صورة الانسان المبراة عن العوارض ثم اذا ابصرت شخصاً آخر منه لا يقع فيه صورة اخرى ولا يحتاج الى صورة اخرى الا اذا غابت الاولى عن ذهنك كقابل رشم من طوابع جسمانية متماثلة يقبل رشماً من الاول ولا يختلف بورود اشباهه عليه واذا قيل في الكتب ان الكلي واقع في الاعيان او يشار اليه فانما يعنون به الطبيعة التي يعرض لها اذا وجدت في الذهن ان يكون كلياً والاشياء المشتركة في معنى كلي يفترق باحد امور اربعة كما اشرنا اليه لان الاشتراك ان كان في عرضي لا غير فالافتراق بنفس الماهية كالسواد والسطح وان

لم يكن الاشتراك في عرض خارج فقط فقد يفرق بان بفصل ان كانت الشركة في معنى جنسي او بعرض غير لازم ان كانت الشركة في امر نوعي اذ اللازم للنوع لازم للفرد فيتفق في الجميع وان كان يجوز ان يكون المميز لها لازم التشخص لا لازم النوع او بتمامية ونقص في نفس الطبيعة المشتركة المعروفة من دهن قاعدة المتأخرين في وجوب اختلاف حقيقة التام والناقص مما سبق والحق ان تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره انما يكون بامر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه فالمتشخص الشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة الا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب اليه المعلم الثاني فان كل وجود متشخص بنفس ذاته واذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يابى عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص فان الامتياز في الواقع غير التشخص اذ الاول للشيء بالقياس الى المشاركات في امر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زائد مع ان له تشخصا في نفسه ولا يبعد ان يكون المميز يوجب للشيء استعداد التشخص فان النوع المادي المنتشر ما لم يكن المادة متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الاعلى فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشيء بنحو العلم الاحساسي او المشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب اليه شيخ الاشراق في المطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء هوية عينية لما مر من ان الشركة في الحقيقة لا معنى لها الا المطابقة ولا كل مطابقة بل مطابقة امر لا يكون له هوية عينية متاصلة فان الهوية العينية في الحقيقة ليست الا الوجود الخاص للشيء لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد اكد القول في ان الوجود امر ذهني لا هوية له في الاعيان والعجب ان التشخص عنده اذا كان بنفس الشيء الذي هو غير الوجود وغير الوجود اما نفس الماهية المشتركة او هي مع مادة وعوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف بان كل واحد من هذه الاشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلي فهذه الهوية العينية اذا كانت امرا خارجا عن الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته كما مر فاي شيء فيه موجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من ان تشخص كل شخص بجزء تحليلي له يمكن حمله على الوجود فان الوجود لا يمتاز عن الماهية في الاعيان وما قيل من ان تشخص الشيء بالفاعل فهو ايضا صحيح فان الفاعل مفيد الوجود والوجود عين التشخص فمفيد الوجود هو مفيد التشخص وقد علمت ايضا ان كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل ذلك التشخص لكن كلامنا في السببية القريبة لتشخص الشيء المتشخص وكذا ما هو مختار لبعض وهو ان تشخص الشيء بارتباطه الى الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ جميع الاشياء لانك قد علمت ان الماهيات انما ترتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها لا لاجل مفهوماتها في نفسها فبالوجود يرتبط كل شيء الى علته وهكذا الى ما هو علة الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال بعض اهل العلم من ان التشخص بنفس تصوره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته فان المقومات لذاتها لا تمنع الشركة ولا بسبب لازم فانه متفق فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بسبب المادة فيجب حمله على التميز الذي هو شرط للتشخص فان الهيولى حالها في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الافراد ما لم يتخصص المادة الحاملة لافراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره فعلم ان المادة ايضا غير كافية لتميزه فان كثيرا من الصور والهيئات مما يقع شخصان منه في مادة واحدة في زمانين وامتاز احدهما عن الاخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول في حمل ما ذهب اليه بهمنيار من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فان المقصود منه المميز المفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة شخصية ولهذا حكم حيث راى الوضع مع الزمان متبدلا مع بقاء الشخص بان المتشخص هو وضع ما من الاوضاع الواردة على الشخص في زمان وجوده ولولا ان مراده من المتشخص علامة التشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان التشخص المادي كونه مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وكذا المراد من قولهم يجوز ان يمتاز كل واحد من الشيئين بصاحبه فان توقف امتياز الطائر على الولود وامتياز الولود على الطائر ليس بدور اذ الممتنع توقف ذات كل منهما على ذات الاخر او توقف امتياز كل منهما على امتياز الاخر واما توقف امتياز كل منهما على نفس الاخر فلا يلزم منه محذور كما سيجيء في حال المتضايفين **بحث وتعقيب** قد اورد على قولهم ان الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الاخر ان اتحد المحل بالزمان بان الزمان نفسه اذا كان مقدار الحركة الفلك فمحله جسم واحد فبماذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء اخر والجواب ان التميز بين اجزاء الزمان بنفس ذواتها فان المسمى بالزمان حقيقة متجددة منصرمة وليست لها هوية غير اتصال الانقضاء والتجدد فالسؤال بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم

وكذا يوم امتاز احدهما عن الاخر مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة يرجع الى مثل ان يقال لو صار الفلك فلكا فان يوم كذا الاهوية له سوى كونه متقدما على يوم كذا ومتميزا عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلثة طبعا وامتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين ويتضح ذلك اتضاحا شديدا بان امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشيء خارج عن نفس هويته لانها مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه فقد علم ان التميز عن المشاركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجد في كلام الشيخ من انه ليس شيء من المقولات يتشخص بذاته الا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مطلقا مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان الا بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع الا بالزمان واما امتياز كل وضع عن وضع كالقعود عن القيام فحاله كحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار من انه مما يحصل بنفس حقايقها والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فان الوضع هناك من لوازمها وقد يكون بعارض لاحق في اول الوجود وقد بين انه من باب الوضع والزمان لا غير واما تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه **فصل** في انحاء التعين قد مضى ان تعين الشيء غير تشخصه اذ الاول امر نسبي دون الثاني لانه نحو وجود الشيء وهويته لا غير فالتعين ما به امتياز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه وهو قد يكون عين الذات كتعين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره وكتعينات الماهيات الامكانية والمفهومات العقلية في الذهن فانها ايضا عين ذواتها وقد يكون امرا زائدا على ذاته حاصلا له دون غيره كامتياز الكاتب من الامي بالكتابة وقد يكون لعدم حصول هذا الامر له مع قطع النظر عن عدم حصول غيره لذلك الامر له كاعتبارنا حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن حصول الخياطة له او بعينه حصوله مع عدم حصول غيره له فالتعين الزائد قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا وقد يكون مركبا منهما والنوع الواحد قد يجمع لجميع انواع التعين فالانسان مثلا ممتاز بذاته عن الفرس وبحصول صفة وجودية في فرد من افراده يمتاز عن المتصف بصفة اخرى وجودية كزيد الرحيم عن عمرو القهار وعن المتصف بصفة عدمية كالعليم عن الجهول ويمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفة وجودية مع عدم صفة اخرى وبالعكس والتعينات الزائدة كلها من لوازم الوجودات حتى ان الاعدام المتمايزة بعضها عن بعض تمايزها ايضا باعتبار وجوداتها في اذهان المعتبرين لها او باعتبار وجودات ملكاتها لا ان لها ذوات متمايزة بذواتها او بصفاتها والحق ان التميز بالصفات الزائدة يرجع في الحقيقة الى تميز تلك الصفات وتميزها يكون بنفسها لا بصفة اخرى والا لزم التسلسل المستحيل فالتميز بالذات منحصر فيما يكون بحسب نفس الذوات لا بامر زائد على المتميز الا بالعرض **فصل** في الفرق بين الجنس والمادة وبين النوع والموضوع ان الماهية قد توخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه فيكون جزءا لذلك المجموع مادة له متقدما عليه في الوجودين فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وقد يوخذ لا بشرط شيء بان يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بان يقترن مع شيء اخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده والماهية الماخوذة كذلك قد تكون غير متحصلة بنفسها في الواقع بل يكون امرا محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الماهيات وانما يتحصل بما يضاف اليه فيتخصص به وتصير بعينها احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمضاف اليه الذي قومه وجعله احد تلك الاشياء فصلا وقد تكون متحصلة في ذاتها غير متحصلة باعتبار انضياف امور اليها يجعلها كل واحدة منها احدى الحقايق المتاصلة كالانواع الداخلة تحت جنس فهي في نفسها نوع بل شخص واحد من نوع كهيولى عالم العناصر ومن هذا نشأ اختلافهم في كون وحدتها نوعية او شخصية ولا معنى للتنازع لانها في حد ذاتها نوع منحصر في شخص واذا اخذت لا بشرط شيء حصل لها ابهام جنسي بالقياس الى الصور المنوعة المنضافة اليها فالحيوان مثلا اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به ناطق مثلا صار المجموع شيئا مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء وان لا يكون كان جنسا فالاول للحيوان جزء الانسان متقدم عليه في الوجود والثاني نفسه والثالث جنسه وجنس الاول ايضا فيكون محمولا ولا يكون جزءا وانما يقال للجنس والفصل جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة انه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون مقدما على النوع في العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متاخرا عنه لانه ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصصه ويحصله ويصيره هو هو بالفعل هذا خلاصة كلام الشيخ في الشفاء وفيه ابحاث الاول ان مورد القسمة هو الماهية المطلقة

وهي ليست الا الماخوذة لا بشرط شيء فيلزم من تقسيمها الى الماخوذة لا بشرط شيء والى غيرها تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره والجواب ان المقسم
وان كانت الماهية المطلقة الا ان العقل ينظر اليها لا من حيث كونها مطلقة وتقسيمها الى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار والى الى غيرها
معتبرة بالنحوين الاخرين فالمقسم طبيعة الحيوان مثلا والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الاطلاق ولا شك ان الاول اعم من الثاني
الثاني ان المفهوم من الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو ان لا يقارنه شيء اصلا زائدا كان او غير زائد وح يكون القول بكونه جزءا ومتضمنا
لما هو زائد عليه تناقضا لان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث قال اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق
من جهة ما له هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى غير هذا مثل حس وتغذ وغير ذلك كان معنى
خارجا عنه فالجسم مادة والجواب ان المراد من الماخوذ وحده كونه كذلك بحسب الذات والماهية اي لا يحتاج في تتميم ذاته الى شيء آخر
حتى لو انضم اليه شيء صار ماهية اخرى غير الاولى فهو في حد نفسها كاملة تامة بخلاف الماخوذ لا بشرط فانه ماهية ناقصة يحتاج الى تمام
ولا ينافي ذلك كونه جزءا له ولما يزيد عليه لان المجموع ماهية اخرى الثالث انه جعل المبهم من اقسام الماخوذ بلا شرط شيء وصرح اخيرا
بانه ماخوذ بشرط شيء والجواب ان مبناه على ان الاول اعم من الثاني فلا منافاة الرابع ان النوع هو مجموع الجنس والفصل وجعله عبارة
عن المتحصل بما انضاف اليه والماخوذ بشرط شيء تسامح فالجسم مثلا ليس بنفسه يصير باضافة النفس والحساسية نوعا بل الجسم مع مجموع هذه
الامور نوع حيواني والجواب انه مبني على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان الماخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب التغاير
بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالماخوذ لا بشرط شيء
الخامس ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع كالانسان
مثلا يتوقف على تصور جنسه وفصله ومعروض الجنسية شيء واحد هو ماهية الحيوان والتغاير انما هو بحسب اعتباره في الاول لا بشرط
شيء وفي الثاني بشرط لا شيء السادس ان ما هو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشرط لا موجودا فيه مقدما عليه
والجواب ان الجسم الذي هو مادة النفس موجود آخر غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام النفس اليها اعني المجموع فههنا جسمان موجودان
احدهما جزء للآخر وهكذا في كل نوع مركب تركيبا طبيعيا السابع انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون
احد الاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير متحصل والثاني متحصلا غير مبهم والجواب ان العبرة بحال الماهيات والحقائق الكلية من حيث
كونها معقولة في الابهام وعدمه بالقياس الى الاشارة العقلية فالجنس مبهم لانه ماهية ناقصة يحتاج الى متمم بخلاف النوع فانه ماهية
كاملة لم يبق له تحصل منتظر الا باعتبار الوجود الخارجي وقبولها الاشارة الحسية وذلك انما يحصل بالاعراض الخاصة اما اضافات
فقط كتشخصات الامور البسيطة من الصور والاعراض فان تشخصها بحصولها في محالها او احوال زائدة على الاضافات فمع التحفظ
على هذا الفرق لا ريب لاحد في عروض الابهام والتحصل للنوع بالقياس الى العوارض التي هي لوازم وعلامات للتشخص تتحير فيها
بل في كل كلي سواء كان ذاتيا او عرضيا الاعتبارات الثلثة المذكورة فماهية الفصل اذا اخذت بشرط لا شيء فهي جزء وصورة واذا
اخذت لا بشرط شيء فهي محمول وفصل واذا اخذت مع ما يتقوم بها فهي عين النوع وماهية العرض ايضا عرض وعرضي ومجموع حاصل
منهما جميعا بالاعتبارات الثلثة والفرق بين المجموعين ان الاول ماهية طبيعية لها وحدة ذاتية بخلاف الثاني فانه ماهية اعتبارية
والاولى ان يسمى ماهية النوع الماخوذة بالاول الاعتبار موضوعا بدل المادة وكذا ماهية الجنس الماخوذة كذلك بالقياس الى العوارض
دون الفصول لان المحل المتقوم بما يحل فيه مادة له والمستغني عما يحل فيه موضوع له فشيء واحد يجوز ان يكون مادة وموضوعا
بالقياس الى شيئين **تكملة** ولما علمت ان الطبيعة الجنسية ماهية مبهمة ناقصة تحتاج في حد حقيقتها الى فصل فلا يتصور
ان يحتاج الى الفصل في بعض المواضع ويستغني عنه في بعضها فلو تحصل دون فصل فتكون مستغنية بحسب الماهية وقد فرض
الافتقار اليه بنفس الماهية فالحقائق البسيطة يستحيل ان يزول فصلها عن طبيعة جنسها الى بدل لانه اذا زال الافتقار الى
الفصل فبقيت الطبيعة محصلة دونه فما كانت طبيعة جنسية فعلم ان الافتقار الى الفصل ليس لمجرد التمييز لانه يحصل بالعوارض
ايضا بل لكون الماهية في حد ذاتها ناقصة يحتاج الى تمام فلا يجوز التقوم بالفصل في موضع وبعدمه في موضع آخر الا بحسب الاعتبار
العقلي فان الماخوذ بشرط لا من الماهية الجنسية نوع عقلي ومما يجب ان يعلم انه فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية وبينه في البسائط
فان الجنس في المركبات الخارجية يمكن ان يجرد عن جنسيته ويؤخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا بفصل من الفصول بل بنفس طبيعته

وذلك لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار انه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شئ اخر كالانسانية والفرسية وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى
متفق الحقيقة في الاجسام غير مختلف بشئ داخل بل بامور تضاف اليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما
من النظاير لابهام كبه منه ومن شئ آخر بل تكون مادة لها فيكون الجسم نوعا محصلا في الواقع لا نحقيقة قد تمت وتحصلت بحسب
الواقع والا لما امكن ان ينتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية والنباتية بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط
ان لا يكون غير هذا او يكون واذا اخذ هكذا فكونه ذا حس او تغذ لا يلزم ان يكون خارجا عنه لاحقا به اذ يصدق على الحساس والمتغذي
وغيرهما من الحقايق المختلفة الجسمانية انها جوهر ذو اقطار ثلثة وان لم يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار ثلثة فقط واما الجنس في
البسايط كاللونية فلا يمكن من ان يفرز لها ذات الا ان يتنوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية وشئ اخر غير اللونية يحصل بينهما
البياض كما يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان حاصلا منهما وما نقل عنهم ان الجنس والفصل مطلقا
جعلهما واحد وجعل الجسم بعينه جعل الحيوان لو كان صحيحا يكون المراد منه ان الجنس باعتبار جنسيته وابهامه ليس جعله غير جعل
احد من الفصول واما باعتبار طبيعة من حيث هي فوجوده غير وجود الفصل وما قيل من ان الحيوان اذا مات لم يبق جسمية معينة
بعد الموت بل حدث جسمية اخرى غير صحيح كيف ولا بد من مادة باقية يتوارد عليها الصور والاعراض سواء كان جسما بسيطا
او هيولى وتلك المادة هي الجنس القاصي للمركبات بل جسمية الحيوان من حيث جسميتها باقية بعد موته كما كانت وان زالت
عنها حيثية كونها بدنا او جسما حيوانيا واما ان هويتها قد بطلت وحصلت لها هوية اخرى فهو قريب من مجازفات اصحاب الطفرة
والتفكيك واستحالة بقاء الاعراض **فائدة** ربما يقرع سمعك في الكتب ما قد يحكم على الطبايع العامة انه ان وجب تخصصها
باحد الجزئيات فلا يوجد بغيرها وان امكن فلحوقها به لعلة فاعلم ان ذلك انما يستصح اذا كانت الطبيعة مما لها صورة في الاعيان
اما مثل اللونية للبياض والسواد فلا يقال ان اقتضت التخصص بالبياض لكان كل لون بياضا وان لم يقتض فكون اللون بياضا
يكون لعلة لان اللونية بما هي لونية ليست لها صورة في الاعيان متميزة عن مفرقية البصر حتى يشار اليها بكونها كذا او كذا بل اذا
كانت طبيعة كالجسمية او الهيولى مما لها تحقق في الاعيان فتخصصها بالنارية او الفلكية او بعض الهيئات كالحركة والتحيز والاستدارة
وغيرها لو كان للجسمية لما صح وجود جسم غير متخصص بتلك الصورة او الهيئة والا فلا بد هناك من علة زائدة على الجسمية فلا مانع
من بقاء مادة يتوارد الصور والاعراض عليها

فصل في معرفة الفصل وفي الفرق بين الفصل وما ليس بفصل وفي كيفية

اتحاده مع الجنس ان ما يذكر في التعاريف بازاء الفصول فبالحقيقة هي ليست بفصول بل هي لوازم وعلامات للفصول الحقيقية
فالحساس والمتحرك ليس شئ منهما بحسب المفهوم فصلا للحيوان بل فصله كونه ذا نفس دراكة متحركة وليست الدراكية والمتحركية عين
هوية النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه وشعبه لكن الانسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقية او لعدم وضع الاسامي
لها الى الانحراف عنها الى اللوازم والعلامات فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المتقوم بالانفعال الشعوري او الاضافة
الادراكية والا لزم تقوم الشئ من المقولات المتباينة وقد تحقق عندهم ان الشئ الواحد لا يندرج تحت مقولتين الا بالعرض بل
الفصل بالحقيقة هو الذي له مبدأ هذه الامور وهكذا في نظائره فكل معنى اذا اعتبر معه معنى اخر فان كان مما يغايره بحسب التحصل
والوجود فذلك المعنى ليس فصلا له بل عرضا خارجا عنه وان كانت المغايرة بينهما باعتبار الابهام والتحصل كان فصلا قال الشيخ
في الهيات الشفاء العقل قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى في الوجود فينضم اليه معنى اخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى
متضمنا فيه وانما يكون اخر من حيث التعين والابهام لا في الوجود انتهى **بحث وتحصيل** قد ذهب بعض الناس الى
نفي الاجزاء العقلية في البسايط وارجعها الى اللوازم بان يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختص هو الفصل وحيث يلزم
عليه كون البسايط المتباينة الذوات مشتركة في امر عرضي بلا جهة جامعة فيها مصححة لعروضه وكان متحاشيا عن تجويز انتزاع
امر واحد من نفس حقايق متخالفة ارتكب القول بان الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما ماخوذان من اللوازم الخاصة لها
في الواقع لكن الامر المسمى بالجنس ماخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص والمسمى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص وفيه من التكلف
ما لا يخفى على واحد وبناء ما اوقعه في ذلك هو ما ربما يتوهم ان السواد مثلا اذا فصلناه الى اللون وقابض البصر فان طابق كل منهما
نفس السواد فلا فرق بينهما ثم اذا طابقت اللونية نفس السواد فهي تطابق بعينها نفس البياض ايضا فيلزم كون السواد والبياض

قوله بمجرد وضع العقل اي اعتباري
ولكن من الاعتبارات لنفس الامرية لا كالاغوال والا لكان التركيب العقلي في
البسايط العرضية جهلا مركبا فالتحقيق
ان التركيب العقلي لها من الامور الواقعية
لان الماهيات تحصل بانفسها في العقل
والاكوان وبرزات فالتركيب في ذاتها
في موطن الذهن وجودهي بعينها
فقوله غير مطابق للواقع اي للخارج
التركيب بهذا الوجه اي من المتحصل
والمتحصل غير مطابق لنفس الامر
التركيب من المتحصل ومن مبهم
معين فهو مطابق لنفس الامر
التوفيق بينه وبين ما انه صادق
نفسه اشياء كثيرة
كل واحدة منها ذلك من الواقع
المعنى

شيئا واحدا وان طابقها احدهما وطابق الاخر شيئا اخر فيكون السواد احدهما فقط وان طابق كل منهما شيئا من السواد غير ما طابقه الاخر فيتركب في الخارج وقد فرض بسيطا فيه هف فعلم ان الاجناس والفصول في البسائط امور اعتبارية فالسواد مثلا وجوده في النفس كما هو في الاعيان فلا ذاتي له بوجه من الوجوه ووجه اندفاعه ما لوح اليه من ان المعاني التي كل منها مبهمة كاملة متحصلة اذا اخذت من نفس مهية لوجب كون الماخوذ منها تلك المعاني من الحقايق المركبة وكل متحصل يتحد مع متحصل اخر يكون متحدا مع متحصل ثالث يتحد الاول مع الثالث ايضا واما اذا كانت المعاني الماخوذة عنها بعضها ناقصا في ذاته او باعتبار اخذه مبهما وبعضها بخلاف ذلك ويكون افتران بعضها الى بعض كافتران قوة الى ضعف وكمال الى نقص الى غير ذلك من العبارات فلا يستدعي كون المنتزع منها حقيقة مركبة وكذا المهية المبهمة اذا اتحدت مع كل واحد من الاشياء وتحصلت بها لا يوجب اتحاد تلك الاشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتحد مع الانسان والفرس مع تباينهما وتوضيح الكلام ان الحيثيات والمعاني المنتزعة عن الحقايق منها ما ينتزع من حقيقة بحسب حالها في الواقع ومنها ما ينتزع منها باعتبار ملاحظة العقل بان يتصور العقل المعنى الذي هو مخلوط في نفس الامر بالامور المحصلة ومتحد معها غير مخلوط ولا متحد بل امرا مبهما ويضم اليه المعاني المخصوصة وهذا الانضمام ليس كانضمام شيء محصل بشيء محصل حتى يكونا شيئين متميزين في نفس الامر وقد حصل بانضمامها شيء ثالث لا كاتحاد المادة بالصورة بل كانضمام شيء الى شيء لا تميز بينهما الا بحسب التعين والابهام فالاول يقتضي التركيب في الواقع والثاني يقتضيه في اعتبار العقل وان كان ذلك الاعتبار اعتبارا صادقا بحسب مرتبة من الواقع فان قلت اذا اخذ كل واحد من معنيي الجنس والفصل من نفس مهية بسيطة ثم اعتبر باعتبار يكونان بها مادة وصورة فكان كل منهما متحصلا فيكون الانضمام بينهما انضمام متحصل بمتحصل فيلزم من ذلك ان يكون الماخوذ منه مركبا خارجيا بناء على ان الامور المتباينة لا يطابق ذاتا احدية قلت اخذ الجنس والفصل عن البسيط على وجه يكون كل منهما امرا متحصلا حتى يكون الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية وبالجملة صيرورة البسيط بحيث يكون مركبا من مادة وصورة انما هو بمجرد وضع العقل لا غير اذ لا تركيب هناك بهذا الوجه اصلا بل ذلك امر يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع فان قلت الحد عين المحدود فكيف يتصور ان يكون المحدود نوعا بسيطا لا تركيب فيه اصلا الا بمجرد فرض العقل والحد مركبا من معان متعددة كل منها غير الاخر قلت مقام الحد مقام تفصيل المعاني الماخوذة من نفس ذات وملاحظتها فردا فردا ومقام المحدود اجمال تلك المعاني فالتركيب في الحد لا يوجب التركيب في المحدود وان كان الحد والمحدود شيئا واحدا بالذات لما علمت من كيفية اخذ المعاني من ذات بسيطة **فصل** في كيفية تقوم الجنس بالفصل هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود والمتحدان في ظرف لا يمكن تقوم احدهما بالاخر وجودا بل بحسب تحليل العقل المهية النوعية الى جزئين عقليين وحكمه بعلية احدهما للاخر ضرورة احتياج اجزاء مهية واحدة بعضها الى بعض والمحتاج اليه والعلة لا يكون الا الجزء الفصلي لاستحالة ان يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء الواحد مختلفا متقابلا هذا ممتنع فبقي ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقسما للطبيعة الجنسية المطلقة وعلة للقدر الذي هو حصة النوع وجزء المجموع الحاصل منه ومما يتميز به عن غيره **وهم وتنبيه** ربما يتوهم احد ان الناطق مثلا ان كان للحيوان المطلق لم يكن مقسما وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد وان يفرض مخصصه اولا حتى يكون الناطق علة له لكن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل في الوجود واستغنى عن العلة بوجوده والحل في ذلك ان الفصل لكونه علة لطبيعة الجنس متقدم عليها فسببية السبب ليس لان المعا اقتضاه لكونه ما وجد بعد في مرتبة السبب بل الايجاب السبب وجوده فكذلك ههنا ليس ان الحيوان بحيوانيته اقتضى ان يكون له فصل وانما من قبله الحاجة المخصصة من دون اقتضاء امر معين لكن الناطقية اقتضت بحسب ذاتها ان يلزمها الحيوانية المطلقة فالحاجة المطلقة انما جائت من قبل الحيوان وتعين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل وتعدد العلل المع واحد جنسي غير مستنكر لضعف الوحدة من الطبيعة الجنسية والعجب من صاحب المباحث المشرقية مع تفطنه بهذا الاصل حيث ذهل عنه حين اقام حجة على اثبات الهيولى وقد اهمل في اعماله واعجب من ذلك انه قال بعد ذكر تلك الحجة وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماته وخلاصة حجته المذكورة في اثبات الهيولى الجسمية الفلك ان جسمية الفلك يلزمها مقدار معين وشكل معين لعدم قبولها الكون والفساد وسبب اللزوم اما نفس الجسمية او حال فيها او مباين لها لكن الاول باطل والا لزم اشتراك الاجسام معها في المقدار والشكل المعين وكذا الثاني لان الكلام في لزوم ذلك بعينه والثالث ايضا لتساوي نسبة المباين الى جميع الاجسام فبقي ان يكون لزوم التشكل والتقدر لجسمية الفلك بواسطة محل تلك الجسمية وهو المط انتهى ولا يخفى ان

الصورة المنوعة للفلك الذى هى مبدء فصله المقوم لجنسه الذى هو الجسم المطلق متقدم فى مرتبة الوجود على الجسمية فيكون علة للزوم المقدار
والشكل المخصصين بالفلك ولا يلزم شئ من المفاسد التى ذكرها هناك فتفطن **فصل** فى تحقيق اقتران الصورة بالمادة اعلم ان الصورة
قد يق على الهيئة النوعية وعلى كل ماهية لشئ كيف كان وعلى الحقيقة التى يقوم المحل بها وعلى الحقيقة التى يقوم المحل باعتبار حصول
النوع الطبيعى منه وعلى كمال للشئ مفارقا عنه ولو نظرت حق النظر فى موارد استعمالاتها جميعا لوجدتها متفقة بالذات فى معنى
واحد هو ما به يكون الشئ هو هو بالفعل ولاجل ذلك استتم قولهم صورة الشئ هى ماهيته التى هو بها ما هو مع تعقيبه بقولهم ومادته
هى حامل صورته وليس متناقضا وتوضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمة هى ان المادة فى كل شئ امر مبهم لا تحصل له اصلا الا باعتبار
كونه قوة شئ ما والصورة امر محصل بالفعل به يصير الشئ شيئا مثلا مادة السرير هى قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية
وصورة محصلة فانها من تلك الحيثية حقيقة من الحقايق وليست مادة لشئ اصلا بل مادتها انما هى من حيث كونها تصلح لان تكون
سريرا او بابا او كرسيا او غير ذلك وتعصيتها وامتناعها عن قبول اشياء اخر ليس لجهة قوتها واستعدادها بل لاجل فعليتها
واتصافها بصورة مخصوصة يمنعها عن التلبس بتلك الاشياء لاجل التنافى الواقع بين طبيعتها وطبايع تلك الاشياء فالحقيقة الخشبية
مثلا لها جهة نقص وجهة تمام فمن جهة نقصها يستدعى كمالا اخر ومن جهة كونها كمالا يمتنع عن قبول كمال اخر ومن هاتين الجهتين ينتظم
كون السرير ذا مادة وصورة وكذا نقول حقيقة الخشب صورتها الخشبية ومادتها هى العناصر لا من حيث كونها ارضا وماء او غيرهما
بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج لان يصير جمادا او نباتا او حيوانا الى غير ذلك من الاشياء المخصوصة دون غيرها لاجل العلة التى
ذكرناها وهكذا الى ان ينتهى الى مادة لا مادة لها اصلا اذ لا تحصل لها ولا فعلية الا كونها جوهرا مستعدا لان يصير كل شئ بلا
تخصص فى ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها الا قابلا محضا وقوة صرفة والا يلزم الدور او التسلسل فهى مادة المواد وهيولى
الهيوليات وكونها جوهرا لا يوجب تحصلها الا تحصل الابهام وكونها مستعدة لا يقتضى فعليتها الا فعلية القوة وانما الفرق
بينها وبين العدم ان العدم بما هو عدم لا تحصل له اصلا حتى تحصل الابهام ولا فعلية حتى فعلية القوة لشئ بخلاف الهيولى الاولى اذ
لها من جملة الاشياء هذا النحو من التحصل والفعلية لا غير دون غيرها الا من جهتها فهى اخس الاشياء حقيقة واضعفها وجودا لوقوعها
على حاشية الوجود ونزولها فى صف نعال الافاضة والجود فبعد تمهيد هذه المقدمة يتفطن اللبيب منها بان كل حقيقة تركيبية
فانها انما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما هو منها بمنزلة المادة فان المادة من حيث انها مادة مستهلكة فى
الصورة استهلاك الجنس فى الفصل اذ نسبتها اليها نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة وتقوم الحقيقة ليس الا بالصورة وانما
الحاجة اليها لاجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكة عنها من الكم والكيف والاين وغيرها حتى لو امكن وجود تلك الصورة
مجردة عن المادة لكانت هى تلك الحقيقة بعينها لما علمت ان المادة لا حقيقة لها اصلا الا قوة حقيقة وقوة الحقيقة من حيث انها قوة
الحقيقة ليست حقيقة فالعالم عالم بالصورة العالمية لا بمادتها والسرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخشبيته والانسان انسان
بنفسه المدبرة لا ببدنه والموجود موجود بوجوده لا بماهيته فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالما والهيئة السريرية لو تحققت
بلا خشب لكانت سريرا وكذا نفس الانسان حين انقطاعها عن علاقة البدن انسان والوجود المجرد عن الماهية موجود كالواجب تعالى
واشير الى ذلك بما قالوا الانسان اذا احاط بكيفية وجود الاشياء على ما هى عليه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وقيل
فى الاشعار الحكمية ده بود آن نه دل كه اندروى كاو وخر باشد وضياع وعقار ومن هذا السبيل يحقق وجه لما صار اليه
قدماء المنطقيين من تجويز التحديد بالفصل الاخير وحده مع ان الحد عندهم ليس لمجرد التميز بل لاكتناه حقيقة الشئ وماهيته
حكمة عرشية قد انكشف لك مما ذكرناه فى هذا الفصل ومن اشارات سابقة فى بعض الفصول الماضية ان ما يتقوم و
يوجد به الشئ من ذوات الماهيات سواء كانت بسيطة او مركبة ليس الا مبدء الفصل الاخير لها وساير الفصول والصور التى هى
متحدة معها بمنزلة القوى والشرايط والآلات والاسباب المعدة لوجود الماهية التى هى عين الفصل الاخير بدون دخولها فى تقوم
ذاته وقوام حقيقته وان كان كل منها مقوما لحقيقة اخرى غير هذه الحقيقة مثلا القوى والصور الموجودة فى بدن الانسان بعضها
مما يقوم المادة الاولى لاجل كونها جسما فقط كالصورة الامتدادية وبعضها يقومها لاجل كونها جسما نباتيا كقوى التغذية
والتنمية والتوليد وبعضها لاجل كونها حيوانا كمبدء الحس والحركة الارادية وبعضها لاجل كونها انسانا كمبدء النطق وكل من

الصور السابقة معدة لوجود الصورة اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة ينبعث عنها ويقوم بها في الوجود فما كانت من الاسباب والشرائط والمعدات اولا صارت امثالها من القوى والتوابع والفروعات اخرا ويكون الصورة الاخيرة مبدأ للجميع ورئيسها وهي الخوادم والشعب وسينكشف من تلك الاصول ومما سيأتي ان حقيقة الفصول وذواتها ليست الا الوجودات الخاصة للماهيات التي هي اشخاص حقيقية فالموجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس والمشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة او خاصة ومن عوارضه ايضا كذلك ويحكم عليها بهذه الاحكام بحسب الخارج فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه لا من ذاته بل لاجل جهة اخرى يسمى بالعرضيات فالذاتي موجود بالذات اي متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا والعرضي موجود بالعرض اي متحد معه اتحادا عرضيا وليس هذا نفيا للكلي الطبيعي كما يظن بل الوجود منسوب اليه بالذات اذا كان ذاتيا بمعنى ان ما هو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج لا ان ذلك شيء وهو شيء اخر متميز عنه في الواقع

فصل في كيفية اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة

وربما يتشكك في ان الجسم بحسب التفصيل يشتمل على مادة وصورة كما سيجيء وكلاهما جوهر عند اصحاب المعلم الاول واتباعه والمفهوم من ماهيته النوعية جوهر ممتد في الجهات فليس اخذ مفهوم الجوهر عن المادة اولى من اخذه من الصورة لان نسبته اليهما على السواء لان كلا منهما نوع من الجواهر فنقول في تحقيق ذلك ان لكل واحدة من الهيولى والصورة ماهية بسيطة نوعية تتركب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحصله ماهية نوعية ويقومه وجودا وذلك هو مفهوم الجوهر والفصلان هما الاستعداد لاحدهما والامتداد للاخرى فكما ان الهيولى هي الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة لاجل كونها ممتدة لكن كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها شيئا من الاشياء المتحصلة بل انما لها استعداد الاشياء المتحصلة وقوتها فاذا نظرنا اليها لم يبق منها عندك من التحصيل الا كونها جوهرا الذي لا يوجب الا نحوا ضعيفا من التحصل غاية الضعف بخلاف الصورة فان الجوهر متحد مع مفهوم الممتد ومتقوم به كما علمت من فناء الجنس في الفصل فالهيولى في الجسم ليس الا جوهرا محضا له في الوجود قابلية التلبس باية صورة وصفة كانت كما ان الجنس ليس له الا مفهوم الجوهر الممكن له في ذاته الاتحاد بقيوده المنوعة والمحصلة والامكان الاستعدادي في المادة بازاء الامكان الذاتي في الجنس وكذا الصورة فيه هي الجسمية والاتصال كما ان الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد وهو امر بسيط لا يدخل فيه شيء لا عاما ولا خاصا على ما عليه المحققون حيث ذكروا ان ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي يبرز فيه لا غير ويؤكد ذلك قول الشيخ في الشفاء وهو ان الفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا جوهرا او كيفا مثاله ان الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئا له نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهرا وجسما انتهى فقد ظهر وجه كون الجنس في ماهية الجسم ماخوذا من الهيولى والفصل من الصورة وهكذا الحكم في نظايره من الحقايق التركيبية باجراء ما ذكرناه فيه ولنا في هذا المقام زيادة تحقيق وتوضيح للكلام فاستمع لما يتلى عليك من الاسرار ملتزما صونه عن الاغيار الاشرار وهو ان الحكماء قد اطبقوا على ان الجنس بالقياس الى فصله عرض لازم كما ان الفصل بالقياس اليه خاصة ثم ذكروا ان الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة والفصل مع الصورة فيلزم من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر اندراج الانواع تحت جنسها بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيتها ويلزم من هذا كون الصور الجسمية وغيرها جوهرا بالمعنى المذكور فيه وان صدق عليها معناه صدقا عرضيا ولا يلزم من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات اندراجها تحت احدى المقولات التسع العرضية حتى يلزم تقوم نوع جوهري من العرض فان الماهيات البسيطة خارجا وعقلا ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من الاجناس ولا يقدح ذلك في حصر المقولات في العشر على ما اوضحه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فان المراد من انحصار الاشياء فيها ان كل ما له من الاشياء حد نوعي فهو منحصر في هذه المقولات بالذات ولا يجب ان يكون لكل شيء حد والا يلزم الدور او التسلسل بل من الاشياء ما يتصور بنفسها لا بحدها كالوجود وكثير من الوجدانيات فان قلت ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادته ونفسه التي هي صورته وقد برهن على جوهرية النفس وتجردها وبقائها بعد بوار البدن ببراهين قطعية كما ستقف عليها انشاء الله وما ذكرت في امر الصور من عدم جوهريتها فهو بعينه جار في النفس الناطقة لانها صورة ايضا ومبدأ للفصل في حد الانسان قلت ان للنفس الانسانية اعتبارين اعتبار كونها صورة ونفسا واعتبار كونها ذاتا في نفسها ومناط الاعتبار الاول كون الشيء موجودا لغيره ومناط الاعتبار الثاني كونه موجودا في نفسه اعم من ان يكون موجودا لنفسه او لغيره ولما كانت الصورة الحالة وجودها في نفسها بعينه وجودها للمادة فالاعتباران

الجنس ماخوذ في المركبات الخارجية من المادة والفصل من الصورة

فيهما متحد بخلاف الصورة المجردة فان وجودها في نفسها لما كان هو وجودها لنفسها بناء على تجردها في ذاتها عن المادة فيختلف هناك الاعتباران ويتغاير بحسبهما الوجودان ولهذا زوال الصورة الحالة عن المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجردة فان وجودها للمادة وان استلزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها في نفسها وذلك لتغاير الوجودين اذا تقرر هذا فنقول كون الشيء واقعا تحت مقولة بحسب اعتبار وجوده في نفسه لا يوجب كونه واقعا باعتبار آخر تحت تلك المقولة بل ولا تحت مقولة من المقولات فالنفس الانسانية وان كانت بحسب ذاتها جوهرا وبحسب نفسيتها مضافا لكن بحسب كونها جزءا للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار آخر لا يجب ان يكون جوهرا كما في ساير الصور المادية على ما علمت فكون النفس جوهرا مجردا وان كان حقا لكن كونها مقومة لوجود الجسم صادقا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره مادة الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس ليس باعتبار كونها ذاتا جوهرية منفردة فان كونها حقيقة احدية شيء وكونها حالا من احوال البدن شيء آخر نظير ذلك ما يقال في دفع ما يرد على قاعدة الحكماء ان كل حادث يسبقه استعداد مادة من الانتقاض بالنفوس المجردة الحادثة كما هو راى المعلم الاول وهو ان البدن الانساني لما استدعى باستعداده الخاص صورة مدبرة له متصرفة فيه اى امرا موصوفا بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواهب الفياض وجود شيء يكون مصدرا للتدابير الانسية والافاعيل البشرية وهذا لا يمكن الا ان يكون ذاتا مجردة في ذاتها فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث ان البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه البدن فالبدن استدعى بمزاجه الخاص امرا ماديا لكن جود المبدء الفياض اقتضى ذاتا قدسية وكما ان الشيء الواحد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين كما مر فكذلك قد يكون امر واحد مجردا وماديا باعتبارين فالنفس الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به واما من حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودها جود المبدء الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات الا بالعرض فهذا ما ذكرته في دفع ذلك الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه نظر الاعتبار اذ مع وضوحه لا يخلو عن غموض ويمكن تاويل ما نقل عن افلاطون الالهي في باب النفس قدم البدن بوجه لطيف طريقة اخرى ثم انك لو تاملت في اصولنا السابقة وتذكرت ما بينه الشيخ المتاله السهروردي في كتابه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الاشراق وانية صرفة وذلك في التلويحات والمال واحد اذ الظهور عين الفعلية والوجود وقد بين بالاصول الاشراقية كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل وليس الاختلاف بين افرادها بامر ذاتي بل انما هو بمجرد الكمال والنقص في اصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت ان الذوات المجردة النورية عنده لا تقع تحت مقولة الجوهر وان كانت وجوداتها لا في موضوع فعليك يا حبيبي بهذه القاعدة فان لها عظيما ذهل عنه جمهور القوم وبمراجعة كتبه وقواعده في دفع شكوك تستعرض لك فيها

نكتة مشرقية لعلك قد تفطنت مما تلونا عليك سابقا ولاحقا بان العالم كله وجود والوجود كله نور والنور العارض نور على نور فانظر الى البدن الانساني كيف يكون من حيث اشتماله على الصور والقوى التي هي مبادي الافاعيل معسكر الجنود النفس النورية الالهية في عالم الاضداد ومحلا لانوارها وآثارها وتلك القوى والالات مع امر حيثيتها جميعا وجودات صرفة وانوار محضة كسرج صفا وتية في النور مترتبة بحسب الشدة والترتيب بعضها فوق بعض مشتعلة من نور واحد بل مقهورة تحت استقلاله كما يشاهد من عدم استقلال الانوار الضعيفة في مشهد النور القوي في التاثير والانارة فهكذا حكم عالم الوجود جميعا في كونها اشعة وانوار واضواء للذات الاحدية الواجبة اذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو مشاهد من الشمس المحسوس الذي هو المثل الاعلى له في السموات والارض الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء عاقلة ناطقة فعالة واشعة شمس الحس اعراض وانوار لغيرها لا لذاتها غير احياء عاقلة فاعلة وسياتيك تفصيل هذه الاحكام في مواضعها ان شاء الله تعالى

ذكر اجمالي كلما كانت الصورة اشد فعلية وشرفا ونورية كانت المادة القابلة لها اشد انفعالا ووحشة وظلمة

ذكر تفصيلي الهيولى الاولى كما سيتضح منبع الخسة ومركز دائرة الشر والوحشة تلك عجوزة شوهاء لم يصادفها نفس نورية الا بعد تحليتها بحلل الصور الجسمية والنوعية وتنورها بنور القوى والكيفيات وخروجها عن صرافة قوتها وسذاجة وحشتها وظلمتها وحيث تحقق ان مبدء تلك الصور والقوى والكيفيات بعد تعلق النفس هي النفس بتاييد المبدء الاعلى فاذا انقطع تعلق النفس عنها وانبت فيضان ما يفيض عليها من القوى والكيفيات التي كانت البستها وحللها صارت كانها راجعة الى صرافة هيولتها المعراة عن كل حلية وصفة في نفسها فاصبحت معرضا للانمحاق والتلاشي موحشة

للطبع مستكرهة عليه كما يشاهد من استيحاش الانسان عن رؤية اجساد الاموات الانسانية وانقباضه عن الانفراد بمبيتهما في الليل المظلم

فصل في تحقيق الصور والمثل الافلاطونية قد نسب الى افلاطون الالهي انه قال في كثير من اقاويله موافقا لاستاده سقراط ان للموجودات صورا مجردة في عالم الاله وربما يسميها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذي يدثر ويفسد انما هي الموجودات التي هي كائنة قال الشيخ في الهيات الشفاء ظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة واياها يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها يتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الراي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيها الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو معنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق انتهى ونحن بعون الله وتوفيقه نذكر اولا وجوه ما قيل في تاويل كلامه وما يقدح به في كل من وجوه التاويل ثم ما هو الحق عندي في تحقيق الصور المفارقة والمثل فنقول قد اول الشيخ الرئيس كلامه بوجود المهية المجردة عن اللواحق لكل شيء القابلة للمقابلات ولا شك ان افلاطون الذي احد تلامذة المعلم الاول مع جلالة شانه اجل من ان ينسب اليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود وبين اعتبار المهية لا بشرط اقتران شيء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران او الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد حتى يلزم من كون الانسانية واحدا بالمعنى كونها واحدا بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد في كثيرين او القول بان الانسان اذ لم يكن في حد ذاته شيئا من العوارض كالوحدة والكثرة لزم ان يكون القول بان الانسان من حيث هو انسان واحد او ابدي او غير ذلك مما هو مباين لحده قولا مناقضا اذ الظن بان قولنا الانسان يوجد دائما معناه ان انسانية واحدة بعينها باقية كيف والتفرقة بين هذه الامور والتمييز بين معانيها مما لا يخفى على المتوسطين من اولي ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلا عن اولئك العظماء وقال المعلم الثاني في كتاب الجمع بين رايي افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وبين ذلك بعض المتاخرين حيث قال ان في عالم الحس شيئا محسوسا مثل الانسان مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي ولا شك في ان يتحقق شيء هو الانسان منظورا الى ذاته من حيث هو هو غير ماخوذ معه ما خالطه من الوحدة والكثرة وغيرهما من الاعراض الزائدة على الانسانية وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد وعمرو والانسان المجرد عن العوارض الخارجية المتشخصة بالتشخصات العقلية فحين يحمل العقل الانسان على زيد وعمرو التفت الى معنى مجرد من العوارض الغريبة حتى انه مجرد عن التجرد والاطلاق فهذا المعنى له وجود لا محالة فاما ان يكون ذلك الوجود في الخارج او في العقل على الاول لزم ان يكون التشخص عارضا خارجيا موخرا عن المهية في الوجود فتعين الثاني وهو كونه موجودا في العقل متشخصا بتشخص عقلي بحيث يمكن ان يلتفت اليه بدون الالتفات الى تشخصه وهذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملا اتحاديا فيثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول يكون تلك الجواهر مهيات الموجودات الخارجية وهذا هو بعينه مذهب افلاطون فان قيل المشهور ان افلاطون اثبت الجواهر العقلية في الاعيان بحيث هي مهيات كليات للافراد الخارجية قلت لعل مراده بالاعيان العقول فانها اعيان العالم الحسي والعالم الحسي انما هو ظل لها عنده انتهى كلامه وهذا التاويل مستبعد جدا اذ المنقول عن افلاطون والاقدمين وتشنيعات اللاحقين من اتباع ارسطو على مذهبهم يدل على ان تلك الصور موجودة في الخارج قائمة بذواتها لا في موضوع ومحل وقد نقل عنه انه قال اني رايت عند التجرد افلاكا نورية وعن هرمس انه كان يقول ان ذاتا روحانية القت الي المعارف فقلت لها من انت قال انا طباعك التام ولو لم يكن لكلماتهم دلالة صريحة على ان لكل نوع موجودا مجردا متشخصا في عالم الابداع لما شنعوا عليهم بما نقله فارابي من انه يجب من اقوالهم ان يكون في العقول خطوط وسطوح وافلاك ثم توجد حركات تلك الافلاك والادوار وان يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم اللحون واصوات مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة واخر معوجة واشياء باردة واشياء حارة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزويات ومواد وصور وشناعات اخر وقال شيخنا وسيدنا ومن اليه سندنا في العلوم ادام الله علوه ومجده في بعض كتبه العقلية ان القضاء على ضربين مختلفين علمي وعيني وكما يصح ان يعني به ظهوره في العلم وتمثله في العالم العقلي فكذلك يصح ان يعني به وجوده في الاعيان وعلمنا انه يمتنع اللانهاية بالفعل في القدر لا في القضاء فرب القضاء والقدر وراء ما لا يتناهى ولا يضيق عن الاحاطة بجملة ما لا نهاية له بما لا يتناهى

مجملة ومفصلة وهو واسع عليم وان ما يوجد في وعاء الدهر ويتم وجوده التدريجي بالفعل في افق التغير ويبقى محققته بتمامه في وعاء الدهر بقاء دهريا لا زمانيا فانه يجب ان يكون متناهي الكمية سواء كان ذلك في الازال او في الاباد وان الماديات ليست في القضاء الا بحسب الوجود العيني في وعاء الدهر والحضور الوجودي عند ربنا لقضاء والقدر متاخرة عن حصول موادها بل مع موادها بحسب الذات في درجة واحدة فلو سمعتنا نقول ان الماديات انما هي مادية في القدر وفي افق الزمان لا في القضاء الوجودي في وعاء الدهر وفي الحصول الحضوري عند العليم الحق فافقه انا نعني بذلك سلب سبق المادة في ذلك النحو من الوجود لا مفارقة المادة والانسلاخ عنها هناك حتى يصير المادي مجردا باعتبار اخر واحق ما يسمى من الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في القضاء العيني اي تحققها في وعاء الدهر المثل العينية او القضائية والصور الوجودية او الدهرية وبحسب وقوعها في القدر اي حصولها في افق الزمان الاعيان الكونية او الكائنات القدرية فهذا سر مرموز الحكماء من اهل التحصيل واني لست اظن بامام اليونانيين غير هذا السر الا ان اتباع معلم المشائية اساؤا به الظن واسندوا الى ما سولته لهم اوهامهم وقصروا في الفحص ووقروا على وقيعتهم في المثل الافلاطونية وعدم مساويها فلم يكن اعتمادهم الا لانطفاء نور الحكمة وتقاشي وتجوز الظلمة انتهت عبارته وحاصلها ان جميع الماديات والزمانيات وان كانت في انفسها وبقياس بعضها الى بعض مفتقرة الى الامكنة والازمنة والاوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس الى احاطة علم الله تعالى اليها علما اشراقيا شهوديا وانكشافا تاما وجوديا في درجة واحدة من الشهود والوجود لا يسبق بعضها على بعض من هذه الحيثية فلا تجدد ولا زوال ولا حدوث لها في حضورها الذي للحق الاول فلا افتقار لها في هذا الشهود الى استعدادات هيولانية واوضاع جسمانية فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الامكنة والازمنة فالاقدمون من الحكماء ما راموا بالمثل الا الى هذا المعنى دون غيره لئلا يرد عليهم المحذورات الشنيعة المشهورة ولك ان تقول بعد تسليم ان الاشخاص الكائنة التي وجودها ليس الا وجودا ماديا صح كونها مجردة باعتبار اخر لكن لا ريب في انها متعددة في وجوداتها والمنقول عن افلاطونيين من ان لكل نوع جسماني فردا مجردا ابديا دال على وحدتها كما يدل على تجردها كيف والتجرد ايضا مستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد واول بعضهم المثل الافلاطونية الى الموجودات المعلقة التي هي في عالم المثال وهو ايضا غير صحيح لما سبق اما اولا فلان هؤلاء العظماء القائلين بالمثل والاشباح المعلقة قائلون ايضا بالمثل الافلاطونية واما ثانيا فلان تلك المثل نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه الاشباح المعلقة ذوات اوضاع جسمانية منها ظلمانية يتعذب بها الاشقياء وهي صور سود زرق مكروهة يتالم النفوس بمشاهدتها ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء وهي صور حسنة بهية بيض مرد كامثال اللؤلؤ المكنون وذهب الشيخ المتاله المتعصب لافلاطن ومعلميه وحكماء الفرس موافقا لهم الى انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع البسيطة الفلكية والعنصرية ومركباتها النباتية والحيوانية عقل واحد مجرد عن المادة معين في حق ذلك النوع وهو صاحب ذلك النوع وربه وقد استدل على اثباتها بوجوه الاول ما ذكره في المطارحات وهو ان القوى النباتية من الغاذية والنامية والمولدة اعراض اما على راي الاوائل فلحلولها في محل كيف كان واما على راي المتاخرين فلحلولها في محل يستغني عنها لان صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى والا لما صح وجود العناصر والممتزجات العنصرية واذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى لزم ان يكون القوى الثلثة المذكورة اعراضا واذا كانت هذه القوى اعراضا فالحامل لها اما الروح البخاري او الاعضاء فان كان هو الروح الذي هو دائم التحلل والتبدل فيتبدل القوى الحالة بتبدل محالها وان كان الاعضاء وما من عضو منها الا وللحرارة سواء كانت غريزية او غريبة عليها سلطنة فالاجسام النباتية لاشتمالها على رطوبة وحرارة شانها تحليل الرطوبة فيتبدل اجزاؤها ويتحلل دائما فاذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوة ويتبدل الباقي بورود الوارد من الغذاء فالحافظ للمزاج بالبدل والمستبقي زمانا يمتنع ان يكون هو القوة والاجزاء الباطلة لامتناع تاثير المعدوم وكذا الحافظ والمستبقي له لا يجوز ان يكون القوة والاجزاء التي تحدث بعد ذلك لان وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه والفرع لا يحفظ الاصل ولان القوة النامية تحدث بسبب ايراد الوارد من الغذاء في المورد عليه خللا لا تستلزم تحريك الوارد وتحريك المورد عليه الى جهات مختلفة ويسد بالغذاء ما يحلل منه ويلصقه بالاجزاء المختلفة المهيات والجهات فهذه الافاعيل المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيئات الحسية والتخاطيط المستحسنة لا يمكن صدورها عن طبيعة قوة لا ادراك لها ولا ثباتها في النبات والحيوان وما ظن ان للنبات

نفس مجردة مدبرة فليس يحق والا لكانت ضايعة معطلة ممنوعة عن الكمال ابدا وذلك ممتنع ثم القوة المسماة عندهم بالمصورة قوة بسيطة فكيف صدر عنها تصوير الاعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الاشخاص والانواع وغير ذلك مما هو مذكور في كتب التشريح والعاقل الفطن اذا تامل ذلك وما انضم اليه من الحكم وعجائب الصنع التي في كتاب الحيوان والنبات علم ان هذه الافاعيل العجيبة والاعمال الغريبة لا يمكن صدورها عن قوة لا شعور لها ولا ادراك بل لا بد وان تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها ويسمى تلك القوة المدبرة للاجسام النباتية عقلا وهو من الطبقة العرضية التي هي ارباب الاصنام والطلسمات فان قلت يجوز ان يكون تلك القوة الفاعلة لابداننا والمدبرة لها هي نفوسنا الناطقة قلنا نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير العجيبة ونجدها الاخير عندنا بانها متى صارت الاغذية في الاعضاء المختلفة المتباينة ولا شعور لنا حين كمال عقلنا بأوان تميزها بالاخلاط وذهابها الى الاعضاء المختلفة الاوضاع والجهات وصيرورتها متشكلة بالاشكال المختلفة والتخاطيط العجيبة فضلا عن بدو فطرتنا وزمان جهلنا ونقصنا فالفاعل لهذه الافعال غير نفوسنا وليست مركبة لتفعل بجزء وتدرك بجزء آخر الوجه الثاني انك اذا تاملت الانواع الواقعة في عالمنا هذا وجدتها غير واقعة بمجرد الاتفاقات والا لما كانت انواعها محفوظة عندنا ولامكن ان يحصل من الانسان غير الانسان ومن الفرس غير الفرس ومن النخل غير النخل ومن البر غير البر وليس كذلك بل هي مستمرة الثبات على نمط واحد من غير تبدل وتغير فالامور الثابتة على نهج واحد لا يبتني على الاتفاقات الصرفة ثم الالوان الكثيرة العجيبة في ريش الطواويس ليس كما يقول المشاؤون من ان سببها امزجة تلك الريشة مع انهم لا برهان لهم على ذلك ولا يمكنهم تعيين تلك الاسباب للالوان فكيف يحكمون بمثل هذه الاحكام المختلفة من غير مراعاة قانون مضبوط في ذلك النوع فالحق عند ذلك ما قاله القدماء انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمية جوهر مجرد نوري قائم بنفسه هو مدبر ومعتن به وحافظ له وهو كلي في ذلك النوع ولا يعنون بالكلي ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه وكيف يمكن لهم ان يريدوا به ذلك المعنى مع اعترافهم بانه قائم بنفسه وهو يعقل ذاته وغيره وله ذات متخصصة لا يشاركها فيه غيره ولا يعتقدون بان رب النوع الانساني او الفرسي وغيرهما من الانواع انما اوجد لاجل ما تحته من النوع بحيث يكون ذلك النوع قالبا ومثالا لذلك العقل المجرد فانهم اشد مبالغة في ان العالي لا يحصل لاجل السافل الذي تحته بالمرتبة ولو كان مذهبهم هذا للزم ان يكون للمثال مثال آخر وهكذا الى غير النهاية وذلك ممتنع بل الذي يعنون به ان رب النوع لتجرده نسبته الى جميع اشخاص النوع على السواء في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها وكانه بالحقيقة هو الكل والاصل وهي الفروع الوجه الثالث استدلالهم عليها من جهة قاعدة الامكان الاشرف والاخس فان الممكن الاخس اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله وبرهانه مذكور في كتبه ولما كان عجائب الترتيبات ولطائف النسب واقعة في عالم الجسم من الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها وكذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانية والغرائب الجسمانية من احوال قواها وكيفية تعلقها بالابدان ولا شك ان عجائب الترتيب ولطائف النسب والنظام الواقع في العالم العقلي النوري اشرف وافضل من الواقع في هذين العالمين الاخيرين في الوجود فيجب مثلها في ذلك العالم كيف وغرائب الترتيب وعجائب النسب في العالم الجسماني اظلال ورسوم لما في العالم العقلي وهي الحقائق والاصول والانواع الجسمانية فروع لها حاصلة منها ثم القائلون بالمثل الافلاطونية لا يقولون للحيوانية مثال ولكون الشيء ذا رجلين مثال آخر ولكونه ذا جناحين مثال آخر وكذا لا يقولون لرائحة المسك مثال وللمسك مثال آخر ولحلاوة السكر مثال وللسكر مثال آخر بل يقولون ان كل ما يستقل من الانواع الجسمانية له امر يناسبه في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من ارباب الاصنام في عالم النور المحض له هيئات نورانية روحانية من الاشعة العقلية وهيئات اللذة والمحبة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني والهيئات فاذا وقع ظله في العالم الجسماني يكون صنمه المسك مع رائحة الطيبة والسكر مع الطعم الحلو والصورة الانسانية او الفرسية وغيرهما من الصور النوعية على اختلاف اعضائها وتباين تخاطيطها واوضاعها على التناسب الموجود في الانوار المجردة هذه اقوال هذا الشيخ المتأله في هذا الباب ولا شك انها في غاية الجودة واللطافة لكن فيها اشياء منها عدم بلوغها حد الاجداء حيث لم يعلم من تلك الاقوال ان هذه الانوار العقلية اهي من حقيقة اصنامها الحسية حتى ان فردا واحدا من جملة افراد كل نوع حتما يكون مجردا والباقي ماديا ام ليس بل يكون كل من تلك الانوار المجردة مثالا لنوع مادي لا مثلا لافراده والمروي عن افلاطون وتشنيعات المشائين عليه يدل دلالة صريحة على ان تلك الارباب العقلية من نوع اصنامها المادية ويؤيد ذلك تسمية حكماء الفرس لكل نوع باسم ذلك النوع حتى ان النبتة التي يسمونها هوم التي تدخل في اوضاع نواميسهم يقدسون لصاحب نوعها ويسمونها هوم ايزد وكذا لجميع الانواع فانهم يقولون لصاحب

صنم الماء من الملكوت خرداد وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه اردي بهشت وصاحب الاشراق حمل كلام المتقدمين في تلك الارباب

وتسميتهم كل رب باسم صنمه على مجرد المناسبة والعلية لا على المماثلة النوعية كما يدل عليه قوله في المطارحات واذا سمعت انباذقلس و

اغاثاذيمون وغيرهما يشيرون الى اصحاب الانواع فافهم غرضهم ولا تظنن انهم يقولون ان صاحب النوع جسم او جسماني او له راس و رجلان

واذا وجدت هرمس يقول ان ذاتا روحانية القت الي المعارف فقلت لها من انت فقالت انا طباعك التام فلا تحمله على انه مثلنا انتهى

ومنها ان الرجلين والجناحين وغير ذلك من الاعضاء اذا كانت من اجزاء ذات الحيوان كيف يكون ذات بسيطة نورية مثالا له سواء

اخذت وحدها او مع هيئاتها النورية والمماثلة بين المثال والممثل له وان لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم ان يقع الجوهري من كل منهما

بازاء الجوهري من الاخر والعرضي بازاء العرضي ومنها ان تلك الارباب عنده من حقيقة النور والظهور واصنامها اما برازخ او هيئات

ظلمانية واي مناسبة بين الانوار وهيئاتها النورية وبين البرازخ وهيئاتها الظلمانية كيف وجميع الانوار المجردة العقلية والنفسية

والمحسوسة الكوكبية والعنصرية عندهم حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف بينها الا بالشدة والضعف او بالامور الخارجية والانوار

العقلية العرضية التي هي اصحاب الاصنام اثارها مهيات متخالفة الذوات كما هو رايه في ان اثر الجاعل المهية دون الوجود لانه من

الاعتبارات الذهنية ولا شك ان اختلاف الاثار اما لاختلاف في القابل او لاختلاف في الفاعل واذا كان اثار العقول مختلفة ولم يبق

الاختلاف بين الاثار بمجرد اختلاف القابل اذ القوابل واستعداداتها من جملة معلولاتها المختلفة مع انه لا قابل للقوابل ولا لاختلاف

واذا كان الاثر لا قابل فهو لاختلاف الفاعل لا محالة

تلك الفعالة اذ لا اختلاف بينها الا بالكمال والنقص فيجب ان يكون اختلاف اثارها ايضا على هذا المنوال وهذا ايضا مما يوقع الطعن عليهم

في ان اثار العقول والمبادي الرفيعة التي هي امنيات وجودية نورية يجب ان يكون وجودات المهيات دون معانيها الكلية وان اختلاف المهيات

المنتزعة عن انحاء الوجودات انما هو لاجل اختلاف مراتب الوجودات شدة وضعفا وتقدما وتاخرا وتركيبا ووحدانا فللوجودات باعتبار

مراتبها ونسبها الواقعة بينها لوازم متخالفة اما تنظر الى العدد ومراتبه المتخالفة الخواص والاثار مع انها حصلت من الاحاد والواحد

متشابه فيها فان للمراتب والنسب خواص عجيبة واثارا غريبة يعلمه اصحاب العلوم العددية والصنايع النجومية **تنبيه** فالحري

ان يحمل كلام الاوايل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا كاملا تاما في عالم الابداع هو الاصل والمبدء وساير افراد النوع فروع ومعاليل

واثار له وذلك لتمامه وكماله لا يفتقر الى مادة ولا الى محل متعلق به بخلاف هذه فانها لضعفها ونقصها مفتقرة الى مادة في ذاتها

او في فعلها وقد علمت جواز اختلاف افراد نوع واحد كمالا ونقصا وقول بعضهم ان الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها

بغيره ولو استغنى بعضها عن المحل لاستغنى الجميع ليس بصحيح مطلقا بل في المتواطئة فان استغناء بعض الوجودات عن المحل انما هو لكماله

وكماله بجوهريته وقوته وغاية نقصه بعرضيته وضعفه واضافته الى محل فلا يلزم من حلول شيء حلول ما يشاركه في الحقيقة المشتركة

بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص والشدة والضعف وعلمت ايضا ان كلا من الانواع الجسمانية يتنوع ويتحقق ويتقوم بمحض الصورة

النوعية التي هي متحدة مع الفصل الاخير والمادة في الجميع امر مبهم وجودها قوة شيء اخر كما ان الجنس الماخوذ منها مهية ناقصة متحدة مع

الفصل وباقي الصور والقوى والكيفيات ومبادي الفصول في المركب بمنزلة الشرايط والالات والفروع لذات واحدة هي بعينها صنم

لصاحب نوعه كما انها اصنام لاصحاب انواعها نسبتها اليه نسبة الفروع الى اصل واحد وكذا الهيئات والنسب والاشكال التي فيها

اظلال لهيئات عقلية ونسب معنوية في اربابها النورية ونسبة صاحب النوع الانساني بروح القدس وهو عقله الفياض عليه الى

اصحاب ساير الانواع الحيوانية والنباتية كنسبة الاصنام الى الاصنام فهذه الصور النوعية المادية كالانسانية والفرسية والثورية

وغيرها من الانواع وان كانت مفتقرة في عالمنا هذا الى ان يقوم بمادة حسية فهي غير مفتقرة في العالم العلوي الى قيامها بذلك

بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عما يحل فيه كما ان الصور الذهنية وهي الماخوذة من الامور الخارجية

اعراض قائمة في الذهن لا يقوم بذاتها وان كانت ماخوذة من الجواهر القائمة بذواتها وكذلك يكون حكم صور الانواع الجسمانية الحاصلة في

المادة من تلك المثل المجردة العقلية الافلاطونية فان للصور المجردة العقلية كمالية في حد ذاتها وتمامية في مهياتها بها يستغني

عن القيام في المحل واما الصور الجسمانية التي هي اصنامها فان لها نقصا يحوج الى القيام بالمحل لكونها كمالا لغيرها فلا يمكن ان

يقوم بذاتها كالجواهر الصورية الموجودة في الذهن الماخوذة من الامور العينية المادة فانها وان كانت مجردة عن المادة في العقل فهي

غير مجردة عن المادة في الخارج فكذلك يكون حكم الصور العقلية التي هي ارباب الانواع فانها وان كانت مجردة في عالم العقل فاصنامها

واظلالها الجسمانية اعني الصور النوعية غير مجردة عن المادة ولا يتوهمن من اطلاقهم المثل على الصور العقلية القائمة بذواتها في عالم
الاله ان هؤلاء العظماء من الفلاسفة يرون ان اصحاب الانواع انما وجدت من المبدع الحق لتكون مثلا وقوالب لما تحتها الا ان ما يجد
له المثال والقالب يجب ان يكون اشرف واعلى لانه الغاية ولا يصح في العقول هذا فانهم اشد مبالغة من المشائين في ان العالي لا يكون
لاجل السافل بل عندهم ان صور الانواع الجسمانية اصنام واظلال لتلك الارباب النورية العقلية ولا نسبة بينهما في الشرف والكمال
ثم كيف يحتاج الواجب تعالى في ايجاد الاشياء الى مثل ليكون دستورات لصنعه وبرنامجات لخلقه ولو احتاج لاحتاج في ايجاد المثل الى مثل
اخرى الى غير النهاية فان قلت قد خالف المعلم الاول حيث يرد على هذا المذهب قلت الحق احق بالاتباع مع ان رده اما على ما يفهمه
الجمهور من ظاهر كلام افلاطن والاقدمين فان من عادتهم بناء الكلام على الرموز والتجوزات وخصوصا في هذا المبحث الذي يتحير فيه
الفصحاء ويكل منه الافهام فضلا او شرفا واما التوبيخ للرياسة اللازمة عن معاشرة الخلق وخلطة الملوك والسلاطين والا فكتابه
المعروف باثولوجيا يشهد بان مذهبه وافق مذهب استاده في باب وجود المثل العقلية للانواع والصور المجردة النورية القائمة
بذواتها في عالم الابداع حيث قال في الميمر الرابع منه ان من وراء هذا العالم سماء وارض وبحر وحيوان ونبات وناس سماويون وكل
من في هذا العالم سماوي وليس هناك شيء ارضي البتة وقال فيه ايضا ان الانسان الحسي انما هو صنم للانسان العقلي والانسان العقلي
روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها في موضع واحد وقال
في الميمر الثامن منه ان الشيء الذي يفعل بها النار ههنا انما هي حيوة نارية وهي النار الحقة فالنار اذن التي فوق هذه النار في العالم
الاعلى هي احرى ان تكون نارا فان كانت نارا حقا فلا محالة انها حيوة وحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هي
صنم لتلك النار فقد بان وصح ان النار التي في العالم الاعلى هي حية وان تلك الحيوة هي المفيضة القيمة بالحيوة على هذه النار وعلى هذه
الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هناك حيان كما هما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك هي التي
تفيض على هذين اللذين ههنا الحيوة وقال فيه ايضا ان هذا العالم الحسي كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم فان كان هذا العالم
حيا فبالحري ان يكون ذلك العالم الاول حيا وان كان هذا العالم تاما كاملا فبالحري ان يكون ذلك العالم اتم تماما واكمل كمالا لانه
هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوة والكمال والدوام فان كان العالم الاعلى تاما في غاية التمام فلا محالة ان هناك الاشياء كلها
التي ههنا الا انها فيه بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا فثم سماء ذات حيوة فيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير انها
انور واكمل وليس بينها افتراق كما يرى ههنا وذلك انها ليست جسمانية وهناك ارض ليست ذات سباخ لكنها كلها عامرة وفيها
الحيوان كلها والطبيعة الارضية التي ههنا وفيها نبات مغروس في الحيوة وفيها بحار وانهار جارية جريا حيوانيا وفيها الحيوان المائية
كلها وهناك هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهواء والاشياء التي هناك كلها حية وكيف لا تكون حية وهي في عالم
الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتة وطبايع الحيوان التي هناك مثل طبايع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى واشرف من هذه
الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية فمن انكر قولنا وقال من اين يكون في العالم الاعلى حيوان وسماء وساير الاشياء التي ذكرنا قلنا
ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة
البتة لان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلي وتفور وجري حيوة تلك الاشياء انما تنبع من عين واحدة
لا كانها حرارة واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم ونقول انك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم
الحلاوة والشراب وساير الاشياء ذوات الطعوم وقواها وساير الاشياء الطيبة الروايح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع
الاشياء الواقعة تحت السمع اي اللحون كلها واصناف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحس وهذه كلها موجودة في كيفية
واحدة مبسوطة على ما وصفناه لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي وصفناه ولا يضيق عن شيء منها من
غير ان يختلط بعضها ببعض ويفسد بعضها ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كل واحد منها قائم على حدة وقال في الميمر العاشر منه كنا
ان كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى وهي هناك
بلا هيولى وكل صورة طبيعية فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة فهناك سماء وارض وحيوان وهواء وماء ونار فان كان هناك
هذه الصورة فلا محالة ان هناك نباتا ايضا فان قال قائل ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هي هناك وان كان ثم نار وارض

[illegible]

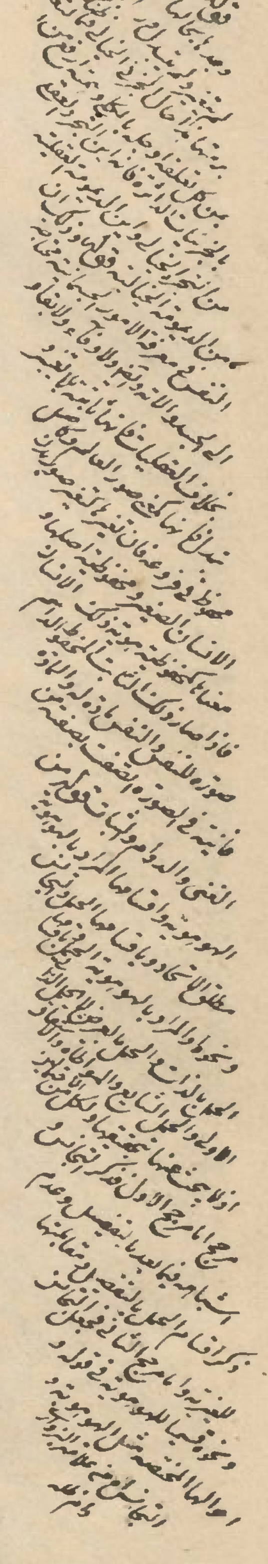
بكيفيتهما

فكيف هما هناك فانه لا يخ من ان يكون هناك اما حيين واما ميتين مثل ما ههنا فما الحاجة اليهما هناك فان كانا حيين فكيف يحييا
قلنا اما النبات فنقدر ان نقول انه هناك حي ايض وذلك ان في النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة وان كانت كلمة النبات الهيولاني
حية فهو اذن لامحة نفس ما ايض واحرى ان يكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الاعلى وهو النبات الاول الا انها فيه بنوع اعلى
واشرف لان هذه الكلمة في هذا النبات انما هي من تلك الكلمة الا ان تلك الكلمة واحدة كلية وجميع الكلمات النباتية التي ههنا
متعلقات فاما كلمات النبات التي ههنا فكثيرة الا انها جزئية فجميع نبات هذا العالم جزئي وهو من ذلك النبات الكلي وكلما طلب
الطالب من النبات وجده في ذلك النبات الكلي فان كان هذا هكذا قلنا انه ان كان هذا النبات حيا فبالحرى ان يكون ذلك النبات
حيا ايض لان ذلك النبات هو النبات الاول الحق فاما هذا النبات فانه نبات ثان وثالث لانه صنم لذلك النبات وانما يحيى هذا
النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حيوته واما الارض التي هناك ان كانت حية او ميتة فانا سنعلم ذلك ان نحن علمنا ما
هذه الارض لانه صنم لتلك فنقول ان لهذه الارض حيوة ما وكلمة فاعلة فان كانت هذه الارض الحسية التي هي صنم حية فالحرى
ان يكون تلك الارض العقلية حية وان يكون هي الارض الاولى وان يكون هذه الارض ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة بها والاشياء
التي في العالم الاعلى كلها ضياء لانها في الضوء الاعلى ولذلك كان كل واحد منها يرى الاشياء كلها في ذات صاحبه فصار لذلك
كلها في كلها والكل في الواحد منها هو الكل والنور الذي يسنح عليها لانهاية له فلذلك صار كل واحد منها عظيما انتهت عبارته
النورية وكلماته الشريفة بنقل عبد المسيح بن عبد الله الحمصي واصلاح يعقوب بن اسحق الكندي وفيها تصريحات واضحة بوجود المثل
الافلاطونية وان للاشياء الكونية صورة نورية عقلية في عالم العقل واياها يتلقى الانسان حين ادراكه للمعقولات الكلية وان
كان ادراكه لها لاجل تعلقه بالبدن والكدورات والظلمات ادراكا ناقصا كادراك البصر شيئا بعيدا في هواء مغبر مغيم ولذلك
السبب يرى الانسان الامور العقلية التي هي انيات محضة متشخصة بذواتها وانوار صرفة واضحة بانفسها مبهمة كلية محتملة الصدق
عنده على كثيرين كرؤية شبح يراه من بعيد فيجوز كونه انسانا او فرسا او شجرا الا ان ههنا من جهة تعين الوضع لذلك الشبح لم يجوز
الا كونه واحدا من المختلفات ايها كان وهناك يحتمل عنده كون المدرك العقلي كثيرة بالعدد صادقا عليها لعدم الوضع وبالجملة منشأ
الكلية والعموم ضعف الوجود وههنا كون الشئ شبحي الوجود سواء كان بحسب ذاته وهويته او بحسب قلة تحصله عند المدرك بعد
ان لا يكون ماديا محسوسا وذلك لكلال القوة المدركة وقصورها عن ادراك الامور الوجودية النورية والمعقولات المشعشعات
بلا حجاب وامتراء غشاوة وعماء لاجل التعلق بعالم الهيولى والظلمات **اجمال فيه اكمال** قد ورد في كلام
القدماء وشيعتهم الحكم بوجود عالم عقلي مثالي بحذو حذو العالم الحسي في جميع انواعه الجوهرية والعرضية فمنهم من حمله على
العالم المثالي الشبحي المقداري ومنهم من قال انه اشارة الى الصور التي في علم الله القائمة بذاته تعالى كما اشتهر عن المشائين وان قيام
الصور بنفسها على ما نقل عن القدماء عبارة عن قيامها بذات باريها عز اسمه الذي هو اقرب اليها واقوم في تحصلها عن نفسها
لان نسبتها الى ذاتها بالامكان ونسبتها الى قيومها بالوجوب ومنهم من قال انه اشارة الى رب النوع وصاحب الطلسم فان لكل
نوع جرمي وطلسم برزخي عقلا يقومه ونورا يدبره وليس كليتها كما وقع في كلامهم باعتبار صدقها على كثيرين فانها غير صادقة
على جزئيات الاجرام واشخاص البرازخ لكونها مفارقات نورية وعقولا قادسة وانما كليتها باعتبار استواء نسبة فيضها الى
جميع اشخاص طلسمها النوعي ومنهم من ذهب الى انه اشارة الى هذه الصور الهيولانية في هذا العالم باعتبار حضورها وظهورها
عند المبدء الاول ومثولها بين يديه وعدم خفائها وغيبوبتها بذواتها عن علمه اذ هي بهذا الاعتبار كانها مجردة من المواد والازمنة
والهيئات الحسية والغشاوات المادية لعدم كونها حجابا عن شهودها ووجودها الذي للباري فهي بذواتها معقولة له تعالى
كسائر الكليات والمجردات متمثلة بين يديه اقول والاظهر ان اولئك الاكابر من الحكماء والاعاظم من الاولياء المتجردين
عن غشاوات الطبيعة الواصلين الى غايات الخليقة حكموا بان الصور المعقولة من الاشياء المجردة قائمة بذواتها واياها يتلقى العقلاء
والعرفاء في معقولاتهم ومعارفهم اذ لها وجود لامحة فهي اما قائمة بذواتها او حالة في محل ادراكي منا والثاني باطل والا لما غاب
عن محله الذي هو النفس ولاسيما اذا كانت من النفوس المشرقة الزكية الذكية ولا كيفية حلولها فيه فان قيل انها حين غيبوبتها
عن النفس ليست قائمة بها موجودة فيها بل يكون قيامها دائما بجوهر عقلي مفارق وهو خزانة المعقولات فيدركها حين اتصالها

به وتوجهها اليه واستحقاقها لفيضان تلك الصور منه عليها قلنا مع الاغماض عما مر من مفاسد ارتسام صور الحقايق في النفس يلزم انتقاش جوهر عقلي بصور الحقايق والانواع المتكثرة المتكافئة الوجود في مرتبة واحدة على سبيل الابداع وذلك بط لان انتقاش المبادي العقلية بصور ما تحتها لا يجوز ان يستفاد مما تحتها والا لزم انفعال العالي عن السافل واستكماله به والقدماء اشد مبالغة في استحالة هذا من المشائين اتباع المعلم الاول فبقي ان يفيض عليها مما فوقها وذلك يؤدي الى صدور الكثير عن الواحد الحق المحض او حصول صور الاشياء في ذاته تعالى علوا كبيرا وجميع هذه الامور مستقبح عند حكماء الاشراق وايضا يجب على ذلك التقدير ان لا يغيب عن النفس حين ادراكها الذواتها والتفطن لحقايقها محلها وكيفية حلولها فيه فان العلم ليس الا عدم الغيبة عن الذات المجردة ومحل الامور الغير الغايبة غير غائب اشراقا بل ضرورة وكذا كيفية حلولها في محلها التي هي نحو وجودها فرضا فظهر وجود امور كلية قائمة بذواتها لا في محل منطبقة على جزئياتها المادية وكلياتها اذا اخذت لا بشرط التجرد واللاتجرد واذا جرد الجزئيات عن المواد وقيودها الشخصية وصفاتها الكونية الحسية وبالجملة اشتراكها كاشتراك الصور القائمة بالعقل وكليتها ككليتها بلا استلزام شيء من المفاسد وما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلي بما هو كلي في الخارج فجميع ذلك بعينه قائم في امتناع وجوده في العقل ايضا.

عقدة وفك قد ذكر الشيخ في الهيات الشفاء لابطال وجود المثل والتعليمات هذا القول انه اذا كان في التعليمات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس فاما ان لا يكون في المحسوس تعليمي البتة او يكون فان لم يكن في المحسوس تعليمي وجب ان لا يكون مربع ولا مدور محسوس واذا لم يكن شيء من هذا محسوسا فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى مبدء تخيلها فان مبدء تخيلها كلها من الموجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لحكمنا انه لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير منها في المحسوس وان كانت طبيعة التعليمات قد توجد ايضا في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها اما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق او مباينة له فان كانت مفارقة له فيكون التعليمات المعقولة امورا غير التي تتخيلها او نتعقلها ونحتاج في اثباتها الى دليل مستانف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها ولا يكون ما عملوا عليه من الاخلاد الى الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عملا بالتمام اليه وان كانت مطابقة مشاركة في الحد فلا يخ اما ان يكون هذه التي في المحسوسات انما صارت فيها لطبيعتها وحدها فكيف يفارق ما له حدها واما ان يكون ذلك امرا يعرض لها بسبب من الاسباب وتكون هي معرضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك اياها فيكون من شان تلك المفارقات ان تصير مادية ومن شان هذه المادية ان يفارق وهذا هو خلاف ما اعتقدوه وبنوا عليه اصل رايهم وايضا فان المادية التي منها مع العوارض اما ان يحتاج الى مفارقات غيرها الطبايعها فيحتاج المفارقات ايض الى اخرى وان كانت هذه انما تحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لا تحتاج الى المفارقات البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود فيكون العارض للشيء يوجب وجود امر اقدم منه وغني عنه ويجعل المفارقات محتاجة اليها حتى يجب لها وجود فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في انفسها والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادي اولى ويلزم ان يكون هذه المفارقات ناقصة فان هذا المفارق بجثه من القوى والافاعيل ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق بين شكل انسان ساذج وبين شكل انسان حي فاعل انتهى كلامه بالفاظه اقول وخلاصة حجته الاولى ان الحقيقة الواحدة التي هي ذات حد واحد ومهية واحدة لا يختلف افرادها في التجرد والتجسم والغناء والحاجة الى المادة والمعقولية والمحسوسية ولا شك ان كلامه انما يكون تماما في المتواطية من المهيات دون المشككة وايضا يتوقف على ان الذات والذاتي بما هي ذات او ذاتي لا يتفاوت في حقيقتها ومهيتها وقد مر حال ذلك كيف وهو اول المسئلة في هذا المقام وبناء البحوث عليه وكثير من قواعد المتقدمين مبنية على تجويز كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية وناقصة فقيرة لا بجعل جاعل يتخلل بين ذاتها وفقرها او غناها بل الغني منها يكون غنيا لذاته والفقير فقير لذاته فمن جعل ذات الفقير جعلها بنفس ذلك الجعل فقيرا لا بجعل مستانف فالفقير بذاته محتاج بنفسه الى جاعل لا لاجل كونه فقيرا او محتاجا اي من جهة حمل هذا المعنى عليه ونقاوة حجته الثانية ان افراد حقيقة واحدة لا يكون بعضها سببا وبعضها مسببا لذاتيهما وان المعلول اذا كان لذاته معلولا لفرد اخر من نوعه يلزم ان يكون ذلك الاخر ايضا معلولا لفرد اخر وهكذا يعود الكلام الى ان ينتهي الى الدور او التسلسل المستحيلين وهذا ايض يبتني على استحالة كون الطبيعة

المنفقة متفاوتة فى التقدم والتاخر والاولوية وعدمها والغنى والافتقار واعلم ان المنقول عن افلاطن وحكماء الفرس والقدماء من اليونانيين القول بمفارقة النوعيات وتجرد الصور الجوهرية لحقايق الاجسام الطبيعية واما التعليمات فانها عندهم ماديات فى وجودها البتة وان فارقت المادة فى الحد فليس يجوز عندهم وجود بعد قائم لا فى مادة وبرهانه على ماسيجيئ انه لو كان مجردا لكان اما متناهيا او غير متناه والثانى بط لما سيأتى من بيان استحالة عدم تناهى الكميات القارة وغير القارة لا لما فى الشفاء من ان عدم تناهيه عند التجرد اما لانه مجرد طبيعته فيلزم ان يكون كل بعد غير متناه وان لحقه لتجرده عن المادة كانت المادة مفيدة للحصر والصورة وكلا الوجهين مح لما علمت عدم جريانه فيما يتفاوت كمالا ونقصانا والكميات من هذا القبيل والاول ايضا مستحيل لان انحصار البعد حين تجرده فى حد محدود وشكل مقدر لا يكون الا لانفعال عرض له من خارج طبيعة والانفعال كما ستعلم من عوارض المادة بالذات فيكون غير مفارق وقد فرضناه مفارقا هف والحجتان المذكورتان وان اوردهما الشيخ على القائلين بمفارقة التعليمات لكنهما بعينهما جاريتان من قبله فى ابطال الصور المفارقة واردتان بحسب اسلوبه على هذا المذهب ولذلك نقلناهما واجبنا عنهما بما يوافق راى القائلين بالمثل الافلاطونية والصور المفارقة **تلويح استنارى** لعلك ان كنت اهلا لتلقى الاسرار الالهية والمعارف الحقة لتيقنت وتحققت ان كل قوة وكمال وهيئة وجمال توجد فى هذا العالم الادنى فانها بالحقيقة ظلال وتمثالات لما فى العالم الاعلى انما تنزلت وتكدرت وتجرمت بعد ما كانت نقية صافية مقدسة عن النقص والشين مجردة عن الكدورة والرين متعالية عن الآفة والقصور والخلل والفتور والهلاك والدثور بل جميع صور الكائنات وذوات المبدعات آثار وانوار للوجود الحقيقى والنور القيومى وهو منبع الجمال المطلق والجلال الاتم الاليق الذى صور المعاشيق وحسن الموجودات الروحانية والجسمانية قطرة بالنسبة الى بحر ذلك الجمال وذرة بالقياس الى شمس تلك العظمة والجلال ولولا انواره واضواؤه فى صور الموجودات الظاهرية لم يمكن الوصول الى نور الانوار الذى هو الوجود المطلق الالهى فان النفس عند افتتانها بالمحبوب المجازى الذى هو من وجه حقيقى يتوجه الى المحبوب الحقيقى المطلق الذى هو الصمد لكل شئ والملجأ لكل حى ويتولى جنابه الكريم منبع الانوار ومعدن الآثار فيحصل له الوصول الى الحضرة الالهية ويتنور باطنها بنوره فتدرك الامور الكلية والصور المفارقة العقلية لصيرورتها عقلا مدركا للكليات الا ترى ان آثار انواره التى ظهرت فى عالم الملك وتنزلت عن مراتبها الروحانية العقلية وحلت فى صور الجزئيات وتسمت بالحسن واللطافة والغنج والدلال مع انها ضعفت بصحبة الظلمة الجسمية وتكثفت بالكثافة المادية بعد نقائها وصفائها وتجردها كيف تدهش العقول وتحير الالباب واصحابها وتوقع فى الفتن والمحن طلابها فما ظنك فى الجمال المطلق الذاتى والنور الساطع الالهى الذى فى غاية العظمة ونهاية الكبرياء والكمال المدهش للعقول والقلوب من وراء سبعين الف حجاب نورانى وظلمانى كما روى عن رسوله ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه ونفطن مما قاله ع ان هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم انزلت وقس النور عليها فى استتاره واحتجابه اذ لولاه لما كان للعالم وجود ولا ذوق ولا شهود لاحتراقه واضمحلاله من سطوعه فكما ان حرارة هذه النار الجسمانية التابعة لصورتها النوعية شرر من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها فى مراتب كثيرة كتنزلها فى مرتبة النفس بصورة الغضب اذ ربما يؤثر شدة الغضب فى احراق الاخلاط مع رطوبتها ما لا يؤثر النار فى الحطب مع سورة اللهب ومن هذا يعلم ان كل مسخن لا يجب ان يكون حارا فكذلك الانوار المحسوسة من النيران والكواكب ظلال واشباح لانوار لطف الله المعنوية وآثار لاضواء ملكوتية واشعة جماله بعد هبوطها فى منازل امره وخلقه **ايقاظ عقلى** لا يخفى على من تنور قلبه واستضاء عقله بعد التامل فيما مر من القواعد الاصول ان الغرض الاقصى فى وجود العشق فى جبلة النفوس ومحبتها لشمايل الابدان ومحاسن الاجسام واستحسانها زينة المواد والاجرام انما هو تنبيهها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ورياضة لها وتخريج الامور الجسمانية والاصنام الهيولانية الى المحاسن الروحانية والفضائل العقلانية والانوار الالهية ودلالة على معرفة جواهرها وشرف عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها وذلك لان جميع المحاسن والفضائل وكل الزينة والمشتهيات المرغوب فيها اللواتى يرى على ظواهر الاجرام وجلود الابدان انما هى اصباغ ونقوش ورسوم صورتها ارباب انواعها وملائكة تدابير هذه المواد والاسطقسات قد زينت بها كيما نظرت النفوس اليها حنت اليها وتشوقت نحوها وقصدت لطلبها بالنظر اليها والتامل لها واستنبطت خالصها المجرد عن مغشوشها المحسوس و



تعرفت لبها المصفى عن قشرها المكدر بانتزاعها الكليات من الجزئيات وتفطنها بالعقليات من الحسيات ورفضها الدنيا لاجل الآخرة كل ذلك كيما يتصور تلك الرسوم والمحاسن في ذاتها واتصلت بها وتمثلت لديها حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس بقيت تلك الصور المعشوقة المحبوبة مشاهدة لها مصورة فيها لها صورة روحانية نقية صافية باقية معها معشوقاتها متصلة بها اتصالا معنويا بالاتحاف فواتها ولا تغيرها فيستغني ح بالعيان عن الخبر والبيان ويزهد عن ملاقات الالوان ويتخلص عن الرق والحدثان والدليل على صحة ما قلناه يعرفه من عشق يوما لشخص من الاشخاص ثم تسلى عنه او فقده مدة ثم انه وجده من بعد ذلك وقد تغير هو عما كان عهده عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن التي كان يراها على ظاهر جسمه وسطوح بدنه فانه متى رجع عن ذلك نظر الى تلك الرسوم والصور التي هي باقية في نفسه منذ العهد القديم وجدها بحالها لم يتغير ولم يتبدل فرآها بربنها فشاهدها في ذاته ح ما كانت يراها من قبل لم يندثر ولم يفسد بل باقية ببقاء علتها الجاعلة ودوام فاعلها القائم وربّ صنعها الدائم و يجد من نفسها في جوهرها ما كانت تطلب قبل ذلك خارجا عنها فعند ذلك يرفضه ويعلم ويقر بان تلك الصور الحسان والشمائل والفضائل التي كانت تراها على ذلك الشخص ليست محبوسة فيه ثابتة له محصورة عنده بل مرسومة في جوهرها متصورة في ذاتها باقية ثابتة على حالة واحدة لم تتغير وانما ذلك الشخص كان دليلا عليها كغيره من الاشخاص الصنمية التي تكون دلائل على الانوار العقلية ومظاهر للمعاني النورية فاذا افكر العاقل اللبيب فيما وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها واستقلت بذاتها وفازت بجوهرها واستغنت عن غيرها واستراحت عند ذلك من تعبها وعنائها ومقاساتها محبة غيرها وتخلصت من الشقاوة التي تعرض لعاشقي الاجسام ومحبي الاجرام من الابدان الانسانية والدراهم والدنانير واليواقيت والدرر والضياع والعقار والبنيان والاشجار والثمار وغيرها من الداثرات البائدات وقد قال الله تعالى وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا فاذا انتبهت النفس من نوم الغفلة واستيقظت من رقدة الجهالة وفتحت عين بصيرتها وعاينت عالمها وعرفت مبدأها ومعادها تيقنت ان المستلذات الجسمية والمحاسن المادية كلها كعكوس الفضائل العقلية وخيالات الانوار الروحانية ليست لها حقيقة متأصلة وذات مستقلة بل كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفيه حسابه **تنوير رحماني** ان الباري جل ثناؤه بمقتضى رحمته ولطفه جعل الامور الجسمانية المحسوسة كلها مثالات دالات على الامور الروحانية العقلية وجعل طريق الحواس درجا ومراقي يرتقى بها الى معرفة الامور العقلية التي هي الغرض الاقصى في وقوع النفس في دار المحسوسات وطلوعها عن افق الماديات وكما ان المحسوسات فقراء الذوات الى العقليات لكونها رشحات لانوارها واظلال لاضوائها فكذلك معرفة الجسمانيات المحسوسة هي فقر النفس وشدة حاجتها ومعرفة الامور العقلية هي غناؤها ونعيمها وذلك ان النفس في معرفة الامور الجسمانية محتاجة الى الجسد وآلاته ليدرك بتوسطها الجسمانيات واما ادراكها للامور الروحانية فيكفيها ذاتها وجوهرها بعد ما يأخذها من طرق الحواس بتوسط الجسد فاذا حصل لها ذلك وصارت عقلا وعاقلا بالفعل فقد استغنت عن الحواس وعن التعلق بالجسد فاجتهد يا حبيبي في طلب الغنى الابدي بتوسط هذا الهيكل وآلاته ما دام يمكنك قبل فناء المدة وتصرم العمر وفساد الهيكل وبطلان وجوده واحذر كل الحذر ان تبقى نفسك فقيرة محتاجة الى هيكل لتتم به وتكمل فيكون ممن يقول يا ليتنا نرد فنعمل صالحا غير الذي كنا نعمل او تبقى في البرزخ الى يوم يبعثون ومن اين لهم ان يشعروا ايان يبعثون ما دامت هي ساهية لاهية غافلة مقبلة على الشهوات والزينة الطبيعية والغرور بالاماني في هذه الحيوة الحسية المذمومة التي ذمها رب الارباب في مواضع كثيرة من كتابه العزيز ثم ذم الذين لا يعرفون هذه الامور المعقولة وارباب الاصنام واصحاب البرازخ العلوية والسفلية ولم يرتق نظرهم من الامور المحسوسة ولم يعرفوا الا اياها حسب فقال رضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون يعني عن امور الآخرة ودار النعيم التي يرتقي اليها نفوس الاخيار بعد مفارقتها الابدان كما ذكر في القرآن المجيد اليه يصعد الكلم الطيب يعني روح المؤمن والعمل الصالح يرفعه يعني معارفها العقلية ترغبها فيها وترقيها الى هناك

المرحلة الخامسة في الوحدة والكثرة ولواحقهما من الهوهوية واقسامها والغيرية واصناف التقابل المعروفة

فصل في الواحد والكثير اعلم ان الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار اذ هما متساويان في الصدق على الاشياء فكل ما يقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد ويوافقه ايضا في القوة والضعف فكل ما وجوده اقوى كانت وحدته اتم بل هما متوافقان في اكثر الاحكام والاحوال ولذلك ربما ظن ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك

بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم فبالحرى ان نتكلم فى الوحدة واحوالها المختصة مثل الهوهوية والتجانس والتماثل والتوافق
والتساوى والتشابه ونتكلم فى مقابلتها من الكثرة واحكامها من الغيرية والخلاف بل الكلام فى الجانب المقابل للوحدة اكثر لتشابه
الوحدة وتفنن الكثرة وتشعبها فنقول ان للوحدة كما اشرنا اسوة بالوجود فى اكثر الاحكام فمنها انه لا يمكن تعريفها كسائر الامور
المساوية للوجود فى العموم الا مع الدور او تعريف الشئ بنفسه فقد قيل الواحد هو الذى لا ينقسم من الجهة التى يقال انه واحد هذا
يشتمل على تعريف الشئ بنفسه وعلى الدور ايضا لان الانقسام الماخوذ فيه معناه معنى الكثرة ويقال فى تعريف الكثرة انها
المجتمعة من الوحدات وهذا ايضا تعريف للكثرة بالاجتماع الذى هو نفس مفهوم الكثرة وهو ماخوذ صريحا وضمنا فى لفظ جمع
الوحدات الذى لا يفهم معناه الا بالكثرة وتعريف لها بالوحدة التى لا نعرفها الا بالكثرة فيشتمل على الفسادين المذكورين فى مقابلتها
وقس على ما ذكرنا سائر ما قيل فى تعريفهما فى الفساد بل الحق ان تصورهما اولى مستغن عن التعريف لكن هيهنا شئ يجب التنبيه
عليه وهو ان الكثرة اعرف عند الخيال والوحدة عند العقل فكل منهما وان كانت من الاشياء المرتسمة فى الذهن بديا لكن الكثرة
مرتسمة فى الخيال اولا لان ما يرتسم فى الخيال المحسوس والمحسوس كثير والوحدة امر عقلى لان المعقولات امور عامة اول ما يتصرف
العقل فيها بالتقسيم يتصور كلا منها واحدا ثم يقسمه الى كذا وكذا والى ما لا يكون كذا فلنا ان نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا
عقليا بان ناخذ الوحدة اولية التصور بذاتها وان نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا تنبيهيا ودلالة على ان المراد بهذه اللفظة
الشئ المعقول عندنا عقلا اوليا واشعارا عليه بسلب هذا منه ففى الاول تعريف لمعنى خيالى وفى الثانى تنبيه على معنى عقلى بمعنى
خيالى فلا يلزم دور على هذه الطريقة فنقول الواحد ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم والتقييد بالحيثية ليندرج فيه الواحد
الغير الحقيقى لانقسامه فى بعض الوجوه فلا يصدق عليه انه لا ينقسم فلا يندرج فى التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج
لانه لا ينقسم من بعض الحيثيات فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الغير الحقيقى فى التعريف المذكور فالواحد اذن قد يكون عين الوحدة
وهو الواحد بما هو واحد على قياس الموجود بما هو موجود وذلك احق الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقى
وغير حقيقى وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة فى امر واحد هو جهة وحدتها وهى اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها
او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضة فيها كما يقال حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة والاول قد يكون جنسا لها
وهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس المتحدين فى الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد بالنوع ويسمى وحدة الاتحاد فى الفصل ايضا
كزيد وعمرو المتحدين فى الانسانية والناطقية والثانى قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين فى الابيض
المحمول عليهما وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين فى الانسان المحمولين عليه والثالث هو
الواحد بالاضافة ثم ان الاتحاد فى الاوصاف العرضية والذاتية يتغاير اسماؤه بتغاير ما نسب اليه فالمشاركة فى المحمول اذا كانت
فى النوع يسمى مماثلة وفى الجنس مجانسة وفى الكيف مشابهة وفى الكم مساواة وفى الوضع مطابقة وفى الاضافة مناسبة وظاهر ان
جهة الوحدة فى الواحد الغير الحقيقى هى الواحد الحقيقى وهو فى هذا المقام ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته وان كان الاحرى
بان لا يطلق الا على ما لا ينقسم اصلا كالواجب تعالى وذلك الواحد الحقيقى بالمعنى الاعم قد يكون واحدا جنسيا وقد يكون واحدا
نوعيا وقد يكون واحدا عدديا اى شخصيا وهو اما ان لا ينقسم بحسب الخارج اصلا او ينقسم والثانى قد يكون واحدا بالاتصال
وهو الذى ينقسم بالقوة الى اجزاء متحدة فى تمام الحقيقة انقساما ما لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء
فان قبوله الانقسام بواسطة المقدار القائم به وان اعداد القسمة وتصحيحها من اجل المادة وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذى
له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك اما ~~ان يكون واحدا بالاجتماع وذلك~~ اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن حصوله
فيه فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ويسمونه الناس غير واحد والتمامية اما بحسب الوضع كالدرهم الواحد او الصناعة كالبيت
التام او الطبيعة كالانسان اذا كان تام الاعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة فى استقامته ايا ما كان فليس بواحد من
جهة التمام بخلاف المستدير اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام واما الاول وهو الذى لا ينقسم بحسب الخارج اصلا
اى لا بالقوة كالمتصل ولا بالفعل كالمجتمع فهو اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة الواحدة او غير ذى وضع وهو المفارق كالعقل
والنفس الشخصيين واما ثم فكل موجود تعلقه الوحدة فيه وان لم يخل موجود ما عن وحدة حتى ان العشرة فى عشريته واحد

بمعنى عقلى

فكل ماهو ابعد عن الكثرة فهو اشرف واكمل وحيثما ارتقى العدد الى اكثر نزلت نسبة الوحدة اليه الى اقل فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي وحق
اقسامه بها ما لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن مهيته ثم ما لا ينقسم في الكم اصلا قوة وفعلا
وان تصور انقسامه الى اجزاء الحد فيه هنا كالعقل والنفوس عند المشائين وما لا ينقسم منه الى الجزئيات احق بالوحدة كالعقل مما ينقسم
اليها كالنفس الانسانية ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط والماء وهو قابل القسمة الى اجزاء متشاركة في الحد ومن هذا القسم ما
لا ينقسم بحسب الفك والقطع كالفلك فهو احق باسم الوحدة مما ينقسم بحسبه كالمتصلات العنصرية اجساما او مقادير ومنه ايضا ما
لا ينقسم قسمة الكلي الى الجزئيات وان انقسم الى مادة وصورة كالفلكيات احق بالوحدة مما ينقسم بوجهين كالعنصريات المركبة مطلقا
ومما هو بالعكس كالمقادير من وجه ثم الواحد بالاجتماع واحق اقسامه بالوحدة ما يكون اجتماعه طبيعيا كالانسان الواحد المجتمع من نفس
ذات قوى وبدن مركب من امشاج واعضاء وجلد وعظام وغيرها ووحدته ظل لوحدة النفس كما ان وجوده كذلك على ما مر في مباحث
المهية ثم الواحد العددي احق بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدته ذهنية وهو من الواحد الجنسي لشدة ابهامه وكونه ذهنية
وكذا الاجناس بحسب مراتب بعدها عن الواحد الشخصي تضعف نسبة الوحدة اليها فقد علم ان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك
كما ان الوجود كذلك واما الكثير فهو ما يقابل الواحد في جميع معانيه واعلم ان الوحدة كالوجود غير مقومة لمهية شيء من الاشياء لست
اقول لانيته لان الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود وذلك انه ليس اذا فهمت الانسان وفهمت الواحد يجب ان يسنح لك ان الانسان
واحد فتبين ان الواحدية ليست مقومة للانسان بل من اللوازم فيكون الوحدة عارضة له لكن يجب عليك ان تتأمل فيما اسلفناه من ان
كيفية عروض الوجود للمهيات على اي وجه حتى يتبين لك ان كون الوحدة زائدة على المهيات سبيله ماذا فتفطن ولا تكن من الغافلين

تلويح ومن جملة المضاهاة الواقعة بين الوحدة والوجود افادة الواحد بتكراره العدد مثالا لايجاد الحق الخلق بظهوره في صور
الاشياء وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لاظهار الموجودات وجود الحق ونعوته الجمالية وصفاته الكمالية وكون الواحد نصف
الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة الى غير ذلك مثال للنسب والاضافات اللازمة للواجب بالقياس الى الممكنات وظهور العدد
بالمعدود مثال لظهور الوجودات الامكانية بالمهيات وهي بعضها حسية وبعضها عقلية كما ان بعض المعدود في الحس وبعضها في
العقل ومن اللطائف ان العدد مع غاية تباينه عن الوحدة وكون كل مرتبة منه حقيقة برأسها موصوفة بخواص لا يوجد في غيرها
اذا فتشت حاله لا يوجد فيه ولا في حقايق مراتبه المختلفة غير الواحدة وانك لا تزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة
اخرى مثلا تقول ان الواحد ليس من العدد باتفاق المحققين واهل الحساب مع انه عين العدد اذ هو الذي بتكرره يوجد الاعداد ويلزمه في كل
مرتبة لوازم وخصوصيات وكذلك يصح لك ان تقول لكل مرتبة انها مجموع الاحاد لا غير ويصح لك ان تقول انها ليست مجموع الاحاد فقط
لان مجموع الاحاد جنس كل مرتبة من المراتب لان كل مرتبة حقيقة برأسها موصوفة بخواص لا يوجد في غيرها فلا بد لها من امر اخر غير جميع الاحاد
فلا تزال تثبت عين ما تنفي وتنفي عين ما تثبت وهذا الامر العجيب بعينه حال العرفاء في باب ما يقولون ان الحق المنزه عن نقايص الامكان
بل عن كمالات الاكوان هو الخلق المشبه وان كان قد تميز الخلق بامكانه ونقصه عن الخالق بوجوبه وشرفه **وهم وتنبيه**
لا تصغ الى من يقول الوحدة من الاعتبارات وثواني المعقولات متشبثا بما يعتمد عليه من انه لو كانت الوحدة موجودة لكانت لها وحدة
اخرى وهكذا حتى يتسلسل الى غير النهاية وادفعه بتذكر ما سلف من ان حقيقة الوحدة في واحديته مستغنية عن وحدة اخرى تعرضها
اللهم الا بمحض اعتبار العقل في مرتبة متأخرة عنها اذ للعقل ان يعتبر الوحدة وحدة وللوحدة الوحدة وحدة اخرى وهكذا و
خطرات العقل لا ينتهي الى حد لانه يذهب الى لا نهاية وبينهما فرق والاول غير مستحيل دون الثاني وخلاصة القول ان لفظ الوحدة
يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما المعنى الانتزاعي المصدري اي كون الشيء واحدا ولا شبهة في انه من الامور العقلية
التي لا تحقق لها خارجا والاخر ما به يكون الشيء واحدا بالذات ويمنع وقوع الكثرة فيها وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة بخلاف المعنى
الاول فانه من لوازم نفي الكثرة والوحدة بالمعنى الانتزاعي ظل للوحدة الحقيقية الاصلية ينتزع فيها من نفس ذاتها وفي غيرها لاجل
ارتباطه وتعلقه بها فقد علم ان الوحدة الحقيقية والهوية الشخصية والوجود الحقيقي لا الانتزاعي كلها واحدة بالذات متغايرة
بحسب الاعتبار كما مر **شك وتحقيق** ليس لك ان تقول الوحدة مغايرة للهوية لان الجسم المتصل اذا لم يطرأ عليه شيء
من اسباب القسمة كان شخصا واحدا فاذا ورد عليه التفريق حتى يكثر فهوية ذلك الجسم باقية ووحدته زائلة والباقي غير الزائل

فالهوية غير الوحدة لانا نجيبك عنه بان وحدة الاتصال الذى هو عين هوية الجوهر الاتصالى كلما زالت عن اتصال ذلك الجسم
بطلت هوية ذلك الاتصال ووجد اتصالان اخران بل زوال الوحدة الاتصالية عين بطلان هوية المتصل بذاته فان رجعت
وقلت هب ان تلك الصورة الاتصالية عدمت لكن الكلام فى المادة الجسمانية الباقية حالة الفصل والوصل فيقبل الوحدة تارة
والكثرة اخرى وهى باقية الوجود فى الحالين قلنا الهيولى الجسمانية جوهر قابل ليس لها الا هوية القبول والاستعداد فيطرء عليها
الوحدة الاتصالية والكثرة المقابلة لها وهى بحسب ذاتها ليست متصفة بالوجود الاتصالى والوحدة الاتصالية ولا بالمعنى المقابل
لها حتى ينعدم بزوال احدهما كما فى الجوهر الامتدادى وهى انما تتصف بحسب ذاتها بوجود استعدادى ووحدة قابلية لا يزولان عنها
فى جميع الاحوال بل هى فى جميع المراتب والاوضاع مستحفظة لوحدتها التى هى هويتها اللازمة وكل واحدة من وحدة الجسم وكثرته
يطرآن عليها لا ان اتصافها بهما انما هو بالعرض لا بالذات وظنى ان سليم الفطرة لا يرتاب فى ان الشئ لا يكون فى ذاته محلا لوحدته
وكثرته فان هوية شئ لا يقبل التعدد **اثارة** ولعلك تقول حسبما وجدت فى كتب الفن كالشفاء وغيره ان الوحدة مغايرة
للوجود لان الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شئ من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود بما هو موجود بواحد
فاذن الوحدة مغايرة للوجود نعم يعرض لذلك الكثير وحدة وخصوصية لا انه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة فيقال لك ان
اردت بالموصوف بالحيثية المذكورة فى المقدمتين ما يراد منه فى مباحث الماهية لاجل التميز بين الذاتى والعرضى فالصغرى ممنوعة
لان الكثير بهذا المعنى لا موجود ولا معدوم وان اردت ان الموصوف بالكثرة موجود فى الواقع فالكبرى ممنوعة اذ كما انه موجود
فهو واحد ايضا اذ ما من شئ الا وله وحدة لكن لقائل ان يقول بعد اختيار الشق الاخير ان الوحدة عرضت للكثرة لا لما يعرض له الكثرة
لموضوعهما متغايران مثلا العشرة عارضة للجسم والوحدة عارضة للعشرة من حيث انها عشرة فههنا شيئان الكثرة وموضوعها
فالكثرة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة فوحدة الكثرة لا تناقض تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع
الكثرة فانها تنافى كثرته مع اتحاد الزمان ولا ينافى وجوده فثبت المغايرة بين الوجود والوحدة فيمكن ان يقال الوحدة كالوجود
على انحاء شتى وكل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة كما ان الوجود الذهنى او الخاص
يقابله العدم الذى بازائه والعدم المطلق بازاء الوجود المطلق والدعوى ان وحدة ما لا ينفك عن وجود ما باى اعتبار اخذ فاذا
ظهر ذلك فنقول ما ذكرتم لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود اذ الكثير المقابل له لا وجود له اذ كل موجود فله وحدة ولو
بالاعتبار وتحقيق المقام ان موضوع الكثرة كالرجال العشرة مثلا من حيث كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجودات الاحاد الا بمجرد
اعتبار العقل كما هو التحقيق لان كل موجود خارجى لا بد له من وحدة خارجية كيف ولو كان الحجر الموضوع بجنب الانسان موجودا فى
الخارج لا ينضبط شئ من التقاسيم ولو لم يكن الوحدة الخارجية معتبرة لم ينحصر المقولات عندهم فى العشر اذ المركب من الجوهر والكيف
لا جوهر ولا كيف فيكون مقولة اخرى وكذا المركب من الكيف والاين ليس شئ منهما فيكون مقولة اخرى وهكذا يرتقى عدد المقولات
فى التراكيب الثنائية والثلاثية والرباعية الى العشارية الى مبلغ كثير وكذا الكلام فيما يندرج تحت مقسم كلى من الاجناس والانواع
فقد علم ان الكثير من حيث الكثرة لا وجود له الا بالاعتبار كما ان للعقل ان يعتبرها شيئا واحدا لا يقال المراد مما ذكرنا مفاد القضية
الوصفية وهو ان الكثير بشرط الكثرة موجود بنحو من الانحاء ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما فالكثير لا يكون
واحدا وتحصل ذلك ان صفة الوحدة ينافى الكثرة والوجود لا ينافيها قلنا ان اردتم بالكثرة المقابلة المطلقة للوحدة المطلقة
منعنا الصغرى وان اردتم الوحدة الخاصة فالنتيجة تكون حكما بالمنافاة بين الكثرة والوحدة المقابلة لها لا بين الكثرة الخاصة والوحدة ولو
بوجه آخر فلا يلزم منه الا المغايرة بين نحو من الوجود ونحو من الوحدة وهذا ليس بضائر وكذا الحكم اذا قرر الكلام بان وصف الكثرة لا
يابى عن اتصافه بالوجود فتفطن ولا تزل قدمك بعد توكيدها **فصل** فى الهوهو وما يقابلها قد علمت ان بعض اقسام الواحد
هو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها فى معنى من المعانى فالهوهو عبارة عن الاتحاد بين شيئين فى الوجود وهما المتغايران بوجه
من الوجوه المتحدان فى الوجود الخارجى او الذهنى سواء كان الاتحاد بينهما فى الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما موجودا بوجود
ينسب ذلك الوجود الى الاخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد انسان فان الوجود المنسوب الى زيد هو بعينه منسوب الى
الانسان او كان الاتحاد بينهما فى الوجود بالعرض وهو ما لا يكون كذلك سواء كان احدهما موجودا بوجود بالذات والاخر موجودا

بذلك الوجود بالعرض كقولنا الانسان كاتب فان جهة الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب الى الموضوع بالذات والى المحمول بالعرض
او لا يكون ولا واحد منهما موجودا بالذات بل يكون كلاهما موجودا بوجود امر غيرهما بالعرض كقولنا الكاتب متحرك فان جهة الاتحاد بينهما
هو الوجود المنسوب الى غيرهما وهو الانسان فثبت ان جهة الاتحاد فى الهو هو قد تكون فى الطرفين وقد تكون فى احدهما وقد يكون خارجا
عنهما **تنبيه تحصيلى** قد علمت ان الوحدة الاتصالية من انحاء الوحدة الحقيقية فالواحد بالاتصال يجب ان يكون
واحدا بالموضوع غير منقسم الى صور مختلفة بل الى اجزاء متشابهة الحقيقة التى وجودها بالقوة على ما سيجئ ولان كلما كانت حدود
بالفعل كانت كثرته بالقوة فالقول بان اجزاء المتصل الوحدانى يمكن تخالفها بحسب الصور من سخايف الكلام لكن لقائل ان يقول
فقد لزم بما وضعت من معنى الهو هو صحة الحمل بين ابعاض المتصل الواحد المقدارى وبينها وبين الكل فنقول هذا النصف من
الذراع نصفه الاخر او كله او بعضه اذ مجرد الاتحاد فى الوجود مصحح للحمل مواطاة مع جهة كثرة اعتبارية وهمية او فرضية فقيل فى دفعه
تارة بان المعتبر فى الحمل اتحاد الشيئين المتغايرين بحسب المعنى والمفهوم المتحدين فى الوجود وجزئية الجزء المعين المتصل من حيث التعين
التشخصى لا من حيث الماهية اذ هو من جهة الماهية الاتصالية ليس على تعين شئ من الامتدادات ليصلح انتزاع جزء منه غير جزء فيدفع
بان كثيرا ما يتحقق الحمل فى الخصوصيات التشخصية كقولك زيد بن عمرو وزيد هذا الكاتب وتارة بما ذكره بعض المحققين بان الحمل
مطلقا وان كان هو الاتحاد فى الوجود لكن التعارف الخاصى خصه بذلك مع عدم الاختلاف فى الوضع كما خصه من بين مطلق الاتحاد
بالاتحاد فى الوجود ويقتضى اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق او الكثيرة الصرفة لم يصدق تصدى
لابطاله بعض الاماجد عن مجده اولا بان هذا التخصيص لا يناسب طور الحكمة وثانيا بان الكلام ليس فى اطلاق لفظ الحمل بحسب عرف قوم
حتى يجرى فيه هذا الطور بل ان يكون المتصل المقدارى عين جزئه بحسب الاعيان انما لزم من الاتحاد بينهما فى الوجود ويستلزم
من ذلك ان يتحد فيما هو هو اذ الهوية عين الوجود والهو هوية هى الاتحاد فى الوجود فظهر من هذا ان تخصيص الحمل بالاتحاد فى الوجود
ليس بحسب اللفظ او التعارف بل على كون سائر انواع الوحدة غير صالحة لتصحيح الحمل بحسب الذات والوجود بل بحسب جهة الوحدة ثم
قال فى فك العقدة ان معيار الحمل فى الذاتيات ان ينسب وجود ذى الذاتى اليها بالذات لا من حيث انها ابعاض الامر الواحد الموجود
وفى العرضيات ان ينسب اليها وجود المعروض بالعرض لا من حيث انها ابعاضه والاجزاء المقدارية وان كانت موجوديتها بعين وجود
المتصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث انها امور موجودة برؤسها اتفق ان كان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما فى الطبايع
المحمولة بل من حيث انها ابعاض الموجود الواحد فلا تغاير هناك بحسب الوجود ولا حمل انتهى كلامه زيد اعظامه وافخامه وفيه ان
كون الشئ جزء الشئ اخر يصدق فيه انه مانع من تحقق الحمل بينهما ولكن ذلك ليس بسبب غلبة العينية بينهما عن حريم القدر المعتبر
منها فى صحة الحمل بل من جهة زيادة غيرية المخلة بالوحدانية الماخوذة فيه فان المعتبر فى الحمل والهو هوية وحدة الوجود فى الطرفين و
اثنينية المفهوم فيهما ولو بحسب الاعتبار وههنا الامر بالعكس من ذلك فان الجزئية والكلية توجبان المباينة فى الوجود لتقدم
وجود الجزء على وجود الكل فالجواب المحصل ان المتصل الوحدانى ما لم ينقسم بوجه من الوجوه سواء كان فى الخارج قطعا وكسرا او فى الذهن
وهما وعقلا او بحسب اختلاف العرضين لم يتحقق المغايرة فيه اصلا فلا يمكن فيه حمل شئ على شئ اخر ولو بالاعتبار واذا تحقق
شئ من انحاء القسمة التى معناه ومفادها الهويتين المتصلتين واعدام الهوية التى كانت من قبل كما يرد عليك بيانه فى موضعه
عرضت الاثنينية فى الوجود فاين هناك هوية واحدة تنسب الى شيئين التى هى معيار الحمل **فصل** فى ان اتحاد الاثنين ممتنع
بمعنى صيرورة الذاتين ذاتا واحدة لانهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان
هذا زوالا لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يكن شئ منهما موجودا لكان هذا زوالا لهما وحدوث الامر ثالث وعلى التقادير فلا اتحاد
كما هو المفروض وسبب الاشتباه لمن جوز الاتحاد بين الشيئين ما يرى من صيرورة الاجسام المتعددة المتشابهة او المتخالفة بالاتصال
او الامتزاج جسما واحدا كما اذا جمع المياه فى اناء واحد او مزج الخل والسكر فصار سكنجبين وما يرى بحسب الكون والفساد
من صيرورة الماء والهواء بالغليان هواء واحدا وبحسب الاستحالة من صيرورة الجسم المتكيف بكيفيتين ذا كيفية واحدة ولم يعلم
انه لم يلزم فى شئ من هذه الصور اتحاد بين الشيئين بحسب الحقيقة بل بحسب العبارة والاطلاق العرفى من باب التجوز تنزيلا لمبادلة
الشئ منزلة ذلك الشئ فى بعض الاحكام وما نسب الى بعض الاقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال وكذا ما نقل

١٣٧

عن الصوفية من اتصال العارف بالحق فيعنى به حالة روحانية تليق بالمفارقات لا ان هناك اتصال جرمى وامتزاج ولا بطلان احد الهويتين بل على الوجه الذى ستعرف فى هذا الكتاب فى موضع يليق ببيانه **فصل** فى بعض احكام الوحدة والكثرة ان الوحدة ليست بعدد وان تالف منها لان العدد كم يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعل الوحدة من العدد اراد بالعدد ما يدخل فى تحت العد فلا نزاع معه لانه راجع الى اللفظ بل هى مبدأ للعدد لان العدد لا يمكن تقومه الا بالوحدة لا بما دون ذلك العدد من الاعداد فان العشرة لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجح فان تقومها بخمسة وخمسة ليس اولى من تقومها بستة واربعة ولا من تقومها بسبعة وثلثة والتقوم بالجميع غير ممكن والا لزم تكرر اجزاء الماهية المستلزم لاستغناء الشئ عما هو ذاتى له لان كلا منها كاف فى تقومها فيستغنى به عما عداه وان اخذ تقومها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيات كان اعترافا بما هو المقصود اذ القدر المشترك بينها هو الوحدات ومن الشواهد انه يمكن تصور كل عدد بكنهه مع الغفلة عما دونه من الاعداد فلا يكون شئ منها داخلا فى حقيقته فالمقوم لكل مرتبة من العدد ليس الا الوحدة المتكررة فاذا انضم الى الوحدة مثلها حصلت الاثنينية وهى نوع من العدد واذا انضم اليها مثلا ما حصلت الثلثة وهكذا يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد لا الى نهاية اذ التزايد لا ينتهى الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهى الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر واما كون مراتب العدد متخالفة الحقايق كما هو عند الجمهور فلاختلافها باللوازم والاوصاف من الصمم والمنطقية والتشارك والتباين والعادية والمعدودية والتجذير والمالية والتكعيب واشباهها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذا مما يؤيد ما ذهبنا اليه فى باب الوجود من ان الاختلاف بين حقايقها انما نشا من نفس وقوع كل حقيقة فى مرتبة من المراتب فكما ان مجرد كون العدد واقعا فى مرتبة بعد الاثنينية هو نفس حقيقة الثلثة اذ يلزمها خواص لا توجد فى غيره من المراتب قبلها او بعدها فكذلك مجرد كون الوجود واقعا فى مرتبة من مراتب الاكوان يلزمه معان لا توجد فى غير الوجود الواقع فى تلك المرتبة فالوحدة لا بشرط فى مثالنا بازاء الوجود المطلق والوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بازاء الوجود الواجبى الذى هو مبدأ كل وجود بلا واسطة ومع واسطة ايضا والمحمولات الخاصة المنتزعة من نفس كل مرتبة من العدد بازاء المهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود وكما ان الاختلاف بين الاعداد بنفس ما به الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة فى سنخ الموجودية وعلى ما قررنا يمكن القول بالتخالف النوعى بين الاعداد نظرا الى ان التخالف الواقع بين المعانى المنتزعة عن نفس ذواتها بذواتها وهى التى بازاء المهيات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات ويمكن القول بعدم تخالفها النوعى نظرا الى ان التفاوت بين ذواتها ليس الا بمجرد القلة والكثرة فى الوحدات ومجرد التفاوت بحسب قلة الاجزاء وكثرتها فى شئ لا يوجب الاختلاف النوعى فى افراد ذلك الشئ واما كون اختلاف اللوازم دليلا على اختلاف الملزومات فالحق دلالته على القدر المشترك بين التخالف النوعى والتخالف بحسب القوة والضعف والكمال والنقص كما مر تحقيقه **فصل** فى التقابل قد اشرنا الى ان لكل واحد من الوحدة والكثرة لعوارض ذاتية ولواحق مخصوصة كما ان لكل منهما عوارض مشتركة بينها وبين مقابلها كالوحدة والاشتراك والحلول والاضافة الى المحل بنحو القيام والى مقابلها بخواص كالتقابل فكما ان من العوارض الذاتية للوحدة الهوهوية بالمعنى الاعم وهو مطلق الاتحاد والاشتراك فى معنى من المعانى فمقابله يعرض لمقابلها كالغيرية ومنها التقابل المنقسم الى اقسام الاربعة اعنى تقابل السلب والايجاب والملكة والعدم والضدين والمتضائفين اما تحصيل معنى التقابل فهو ان مقابل الهوهوية على الاطلاق الغيرية فالغيرية منه غيرية فى الجنس ومنه غيرية فى النوع وهو بعينه الغيرية فى الفصل ومنه غيرية فى العرض وهكذا على قياس الاتحاد فى هذه المعانى لكن الغيرية بصفة غير الذات اخص باسم المخالف وكذا الغيرية فى التشخص والعدد اخص باسم الاخر بحسب اصطلاح ما كان الهوهوية ما سوى الاتحاد والاشياء والمماثلة ايضا من اقسام الغيرية بوجه وكذا المجانسة والمشاكلة ونظائرها لانها بالحقيقة من عوارض الكثرة اذ لولا الكثرة ما صحت شئ منها فعدها من عوارض الكثرة اولى فان جهة الاتحاد فى الجميع ترجع الى التماثل لان المثلان هما المتشاركان فى حقيقة واحدة من حيث هما كذلك فالانسان والفرس من حيث انسان وفرس ليسا بمثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما فى الحيوانية والحيوانيتان الموجودتان فيهما مشتركتان فى حقيقة واحدة نوعية فالتجانس يرجع الى التماثل فى جزء الحقيقة وهو الذى يكون جنسا حين اخذه لا بشرط شئ وقد علمت ان الطبيعة الجنسية اذا اخذت افرادها مجردة عما اختلف بها من الفصول تكون نوعية فيكون افرادها متماثلة وكذا الحال فى الاصناف الاخر من الواحد الغير الحقيقى فالمشابهة ترجع الى المماثلة فى الكيف والمساواة ترجع الى المماثلة فى الكم وهكذا جهة الوحدة

فى الوجوه الثلاثة التقابل
اخص من الغيرية لا التغاير
بينهم

فى المماثلة ترجع الى الوحدة الذهنية للمعنى الكلى المنتزع من التشخصيات عند تجريدها عن الغواشى المادية فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة بخلاف جهة الكثرة فانها خارجية والتقابل اخص من الغيرية اذ التغاير بين الاشياء المادية اذا كان بالجنس الاعلى لا يمنع مجرد تغايرها بالجنس الاعلى عن جواز اجتماعها فى مادة واحدة واما التغاير التى بحسب الانواع المتفقة فى جنس دون الاعلى فيستحيل معه الاجتماع فى موضوع واحد

اجتماع

فالتقابل هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين فى موضوع واحد فى زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف التماثل وبقيد امتناع الاجتماع فى محل التغاير الذى بين البياض والحرارة مما يمكن اجتماعهما فى محل واحد ودخل بقيد وحدة المحل مثل التقابل الذى بين السواد والبياض مما يمكن اجتماعهما فى الوجود كسواد الحبشى وبياض الرومى وبقيد وحدة الجهة مثل التقابل الذى بين الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما فى محل واحد باعتبار جهتين قيل وبقيد وحدة الزمان تقابل المتضادين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين فيه فى الواقع والدهر اذ الاجتماع فى افق الواقع وظرف الدهر لا ينافى التعاقب فى الزمان كما ان عدم الاجتماع المكانى لا ينافى الاجتماع بحسب ظرف اخر كالزمان ونحوا اخر فما قيل من ان التقييد بوحدة الزمان مستدرك لان الاجتماع لا يكون الا فى زمان واحد غير صحيح وكان القائل به لم يرتق فهمه كوهمه من سجن الزمان وهاوية الحدثان وانما عدلنا عن التعريف المشهور فى الكتب لمفهوم المتقابلين الى تعريف مفهوم التقابل لان صيغة اللذان فى قولهم المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان فى شئ واحد فى حالة واحدة من جهة واحدة يشعر بما لهما ذات والعدم والملكة والايجاب والسلب لا ذات لهما وان امكن الاعتذار بان معنى مثل هذه الالفاظ ماخوذ بحسب التصور الذهنى والسلوب والاعدام كلها بحسب المفهوم الذهنى امر فيكون معنى هذا التعريف ان المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدقان على شئ واحد فى حالة واحدة من جهة واحدة واما وجه كون التقابل اربعة اقسام ان المتقابلين اما ان يكون احدهما عدما للاخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبة الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة وان لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب وايجاب والثانى ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان والا فهما المتضادان وتدقيق فى وجه الحصر لانهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون لا نعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهما متضايفان اولا فهما متضادان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر فى العدمى محل قابل للوجودى فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب ويرد عليه الاعتراض اما اولا فبجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى المتقابلين بالسلب والايجاب وما يجاب به من ان اللاعمى بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد لان تعقل البصر لا يتوقف على انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين صدقا والغلط ناش من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واما ثانيا فان عدم اللازم تقابل وجود الملزوم كوجود الحركة للجسم مع انتفاء سخونته اللازم لها عنه وليس داخلا فى العدم والملكة ولا فى السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمى منهما عدما للوجودى ويمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض فان التقابل اولا وبالذات فى المثال المذكور انما هو السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفائها مستلزما لانتفاء الحركة صار مقابلا لها بالعرض واعلم ان مقولية التقابل على اقسامه بالتشكيك واشدها فى باب السلب والايجاب لان منافى الشئ اما دفعه او ما يستلزم دفعه لان ما عداهما يمكن الاجتماع مع ذلك الشئ ولا شك ان منافاة دفع الشئ معه انما هى لذاتيهما ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا توقف بمجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا واما منافاة مستلزم دفع الشئ له فانما هى لاشتماله على الرفع فيكون منافاته لا لذاته بل على سبيل التبعية فالمنافاة الذاتية انما هى من الايجاب والسلب واما فيما سواهما فتكون تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى هكذا قيل وفيه بحث اذ التنافى بالذات على الوجه الذى ذكر فى معنى المنافى يلزم ان لا يتحقق بين الشيئين اصلا فان احد الطرفين فى السلب والايجاب وان كان منافيا بالمعنى المذكور للطرف الاخر كالسلب للايجاب لكن الطرف الاخر الذى هو الايجاب لا يكون منافيا لمقابله بالذات بل المنافى بالذات له سلب السلب المستلزم للايجاب والاولى ان يراد من الرفع او السلب المعنى المصدرى على الوجه المطلق الذى يمكن اخذه بمعنى الفاعل او المفعول به

فصل

فى بيان اصناف التقابل واحكام كل منها فمن جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والايجاب وهو قد يطلق على ما يعتبر فى مفهوم القضية وهو التناقض فى اصطلاح المنطقيين ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا فى نفس الامر كزيد ابيض وليس زيد بابيض وقد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم ورفعه فى نفسه كالبياض واللابياض او بحسب الانتساب الى شئ اخر بالحمل كزيد ابيض وزيد لا ابيض فان كل مفهوم اذا اعتبر فى نفسه وضم اليه مفاد كلمة النفى حصل مفهوم اخر فى غاية البعد عنه ولا يعتبر فى شئ منهما صدق

اولا صدق على شيء واذا حمل على شيء مواطاة او اشتقاقا كان اثباته له تحصيلا واثبات سلبه له ايجاب سلب المحمول وانما يتنافيان صدقا لاكذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع ولذا قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرس واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد صح وقال ايضا معنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب سلب اي معنى كان سواء كان لا وجودا في نفسه او لا وجودا لغيره انتهى فقد علم مما ذكر ان التقابل اعم من التناقض المعرف باختلاف قضيتين ايجابا وسلبا كذا وكذا لتحققه في المفردات دون التناقض فقد سهى من قال ان التناقض هو نفس التقابل الايجابي والسلبي وكذا ما وقع في عبارة التجريد ان تقابل السلب والايجاب راجع الى القول والعقد ليس بصواب كيف وتقابل القضيتين ليس من حيث انهما قضيتان ولا باعتبار موضوعهما بل باعتبار الايجاب والسلب المضاف الى شيء واحد فالتقابل بالحقيقة انما يكون بين نفس النفي والاثبات وفي القضايا بالعرض اللهم الا ان يتكلف كما في بعض شروحه ويراد من الايجاب والسلب ادراك الوقوع واللاوقوع وهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي ايضا عقلية فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا ثم بما حققناه من ان التقابل بالذات في القضايا انما هو بين نفس النفي والاثبات وبين القضايا بالعرض اندفع ما قيل ان بعضهم اعتبروا في مفهوم التقابل عدم الاجتماع في الموضوع بدل المحل وصرحوا بان لا تضاد بين الصور الجوهرية اذ لا موضوع لها لان المحل المستغني عن الحال ومحل الصور هي المادة المحتاجة اليها في التقوم واعتبر الاخرون المحل مطلقا فاثبتوا التضاد بين الصور النوعية العنصرية فعلم من اختلاف الفريقين في كون مورد الايجاب والسلب موضوعا او محلا ان المراد من عدم الاجتماع الماخوذ في التقابل عدم الاجتماع بحسب الحلول لا بحسب الصدق ومعلوم ان من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل انسان حيوان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفاء ليس للكلي السالب تقابل للكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلتسم هذه المقابلة تضادا اذ كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقا اصلا ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى مع ان القضايا لا يتصور اعتبار ورودها على شيء بحسب الحلول فيه وكلام هذا القائل لا يخلو عن خلط اذ الاختلاف الذي نقله انما وقع منهم في باب التضاد حيث اعتبر فيه تعاقب المتضادين اما على موضوع واحد او محل واحد لا في مفهوم مطلق التقابل المعرف بكون الامرين بحيث لا يجتمعان في شيء واحد سواء كان عدم الاجتماع بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق كيف ولو كان الاختلاف المذكور بينهم في مطلق التقابل لزم منه نفي التقابل بين الفرس واللافرس بمثل البيان الذي ذكره لعدم كون الفرس في محل وذلك فاسد ومن احكام الايجاب والسلب ان تقابلهما انما يتحقق في الذهن او اللفظ مجازا دون الخارج لان التقابل نسبة والنسبة في التحقق فرع منتسبيها واحد المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما عقلية صرفة واما عدم الملكة فله حظ ما من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود له قابلية التلبس فالتقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة بحسب الخارج فان لكل شيء مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة هي كونها منتزعة من امور متحققة في الخارج اي نحو كان من التحقق كالانسانية والحيوانية من الذاتيات والمشي والكتابة من العرضيات ومن احكامهما عدم خلو الموضوع عنهما في الواقع لان في كل مرتبة من مراتب الواقع فان الاشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية يخلو كل منها في مرتبة وجود الاخر عن كونه موجودا او معدوما وكذا العرضيات في مرتبة الماهيات من حيث هي هي كما علمت ومن احكام هذا التقابل ايضا ان تحققه في القضايا مشروط بثمان وحدات مشهورة مع زيادة وحدة هي وحدة الحمل في القضايا الطبيعية لان بعض المفهومات قد يكذب على نفسه بالحمل المتعارف فيصدق نقيضه عليه مع انه قد يصدق على نفسه كساير المفهومات بالحمل الاولي الذاتي وفي المحصورات مشروط بالاختلاف في الكمية لكذب الكليتين مع تحقق الوحدات كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان فعلم انهما ليستا متناقضتين وان كانتا متضادتين كما مر ان التضاد لا يمنع كذب الضدين معا وصدق الجزئيتين كذلك كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات مشروط بالاختلاف على الوجه المقرر والا لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق باقي الشرائط ومن خاصية هذا التقابل استحالة الواسطة بين المتقابلين به وامتناع اجتماعهما صدقا وكذبا فلا يخلو شيء عن فرسية

ولا فرسية وتديخ عن طرفي ساير اقسام التقابل ولا يصدق على المعدوم شيء من طرفي المتقابلين الا السلب والايجاب ومن جملة التقابل تقابل التضايف المتضايفان هما وجوديان يتعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر كالابوة والبنوة فانهما لا يصدقان على شيء واحد من جهة واحدة واحد منهما لا يتعقل الا مع الاخرى **وهم وتنبيه** ربما اشتبه عليك الامر فتقول كيف يجعل التضايف قسما من التقابل وقسيما للتضاد والحال ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تضادا او تماثلا او غير ذلك بل يكون جنسا لهما فيلزم كون الشيء قسما لقسمه وقسيما له ايضا وربما يجاب عنه بان مفهوم التضايف اعم من مفهومي التقابل والتضاد العارضين لاقسامهما وهذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما مندرج تحت المضاف لكن من حيث الصدق على الافراد احدهما اعم منه والاخر مباين له فلا منافاة وبوجه اخر مفهوم التضايف من حيث هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم الجنس اخص منه والحق في الجواب ان يفرق بين مفهوم الشيء وما يصدق هو عليه فمفهوم التضايف من اقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضايف وقد يكون مفهوم الشيء مما يصدق عليه احد انواعه كمفهوم الكلي الذي هو شيء من آحاد مفهوم الجنس وفي الامور الذهنية والعوارض العقلية كثيرا ما يكون مفهوم الشيء فردا له وفردا لفرده كما يكون فردا لمقابله كمفهوم الجزئي الذي هو فرد من الكلي ومقابل له ايضا باعتبارين ومن التقابل ما يكون بين المتضادين والمتضادان على اصطلاح المشائين هما الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف وقد مرت الاشارة الى ان الطبايع الجنسية لا يتقابل فالتضاد انما يعرض للانواع الاخيرة كما يدل عليه الاستقراء وقد ظن بعضهم وقوع التضاد في الاجناس لزعمهم ان الخير والشر متضادان وكل واحد منهما جنس لانواع كثيرة وهذا الظن باطل من وجهين الاول ان التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون احدهما عدميا للاخر اذ الخير وجود او كمال والشر عدم الوجود او عدم كمال الوجود والثاني انهما ليسا بجنسين لان الخير والشر اما ان يراد بهما ما هو بحسب الواقع وقد علمت انهما يرجعان الى الوجود والعدم واما ان يراد بهما ما بالقياس الى طبيعة الانسان فكل ما يوافقه ويلايمه نسميه خيرا وكل ما يخالفه وينافره نسميه شرا والموافقة والمخالفة وساير ما اشبههما نسب واعتبارات خارجة عن احوال الماهيات فلا يكون شيء منها جنسا لما اعتبر وصفا لها واما اذا اعتبر نفس الملائمة والمنافرة مجردتين عن معروضيهما كانت كل واحدة منهما ماهية نوعية فالتضاد بينهما ليس تضادا بين الجنسين ومن شرط التضاد ان يكون الانواع الاخيرة التي يوصف به داخلة تحت جنس واحد قريب وكون الشجاعة تحت الفضيلة والتهور المضاد لها تحت الرذيلة لا يرد نقضا على هذه القاعدة لان كل واحد منهما في نفسه كيفية نفسانية وكونه فضيلة او رذيلة انما هو صفة عارضة له لا انها مقومة له فالفضيلة والرذيلة ليستا من الاجناس للفضائل والرذائل النفسانية ثم ان الشجاعة ليست ضدا لشيء من التهور والجبن لكونها واسطة بينهما واما الطرفان فلكونهما في غاية التباعد كانا متضادين بل تضاد الشجاعة مع كل منهما تضاد بالعرض اذ الشجاعة ماهية لها عارض هو كونها فضيلة وكل من التهور والجبن ماهية لها عارض هو كونها رذيلة والتضاد بالحقيقة بين العارضين وفي المعروضين بالعرض واما التضاد بين التهور والجبن فنوع اخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة ومن احكام التضاد على ما ذكرنا من اعتبار غاية التباعد ان ضد الواحد واحد لان الضد على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الاخر فاذا كان الشيء واحدا وله اضداد فاما ان يكون مخالفتها مع ذلك الشيء من جهة واحدة او من جهات كثيرة فان كانت مخالفتها معه من جهة واحدة او من جهات كثيرة فان كانت مخالفتها معه من جهة واحدة فالمضاد لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد وضد واحد وقد فرض اضدادا وان كانت المخالفة بينها وبينه من جهات عديدة فليس الشيء ذا حقيقة بسيطة بل هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض ولكل من الطرفين ضد واحد واما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض فالشيئان اذا كان بينهما تضاد حقيقي يكون بين محليهما بما هما محلاهما تضاد بالعرض فمن الضدين ما بينهما وسايط ومنهما ما لا وسايط بينهما سواء كان الوسط حقيقيا كما بين الحار والبارد من الفاتر او غير حقيقي من جهة الخلو عن جنس الطرفين كاللاخفيف واللاثقيل فان الفاتر لا يخرج من جنس الحرارة والبرودة بخلاف اللاخفيف واللاثقيل لخروجه عن جنس الخفة والثقل كالفلك وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لا يكون واما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان او يمكن كالثقل والخفة للفلك وعلى هذا الاصطلاح لا تضاد حقيقيا بين الجواهر الا باعتبار ما يعرض لها من المتضادات واما على اصطلاح المتقدمين ففي المادة مثل الصور المتخالفة المتعاقبة على محل واحد تضاد

كالانسان الذي يضاد الحار من حيث هو بارد ويضاد البارد من حيث هو حار ويضاد كثيرا من الاشياء لاشتماله على اضدادها فالتضاد الحقيقي انما هو

حقيقي وكذا يجوز عندهم ان يكون لشيء واحد اضداد كثيرة حيث لا يشترطون في التضاد غاية الخلاف فالسواد عندهم كما يضاد البياض يضاد الحمرة ايضا الا ان اصطلاحهم يحتمل ذلك **شك وتحقيق** وههنا اشكال قوي وهو ان المقولات العالية قد علمت ان لا تضاد بينهما لاجتماع بعضها مع بعض في جوهر واحد جسماني وكذا الاشتراك في الجنس البعيد لا يكفي في امتناع الاجتماع فان الطعم يجتمع مع السواد مع كونهما من مقولة واحدة فلا بد من كون المتضادين تحت جنس قريب من كونهما مختلفين بالفصل فح ان كان بينهما تضاد فلا يكون تضادهما من حيث الجنس بل من حيث الفصل فالمتضادان بالذات هما الفصلان على ان الفصلين لا يشتركان في الجنس القريب لكونه خارجا عن حقيقتهما كما سبق وقد شرط كون المتضادين تحت جنس قريب هف وايضا تعاقب الفصول في نفسها على موضوع واحد كما هو شرط التضاد غير متصور اذ لا استقلال لها في الوجود حتى ينسب الى الموضوع الواحد ولا يمكن تعاقبهما على جنس واحد كما علمت ويمكن التفصي عنه بان الجنس والفصل متحدان في الوجود والجعل وهما موجود بوجود واحد بلا تغاير بينهما في الخارج وهما عين النوع في الخارج فصفات الفصول في الاعيان بعينها صفات الانواع المتقومة بها في نحو ملاحظة العقل ولما كان التضاد من الاحكام الخارجية للمتضادات فلا محة يكون الموصوف بها الانواع بذواتها دون الفصول بما هي فصول والحاصل ان التضاد بين المتضادين وان كان باعتبار فصل كل منهما ولكن التعاقب في الحلول في موضوع باعتبار نوعيتهما لان الحلول في شيء نحو من الوجود والوجود لا يتعلق الا بما يستقل في التحصل الخارجي والفصول لا استقلال لها في الخارج واتصاف كل من النوع والفصل المقوم بالصفات الخارجية للاخر انما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما في الوجود الخارجي دون الصفات الذهنية التي تعرض لكل منهما باعتبار مغايرتهما في الذهن ومما عد في المتقابلين الملكة والعدم وهما امران يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا اي عدما لذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا فالعمى والظلمة وانتثار الشعر بداء الثعلب الذي هو بعد الملكة والمرودية التي هي قبلها وعدم البصر الممكن في حق الشخص الاعمى وانتفاء اللحية للمراة الممكن لنوعها كل هذه عدميات في التحقيق مشروط فيها الامكان والقوة ولذا لم يصدق على المعدوم واما في المشهور فالملكة هي القدرة للشيء على ما من شانه ان يكون له متى شاء كالقدرة على الابصار والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ في الوقت الذي من شانه ان يكون كالاعمى لا كالجرو قبل فتح البصر واصطلاح المنطقيين في العدم والملكة هو المعنى الاول وكذا اصطلاحهم في المتضادين مجرد كونهما غيرمجتمعين في موضوع واحد واما الالهيون فقد اعتبروا في كل منهما قيدا اخر اما في المتضادين فكونهما في غاية التباعد وفي الملكة والعدم ان يكون العدمي سلبا للوجودي عما من شانه ان يكون في ذلك الوقت فكل من قسمي التقابل بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس من ذلك حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والقدح الذي يلزم في انحصار التقابل في الاقسام الاربعة من تقابل الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب والشجر لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم على التفسير الاخص يتفصى عنه بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك **فيه بحث** ومخلص وههنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكون كلاهما وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للاخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم ان التضاد بالمعنى المشهوري اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهوري والحق انه اعم من ذلك لعدم امكان الانتقال في بعض هذه الامور كالذكورة والانوثة والزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية راجع عند التحقيق الى الايجاب والسلب فعلى اي تقدير لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب الثاني ان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة وكذا تقابل الحمرة والصفرة مثلا عن الاقسام وقد التزم بعضهم وسموا مثل ذلك بالتعاند فيزيد عندهم قسم خامس في اقسام التقابل وقد تخلص بعض اخر عنه ببيان ان تقابل الاوساط تقابل حقيقي ايضا كتقابل الاطراف فان كل مرتبة من السواد مثلا مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الاشد والاضعف عند المشائين وعلى خصوصية كونه على هذا الحد من السواد وهو بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض ولذا قال الشيخ في قاطيغورياس

الشفاء السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس الى اخر فاذا ثبت ذلك فكل وسط من اوساط السواد
باعتبار نفسه في حكم الطرف اذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة وكذلك باعتبار مقايسته الى سواد دونه في المرتبة او الى
البياض الطرف او البياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا انما يحصل اذا قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه كان ذلك سوادا بالنسبة
الى هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة اليه بل بياضا لا فرق بينه وبين البياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض فثبت
ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها جهتي الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو باعتبار الاولى
فلا يرتقي التقابل قسم خامس هذا خلاصة ما ذكره بعض اجلة المتاخرين وهو لا يستقيم على ما اخترناه من طريقة اسلاف الحكماء في
الاشد ويرد عليه ايضا ان لكل شيء مهية متحصلة في ذاتها لا بالقياس الى ما عداها اللهم الا ان يكون مضافا حقيقيا يقترن مع
تعقله ووجوده تعقل شيء اخر ووجوده ولا شك ان الالوان من مقولة الكيف لا من مقولة المضاف فلكل منها مهية متحصلة لا
بالقياس الى غيره والتضاد من الامور التي تعرض للمتضادين بحسب ذاتيهما لا بمقايسة احدهما للاخر ولا لغيرهما وان كان مفهوم التضاد
من جزئيات الاضافة فالمقابلة بين الحمرة والصفرة مع قطع النظر عن قياسهما الى الاطراف ثابتة جزما وليست من اقسامها شيئا
الا التضاد **مخلص** فالحق ان يوتى في وجه التفصي عن هذا الاشكال اما عن قبل المشائين فان التضاد انما ثبت بالذات بين طبيعتي
السواد والبياض مع قطع النظر عن خصوصيات الافراد فكل مرتبة من مراتب السواد يضاد لكل مرتبة من مراتب البياض باعتبار اشتمال
هذه على طبيعة احد الضدين وتلك على طبيعة الضد الاخر لا باعتبار الخصوصيات فالتضاد بين الوسطين كالحمرة والصفرة باعتبار
كون احدهما سوادا والاخر بياضا تضاد بالذات واما باعتبار الخصوصيتين من كون احدهما حمرة والاخر صفرة فبالعرض فالتضاد
بين الاوساط يرجع الى ما يرجع اليه التضاد بين الاطراف فلم يزد التقابل على الاربعة واما من قبل الاقدمين فبان التقابل بين مراتب
كيفية واحدة تقابل في الكمال والنقص كما في مراتب الكمية من نوع واحد واما تقابل مرتبة ضعيفة من السواد مع مرتبة ضعيفة من البياض
فعلى قياس ما ذكر في الطريقة الاخرى من ان التضاد بالذات بين سنخيهما مع قطع النظر عن الخصوصيات لكن يبقى الكلام في جميع
الالوان من مراتب السواد والبياض ام ليس كذلك وما ذكرنا كما ذكره بيّن على الاول لا على الثاني وبناء الاشكال على مجرد الاصطلاح
وهو امر هين في العقليات والعلوم الحقيقية **نكتة** لما تبين اتصاف كل واحد من الموجودات باضافة وسلب اي ما
من موجود الا وله اضافة الى غيره بالعلية او المعلولية او غيرهما ويسلب عنه اشياء ولا اقل مما هو نقيضه فتقابل التضايف لا يخلو
عن جنسه شيء من الاشياء حتى واجب الوجود فانه مبدء للاشياء وان خلا عن احاد جزئياته كالابوة والبنوة والمجاورة وكذا تقابل
الايجاب والسلب لا يخرج منه مطلقا ولا من كل واحد من جزئياته كالحجرية واللاحجرية شيء من الاشياء واما القسمان الاخيران من
التقابل اعني العدم والملكة والتضاد فكما يخلو بعض الموجودات عن خاصتهما كالبرودة والحرارة والعمى والبصر فكذلك يخلو عن مطلق
تقابلهما اشياء فان المفارقات لا تقبل الضدين ولا العدم المقابل للملكة اذ كل ما يمكن لها بالامكان العام فهو حاصل لها فلا
يصح فيها هذان القسمان من التقابل لا عاما ولا خاصا **فصل** في التقابل بين الواحد والكثير كيفية التقابل بين الواحد والكثير
من العلوم الربانية التي حارت فيه عقول اهل النظر واصحاب الفكر وانما خص بمعرفتها الراسخون في العلم لان تقابلهما ليس بتقابل العدم
والملكة ولا السلب والايجاب لانهما وجوديان فلا يكون احدهما سلبا للاخر ولا تقابل المتضادين لعدم غاية الخلاف المعتبرة في التضاد
بينهما اذ ما من عدد الا ويتصور اكثر منه ولعدم التعاقب على موضوع واحد عددي في وحدة الهيولى المتعاقبة عليها الاتصالات
والانفصالات وحدة بهمة ظلية ثم الكثرة تتقوم بالوحدة ولا يمكن تقوم مهية احد المتضادين بشيء من نوع الاخر وليس بينهما
تقابل التضايف والا لكان مهية كل منهما معقولة بالقياس الى الاخرى وليس كذلك اما من جانب الوحدة فتبين ان معقوليتها كوجود
ذاتها يمكن ان ينفك ويتجرد عن وجود الكثرة ومعقوليتها واما من جانب الكثرة فان الكثرة كثرة في ذاتها بسبب الوحدة لا بالقياس
الى الوحدة والفرق بين المعنيين واضح وقياسها الى الوحدة من جهة كونها معلولة لها ~~لا من جهة كونها معلولة لها~~ لا من جهة كونها
هي الكثرة اذ كون الكثرة كثرة غير كونها معلولة وليست الكثرة نفس المعلولية على قاعدة القوم ثم انا نجد التقابل بينهما من جهة
تمانعهما لا من جهة عليتهما وارتباطهما وايضا كون الشيء بحسب جوهره ومهيته مضافا الى شيء يوجب كون ذلك الشيء ايضا
كذلك فلو كانت الكثرة جوهرية الاضافة لكانت الوحدة ايضا جوهرية الاضافة كما هو شان المتضايفين في الانعكاس وايضا

بلزم كونهما متكافئين فى التحقق وجودا وتعقلا من حيث هذه هذه وتلك تلك وليس كذلك ومن الناس من ظن ان التقابل بينهما ليس تقابلا ذاتيا لكنهما ما عرض لهما تقابل التضايف من جهة ان الوحدة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها وهذا الكلام لا يخ من خلط لانا نفهم تقابلا بين الواحد والكثير اللذين كل منهما ينافى الاخر ويبطله عند حدوثه ووجوده والوحدة التى يزيلها ويبطلها الكثرة الطارية ليست بعلة لتلك الكثرة لانها تتقوم بوحدة اخرى من نوعها والمتقومة بها مقابلة لنوع اخر من الوحدة غيرها يتقوم بها كوحدة الاتصال وكثرته فانا اذا قسمنا الجسم بنصفين فهناك وحدتان وحدة كانت قبل القسمة عارضة للمتصل الوحدانى وهى ليست جزءا للاثنينية العارضة لمجموع النصفين ووحدة اخرى هى عارضة لاحد النصفين هى المقومة للاثنينية ولا شبهة فى عروض تقابل التضايف بين الوحدة الحادثة والاثنينية لكن الكلام فى تقابل الوحدة والاثنينية الطارية انه من اى قسم من التقابل فان قلت نفس مفهوم التقابل من باب الاضافة فثبت ان تقابل الوحدة والكثرة هو التقابل التضايفى قلت هذا المفهوم من الطبايع العامة العقلية التى لا يمكن تحققها الا فى ضمن شئ من اقسامها وكلامنا فى تحقيق التقابل بين الواحد والكثير انه باى نحو من الانحاء فما لم يتحقق اولا احد اقسامه المعينة لم يتحقق هذا المفهوم فى نفسه حتى يصدق عليه انه جزئى من جزئيات مفهوم الاضافة على الوجه المذكور ومنهم من زعم ان التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات واحتج عليه بان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة اما على نفس الكثرة او على الاشياء المتعددة التى صارت بالاجتماع شيئا واحدا هو المجموع من حيث المجموع او على شئ غيرها يحدث عنده والها يحدوث لاتصال الوحدانى وعلى اى تقدير ليس موضوع احدهما هو بعينه موضوع الاخر وقس على ذلك طريان الكثرة على الوحدة نفسها او موضوعها وفيه بحث من وجوه الاول النقض بان الدليل لو تم لدل على نفى التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة وهو بين الفساد الثانى ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا شخصيا بل قد يكون وحدته نوعية او جنسية قريبة او بعيدة كالرجولية والمرئية للانسان والذكورية والانوثية للحيوان والحركة والسكون للجسم او بحسب امر اعم من هذه الامور كلها كالخيرية والشرية للشئ كيف ولو كان كذلك للزم ان لا يكون للذاتيات واللوازم تقابل مع سلوب ونقايض لها لعدم بقاء الشخص عند زوالها الثالث ان ما ذكره على تقدير تمامه انما يتم فى الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لا فى غيرها فان الواحد بالمحمول او الموضوع او بالمناسبة مثلا قد يتكثر فيها مع بقائه الرابع ان بقاء الموضوع باى نحو كان ليس من شرائط مطلق التقابل بل لبعضها كالتضاد كما صرح به الشيخ الرئيس فى قاطيغورياس الشفاء حيث قال واما المتضائفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد او اشتراكهما فى موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذى هو علة لامر يلزمه لا محالة امكان ان يصير معلولا او يكون هناك موضوع مشترك وان كانت العلية والمعلولية من المضاف ومنهم من راى ان التقابل بينهما بالذات من باب التضاد واستدل اما على ان التقابل بينهما بالذات فبانا اذا نظرنا الى مجرد مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة او مكيا لا للاخر جزمنا بعدم اجتماعهما فى ذات واحدة فى زمان واحد من جهة واحدة واما على ان التقابل بينهما بالتضاد فلانه ليس بشئ من الاقسام الثلثة الباقية للتقابل اما التضايف فلعدم كون الوحدة والكثرة متكافئين وجودا وتعقلا كما مر والمتضايفان يجب ان يكونا كذلك واما القسمان الاخران فلكون احد المتقابلين فيهما سلبا للاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست سلبا لها والكثرة لكونها متقومة بالوحدة لا يكون سلبا لها والا لكان الشئ علة لعدمه وما يق من ان الضد لا يتقوم بضده فمجرد دعوى بلا دليل مع انه الواقع بخلافه الا ترى ان البلق متضد لكل واحد من السواد والبياض مع انه **بحث وتقويم** كلام هذا القائل لا يخ عن تزلزل واضطراب لان الحكم على هذا التقابل بالتضاد بنفى كونه احد الاقسام الباقية مع انتفاء شرط التضاد من جواز التعاقب على موضوع واحد وكون الطرفين على غاية التباعد ليس اولى من الحكم عليه بكونه احد البواقى فيكون تخصيصا من غير مخصص واما قوله امتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو افتراء لانه لبلم ان الضدين متفاسدان فلا يمكن حصول ماهية حقيقية من ضدها ولا من الضدين والابلق ليست له ماهية وحدانية بل وحدته بمجرد الفرض والاعتبار فظهر ان لا حاصل لما ذكروا فى بيان تحصيل قسم من التقابل فى تقابل الواحد والكثير فيجب عليهم ان يجعلوا له قسما خامسا الا ان المشهور ما ذكرنا من الاقسام الاربعة مع خواصها ولوازمها

المرحلة السادسة فى العلة والمعلول

وفيه فصول

فصل فى تفسير العلة وتقسيمها

فنقول العلة لها مفهومان احدهما هو الشئ الذى يحصل من وجوده وجود شئ اخر ومن عدمه عدم شئ اخر وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشئ فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثانى تنقسم الى

علة تامة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى علة غير تامة تنقسم الى صورة ومادة وغاية وفاعل والقائل بان اطلاق اسم العلة على هذه الاربعة بالاشتراك مخطئ لاسيما ويذكر ان العلة تنقسم الى كذا والى كذا بل الحق انها مقولة على الكل بالمعنى الثاني وربما يقولون ان العلة اما ان يكون جزء للشيء او لا يكون والجزء ينقسم الى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء بالقوة وهي المادة والتي ليست بجزء اما ان يكون ما لاجله الشيء وهي الغاية او ما يكون به الشيء وهو الفاعل وقد يخص الفاعل بما منه الشيء المباين من حيث هو مباين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر والمادة ايضا يختلف باعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصري والى ما فيها كالهيئات فربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد فيكون العلل اربعا وربما يفصل فيكون خمسا والصورة ايضا يختلف نحو تقويمها للمادة وللمجموع منها والاولى ارجاعها بالاعتبار الاول الى الفاعلية وان كانت مع شريك غير مقارن موجب لافادة هذه العلة وافادة قربيها بها كما سيتضح بيانه في بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة فالصورة وان كانت صورة للمادة لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية لها فعلم من ههنا ايضا فساد ظن من خصص الفاعل بالغير المفارق والقابل ايضا اذا كان مبدأ لما فيه لا يكون مبدأ للصورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه او لا بالصورة بالفعل لانه باعتبار ذاته انما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة ولكن يكون مبدأ للهيئة المركبة ولوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة واتضح بما ذكرناه ان كل واحدة من المادة والصورة مما يكون علة قريبة وبعيدة للمركب منهما باعتبارين اما الصورة فاذا كانت صورة حقيقية من الجوهر تكون مقومة للمادة بالفعل والمادة علة للمركب فيكون الصورة علة لعلة المركب بهذا الاعتبار ولكنه من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له فلا واسطة بينهما واما المادة فاذا كان المركب مهية صنفية وكانت الصورة هيئة عرضية يكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية للمركب الصنفي فكانت المادة علة علة المركب من هذه الجهة على انها من حيث كونها جزء للمركب علة مادية له فلا واسطة بينهما وبالجملة المادة والصورة علتان قريبتان للمعلول من حيث هما جزآن له فيكون احديهما علة صورية والاخرى علة مادية واذا كانت احديهما علة علة المركب فليس نحو تقويمها للمركب هذا التحويل المادة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست علة مادية له وكذا الصورة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست سببا صوريا ثم اعلم ان هذه العلل الاربع يوجد بينها مناسبات وارتباطات كثيرة منها ههنا ان كل واحد من الفاعل والغاية سبب للاخر من جهة فالفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا وهو الذي يحصلها في الخارج والغاية من جهة سبب للفاعل وكيف لا وهي التي يفعل الفاعل لاجلها ولذلك اذا قيل لك لم ترتاض فتقول لاصح واذا قيل لم صححت فتقول لاني ارتضت فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة والفاعل علة لوجود مهية الغاية في العين لا لكون الغاية غاية ولا لمهيتها والغاية علة لكون الفاعل فاعلا ومنها ان كل واحدة من المادة والصورة سبب للاخرى بوجه اخر كما اشير اليه ومنها ان بعض هذه العلل مما يتحد مع بعض اخر كما سيجيء ان فاعل الكل هو غاية الكل وجودا وعقلا وربما يتفق ان يكون مهية ثلث منها وهي الفاعل والصورة والغاية مهية واحدة فان في الاب مبدأ لتكون الصورة الآدمية من النطفة وهو صورته الآدمية لا شيء آخر منه وليس الحاصل في النطفة الا صورة آدمية وهي ايضا الغاية التي يتحرك اليها النطفة لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الانسان فهي صورة ومن حيث يبتدي تركيبها منه فهي فاعلة ومن حيث ينتهي تحريكها اليه فهي غاية فاذا قيست تلك الوحدة الى المادة والمركب كانت صورة وعلة صورية باعتبارين واذا قيست الى الحركة كانت فاعلة مرة وغاية مرة فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهي صورة الاب وغاية باعتبار انتهاء الحركة وهي صورة الابن كما فصل في كتاب الشفاء

فصل في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود المعلول عند وجود علته اما الاول فالمعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت ان الوجوب والامتناع يغنيان الشيء عن الحاجة الى العلة فلا بد في رجحان احد طرفيه على الاخر من الاحتياج الى المرجح حاصلا حال حصول ذلك الترجيح والا لكان الترجيح غنيا عنه ثم المرجح للوجود لما امتنع ان يكون عدميا وجب ان يكون وجوديا فاذن لا بد من وجود المرجح حال حصول الراجح وهو المطلوب واما الثاني فقال المحصلون ان واجب الوجود اذا كان مرجحا لوجود غيره فاما ان يكون لذاته المخصوصة مرجحا لوجود ما سواه فلا يتقدم على وجود الممكنات غير ذاته او لامر لازم له كما يفرض صفة لذاته على ما يتوهمه العامة من ان له صفات واجبة الوجود فالمرجح دائم فيدوم الترجيح اذ لو حصل هو وما يفرض معه من الصفات الدائمة ولم يحصل الشيء فليس هو مؤثرا لوجود الممكنات

بحيث لم يتوقف تاثيره على غيره وذلك لان ما به يكون المؤثر مؤثرا متى تحقق فصدور الاثر عنه اما ممكن او واجب فان كان ممكنا استدعى سببا اخر مخالفه لا يصير المرجح مرجحا الا مع ذلك المرجح الاخر وقد فرضنا ان مؤثريته غير محتاج الى شيء اخر هف ثم الكلام في صدور الاثر بعد انضمام ذلك المرجح باق فاما ان يلزم التسلسل او يثبت انه متى وجد المؤثر بتمامه وجب الاثر ودام بدوامه واما ان كانت مؤثريته لا لذاته المخصوصة ولا لشيء من لوازم ذاته كانت لامر منفصل وهو ان كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في المعلول الاول ولا يتسلسل بل لا بد وان ينتهي الى واجب الوجود فيعود الكلام الى انه يلزم دوامه بدوام علته وذلك لا يختلف بان يسمى ذلك الحادث وقتا او مصلحة او داعيا او ارادة او اي شيء كان فان قيل البارى تعالى فاعل مختار ويجوز ان يختار باختيار قديم احداث شيء معين في زمان معين دون غيره من الازمنة قلنا وهل امكنه ان يختار الايجاد في غير ذلك الوقت ام لم يمكن فان لم يمكن ذلك فهو موجب لا مختار وايضا وجب ح تحقق الفعل مع كونه في ذلك الوقت في الازل وايضا عند وقوع ذلك الفعل يبطل الاختيار لا يقاعه فذلك الاختيار لا يكون واجبا والا لم يبطل عند وقوعه ولا من لوازم ذاته لما ذكرنا فلا بد وان يكون وجوبه بعلة اخرى لان الذات لو كفت في وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل بل دام بدوامها وليس كذلك وكونه واجبا بعلة اخرى ايضح لان ماعدا ذاته يستند الى اختياره فلو كان اختياره مستندا الى ماعدا ذاته يلزم الدور وان كان يمكنه ان يختار ايقاع العالم في غير ذلك الوقت الذي اختار ايقاعه فيه لم يترجح احد الاختيارين على الاخر الا لمرجح وينقل الكلام الى ذلك المرجح فهو ان كان اختيارا اخر تسلسلت الاختيارات وانتهت الى ذاته فيعاد الكلام في صدور اول الصوادر عن ذاته سواء كان اختيارا او شيئا آخر فعند ذلك افترق الناس وتحزبوا احزابا فمنهم من قال بجواز ان يختار المختار احد الامرين المتساويين دون الاخر لا لامر اوجب عليه ذلك كما ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يسلك احدهما باختياره دون الاخر لا لمرجح ومنهم من قال شان الارادة تخصيص احد الجانبين المتساويين بالوقوع لا بناء على اولوية او داع او لمية بل لان خاصية الارادة ان يترجح احد المتماثلين من دون الحاجة الى مرجح ولمية لان كونها صفة مرجحة من الصفات النفسية لها ومن لوازم الماهية وهي غير معللة فان كان كون الانسان حيوانا لا يعلل ولا كون المثلث ذا الزوايا ومنهم من قال انه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم انه اي المعلومات يقع وايها لا يقع فما علم منه انه سيقع يكون واجب الوقوع لانه لو لم يقع كان علمه جهلا واذا كان ذلك مختصا بالوقوع وغيره ممتنع الوقوع فلا جرم يريد ما يعلم انه يقع ولا يريد غيره لان ارادة المحال محال ومنهم من قال ان افعاله تعالى غير خالية عن المصالح وان كنا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص البارى ايجاده بوقت معين لاجل كونه عالما بان وقوعه في ذلك الوقت متضمن مصلحة يفوت ان وقع في غيره ومنهم من قال عدم صدور الفعل عنه في الازل ليس لامر يرجع الى الفاعل بل لامر يرجع الى الفعل من حيث ان الفعل ما له اول والازل ما لا اول له والجمع بينهما متناقض ممتنع اقول هذا القول ماله وجه صحيح لو تفطن قائله به كما سيظهر لك في حدوث عالم الاجسام ومنهم من اثبت على واجب الوجود ارادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة وزعم انه يفعل شيئا ثم يفعل يريد بعده شيئا آخر فيفعل ثم يريد ولنشرع في هدم بنيان هذه الاقوال وبيان الخلل فيها اما القول بانه لم لا يجوز ترجيح احد الاختيارين لا لمرجح فدفعه بوجهين الاول ان الطريق الى اثبات الصانع ينسد بسببه فان الطريق اليه هو ان الجائز لا يستغنى عن المؤثر فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكننا اثبات واجب الوجود الثاني ما سبق من بيان حاجة الممكن في الوجود والعدم الى السبب مع انه معلوم بالبديهة ومن انكره عانده لسانا وافق بضميره او ما اورده من الصور فما لم يتحقق هناك مرجح استحال الحصول لاحد الجانبين فان وجود المرجح غير العلم بوجوده والضرورى هو وجوده لا العلم به وربما ينفك احدهما عن الاخر وهذا مما يجده العاقل من نفسه احيانا فانه عند تساوى الدواعى للجهات يقف في موضعه ولا يتحرك ما لم يظهر مرجح واما قول من قال كون الارادة مرجحة صفة ذاتية وهي من خاصيتها فلا حاصل له فان الارادة اذا كان الجانبان بالنسبة اليه سواء لا يتخصص احدهما الا بمرجح اذ لا يقع الممكن الا بمرجح واما الخاصية التي يدعونها فهو هوس اذ ليس لو اختير الجانب الاخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب كانت تلك الخاصية حاصلة معه ايض ثم تعلق الارادة بشيء مع ان نسبتها الى الجانبين متساوية غير معقول فان الارادة ما حصلت اولا لارادة بشيء ثم تعلقت فان المريد لا يريد اي شيء اتفق ولا شيئا ما مطلقا فانها من الصفات الاضافية ولا يعقل ارادة غير مضافة الى شيء ولا ايض مضافة الى شيء ما على الاطلاق ثم يعرض لتلك الارادة التخصيص ببعض جهات الامكان بل اذا وقع تصور وحصل ادراك مرجح لاحد الجانبين يحصل ارادة متخصصة باحدهما فالترجح

متقدم على الارادة واما الذي ذكروه ثالثا انه يريد ما علم انه سيقع فنقول علمه بوقوعه في وقت كذا اذا كان تابعا لوقوعه في ذلك الوقت المعين ولا شك ان تخصيص وقوعه في ذلك الوقت تبع لقصده الى ايقاعه فيه تابعا للعلم بوقوعه فيه لزم الدور وايضا قد علمت بطلان شيئية المعدومات وان الماهيات تابعة للوجودات وستعلم ان علمه تعالى سبب لتحصل الممكنات متقدم عليها لا انه تابعة لحصولها واما الذي ذكروه رابعا من رعاية مصالح العباد فنقول المصلحة المترتبة على وقوع الفعل في وقت معين اما ان يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فيترتب عليه متى وجد وما يكون كذلك لا يكون مرجحا لوقت دون وقت واما ان لا يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فترتب تلك المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون سائر الاوقات من قبيل الجائزات فننقل الكلام الى سبب التخصيص به دون غيره من الاوقات اللهم الا ان يكون المؤثر في التخصيص بذلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت امرا وجوديا ولا وقت لا قبله وقت اخر فاذا كانت الاوقات موجودة وهي مترتبة لا محالة وممكنة الوجود وصادرة عن الباري تعالى فمؤثريته تعالى تكون دائما وهو المطلوب وايضا فكيف يقنع العاقل من عقله بان نقول لو زاد في مقدار هذا العالم بما لا يحصى اضعاف اضعافه بطلت مصالح العباد ولو قدم خلقه على الوقت المعين زمانا لا يحصى اضعاف اضعافه بطلت مصالحهم وايضا يلزم ان يكون فعل الله المطلق معللا بغيره واما قولهم انما لم يحصل سابقا لامتناع الفعل فهذا وان كان له وجه في جزئيات الافعال وخصوصا الطبايع المتجددة بتجددها الشخصية لكن يمنع القول به في مطلق الصنع والايجاد لما ستبين ان الممكن انما يفتقر الى العلة لامكانه لا لحدوثه وانه لا يجب في الفعل المطلق سبق العدم وان كون العالم ممكن الحدوث ليس له ابتداء اذ لا وقت الا ان يكون اول اوقات الامكان للشيء الا وهو ممكن الحدوث قبله ثم تخصيص الشيء بوقته وكونه مسبوقا بعدمه الخاص الزماني يعرض انما يوجد ويحصل بعد وجود الزمان كما ان تخصيصه بمكان خاص دون غيره انما يتحقق بعد وجود المكان **وهم وازالة** قال بعضهم ان العالم سواء كانت قديم الذات او لم يكن فلا يخلو عن صفات حادثة وتغيرات واستحالات لا ينفك عنه والشيء وحدوث اخر فباي طريق وقع الاستناد الى الواجب تعالى في هذه الحوادث فليقع في استناد اصل العالم مع ان يكون محدثا ودفع بان العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة اما المعدة فيجوز تقدمها على الاثر اذ هي غير مؤثرة في وجود المعلول بل هي تقرب الاثر الى المعلول واما المؤثرة فانها يجب ان تكون مقارنة للاثر موجودة معه مثاله في الافعال الطبيعية هو ان الثقل علة للهوي فكلما وصل الثقيل منهبطا الى حد من حدود المسافة في هويه يصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداد ان يهوي منه الى الحد الذي يليه فالعلة المؤثرة في الوصول الى كل حد هي الثقل والمعدة هي الحركة السابقة على ذلك الوصول فبهذه الطريقة يمكن استناد الحوادث بواسطة حركة تقرب العلة الى المعلول وتجعل المادة مستعدة لقبول التأثير الى سبب قديم مؤثر في وجود العالم بجميع افراده واجزائه السابقة واللاحقة فان كل شيء فرض اول الحوادث او ابتدائها فلا بد وان يكون قبله حركة وتغير ليكون سببا لحدوث الاستعداد وقرب المناسبة لذلك الحادث من المفيض ومن ههنا يحصل مبدا برهان اخر على دوام الفاعلية وعدم انقطاع الفيض والجود على الممكنات وبيانه ان هذه الحوادث لا بد لها من اسباب ولا بد وان يكون اسبابها حادثة او بمداخلة امور حادثة فاما ان يكون حدوثها لحدوث عللها المؤثرة دفعة او لحدوث عللها المعدة المقربة لعللها والاول يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية دفعة وهو محال فاذن حدوثها لاجل حدوث قرب من عللها وذلك القرب لاجل علة معدة يصير الحادث بها مستعدا لقبول الفيض عن واهب الصور فتلك الامور المتعاقبة اما ان يكون انيات الوجود وهو محال كما ستعلم ومع محاليته لا يكون بينها اتصال فلا يحصل المواصلة والارتباط بين الحادث وبينها فلم يكن السابق ضروري الانتهاء الى اللاحق فلم تكن معدة فبقي ان تلك الامور المتعاقبة كشيء واحد متصل لا حد وله بالفعل وذلك الشيء اما هويته اتصالية متدرجة الوجود لذاته او ما يتعلق بها كالزمان والحركة فثبت ان السبب القريب لحدوث الحوادث امر منقض متجدد على نعت الاتصال غير مركب من امور آنية غير منقسمة وهذا من مبادي العلم الطبيعي به تثبت مسئلة ابطال الجزء الذي لا يتجزى واتصال الجوهر الجسماني فظهر انه يمتنع حدوث حادث الا وقبله حادث اخر لا الى نهاية وللمخالفين لهذا الاصل مسلكان الاول ان الفعل لا يكون الا بعد سبق العدم والازل ما لا اول له والجمع بينهما تناقض والاخر ان كون الحركات والحوادث لا اول لها ممتنع من وجوه ستأتي بيانها وبيان دفعها **فصل** في ان مانع العلة هل يكون متقدما على المعلول ذكر الشيخ في النهج السادس من الاشارات ان ما مع العلة المتقدمة على المعلول لا يجب تقدمه على المعلول لان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب ان يكون ما معه متقدما عليه ايضا بالزمان بل ذلك

التقدم لاجل العلية والذي مع العلة اذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعلية واذا لم يكن تقدم بالزمان ولا بالعلية فليس هناك تقدم اصلا
قال بعض العلماء وفيه بحث وهو انه ليس كل تقدم اما بالعلية واما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم اصلا بل من اقسام
التقدم ما يكون بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين فيجوز ان يكون تقدم ما مع العلة للشيء بقدما اخر غير تقدم ما بالعلية والزمان
اقول ليس غرض الشيخ نفي ساير التقدمات عن الذي مع المتقدم بالعلية بل التقدم الذي بازاء المعية فان المراد من ما مع العلة ما يكون
معيته هذه المعية التي بالقياس الى التقدم بالعلية فاشار الى قاعدة كلية وهي ان ما مع الشيء المتقدم في بعض التقدمات ما يكون متقدما
ايضا كتقدم المعلول الاخر وفي بعضها ليس كذلك فمن قبيل الاول ما مع المتقدم بالزمان فانه لا بد وان يكون متقدما ايضا بالزمان
ومن قبيل الثاني ما مع المتقدم بالعلية على شيء اذ لا يتقدم هذا التقدم على ذلك الشيء وكذا الحال فيما مع المتقدم بالطبع كالجنس
وخاصته كالحيوان والماشي فان الاول متقدم بالطبع على الانسان دون الاخر وهما متاخران جميعا عن الجنس العالي كالجوهر وكذا من قبيل
الاول ايضا ما مع المتقدم بالشرف لانه الذي له فضيلة كفضيلة ذلك المتقدم فيكون ذا تقدم في الفضيلة مثل تقدمه وكذا اذا
كان احدهما متاخرا في الفضيلة عن واحد وهكذا المتقدم بالرتبة كتقدم الحيوان وما معه فصلا مقوما او خاصة وفصله بالرتبة على الانسان
مثلا اذا كان المبدا هو الجنس العالي وعلى الجوهر اذا كان زيدا مثلا ثم ان هيهنا بحثا اخر مع الشيخ قد توهم الامام الرازي وذكر في سائر
كتبه من انه حكم بان الفلك الحاوي مع علة الفلك المحوي اذا صدرا عن علة واحدة فيكونان معين ثم ان علة المحوي متقدمة عليه
ولا يمكن للحاوي تقدم عليه لان وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي متلازمان معا فلو احتاج وجود المحوي الى الحاوي لاحتاج عدم
الخلاء اليه فيكون عدم الخلاء محتاجا الى الغير وما يحتاج الى الغير كان ممكنا لذاته فعدم الخلاء ممكن لذاته هف ثم ذكر الشيخ في السماء والعالم
من الشفاء في بيان تاخر الاجرام العنصرية عن الابداعيات بالطبع فقال ثبت ان الابداعيات علل لتحدد احيازها واحيازها معها بالذات
والمتقدم على المعلول متقدم فلما كان الابداعيات متقدمة على احياز العنصريات وجب تقدمها على العنصريات قال هذا الكلام تصريح
بان المتقدم على المعلول متقدم والكلام الاول تصريح بان ما مع المتقدم ليس بمتقدم ولا بد من فرق بين الموضعين يدفع به التناقض
وهو مشكل جدا اقول لا تناقض اصلا والفرق بين الموضعين في غاية الوضوح والانجلاء فان المعية بالعلية عبارة عن معية
امرين هما معلولا علة واحدة والتقدم بالعلة اما نفس كون الشيء علة او ما يلزم ذلك ثم ان الشيء الواحد لا يكون له علتان وقد يكون
له معلولان فالمعلولان هما معان وهما متاخران عن علتهما فما مع المتاخر متاخر لا محالة ولكن اذا كان احد المعين علة لشيء متقدما عليه
فيمتنع ان يكون المعلول الاخر علة له ايضا والا لزم اجتماع العلتين على معلول واحد فلا اشكال والعجب ان المحقق الطوسي ذهل
عن هذا الفرق الواضح الجلي وتكلف في الجواب شيئا اخر مما لا وجه له وهو ان المعية قد تكون بالذات وقد لا تكون بالذات والطبع بل بمجرد
الاتفاق ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية **فصل** في ابطال الدور
والتسلسل في العلل والمعلولات ويمكن التعبير عنهما بعبارة جامعة وهي ان يترقى عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون
كل ما هو العلية معروضا للمعلولية فان كانت المعروضات متناهية العدد فهو الدور بمرتبة ان كانت اثنين او بمراتب ان كانت
فوق الاثنين والا فهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وتاخره عن نفسه وحاجته الى نفسه
والكل ضروري الاستحالة لان الشيء اذا كان علة لشيء كان متقدما عليه بمرتبة واذا كان الاخر متقدما عليه كان الشيء متقدما على نفسه
بمرتبتين هذا في الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدم الشيء على نفسه مع مرتبة اخرى يزيد عليها وايضا
ربما يستدل بان التقدم والتاخر او التوقف والاحتياج نسب لا تعقل الا بين شيئين وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج بالوجوب
وعكسها بالامكان والكل ضعيف اما حكاية النسب فليس كل نسبة مما يقتضي التغاير الخارجي بل ربما يكفي التغاير الاعتباري كالعاقلية
والمعقولية واما حكاية الامكان والوجوب فالوجوب لا ينافي الامكان في التحقيق فان نسبة الامكان الى الوجوب كنسبة النقص الى
الكمال نعم هما مختلفان بحسب الاعتبار فالمصير الى ما ذكرنا اولا فان قلت ان اريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم
في العلة او التقدم بالعلية فهو نفس المدعى لان قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علة لنفسه قلنا المراد
بالتقدم المعنى المصحح لقولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشيء علة لشيء بمعنى انه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول الا
ترى انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد وهذا المعنى

بديهي الاستحالة بالنظر الى الشيء نفسه فان قلت يجوز ان يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدمه على نفسه وسند المنع
وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من
غير احتياج الى البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما ان يكون الشيء بهيئته علة لشيء هو علة لوجود ذلك الشيء
قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لانه ما لم يوجد العلة البعيدة للشيء لم يوجد القريبة وما لم يوجد القريبة لم يوجد ذلك الشيء
وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولان كون هيئة الشيء علة لما هو علة لوجوده
مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه لتعدد
الجهات في الموقوف عليه كما ان الصورة تتوقف على المادة بجهة وتتوقف عليها المادة بجهة اخرى واما بيان استحالة التسلسل فلوجوه
كثيرة الاول ما افاده الشيخ في الهيئات الشفاء وهو انه بعد ما حقق ان علة الشيء بالحقيقة هي التي تكون موجودة معه نقول
اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت
جملتها في القياس الذي لبعضها الى بعض كانت علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة المعلولية اليها وان
اختلفا في ان احدهما معلول بالواسطة والاخر معلول بلا واسطة وان لم يكونا كذلك لا الاخير ولا المتوسط لان المتوسط الذي
هو العلة المماسة للمعلول علة لشيء واحد فقط والمعلول ليس علة لشيء ولكل واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف
المعلول انه ليس علة لشيء وخاصية الطرف الاخر انه علة للكل غيره وخاصية الوسط انه علة لطرف معلول لطرف سواء كان الوسط
واحدا او فوق واحد وان كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيبا متناهيا او غير متناه فانه ان ترتب كثرة متناهية كانت جملة عدد
ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين فيكون لكل من الطرفين خاصية وكذلك ان ترتبت
في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة لانك اي جملة اخذت كان علة لوجود المعلول الاخير
وكانت معلولة اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلقة الوجود بالمعلول معلول الا ان تلك الجملة شرط في وجود
المعلول الاخير وعلة له وكلما زدت في الحصر والاخذ كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز ان يكون جملة علل موجودة وليس
فيها علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع غير المتناهي كواسطة بلا طرف وهذا مع انتهت عبارته وهذا اسد البراهين في هذا الباب
والثاني برهان التطبيق وعليه التعويل في كل عدد ذي ترتيب موجود سواء كان من قبيل العلل والمعلولات او من قبيل المقادير
والابعاد او الاعداد الوضعية هو انه لو وجدت سلسلة غير متناهية ينقص من طرفها المتناهي شيئا واحدا او متناهيا
فيحصل جملتان احديهما تبتدئ من المفروض جزءا اخيرا والاخرى من الذي فوقه ثم يطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء
من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع كذلك فلا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من
الناقصة فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بواحد او متناه كما هو المفروض فلزم تناهيها ايضا ضرورة
ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه واعترض عليه بوجهين احدهما نقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض
جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما فيلزم تناهي الاعداد وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق
وان يكون معلومات الله تعالى متناهية اذا انطبق بينها وبين الناقصة منها بواحدة وان يكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق
بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان
احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعهما بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين
مرارا غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات مع لا تناهي المقدورات
ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيهما عندهم وحاصل الاعتراض انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من
الناقصة ولا نم لزوم تساويهما لان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلا نم استحالته
فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون احدهما فوق عدد
الاخرى وهو غير لازم فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احدهما الوف وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما
متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقوض بتخصيص الحكم اما عند المتكلمين

فيما وراء

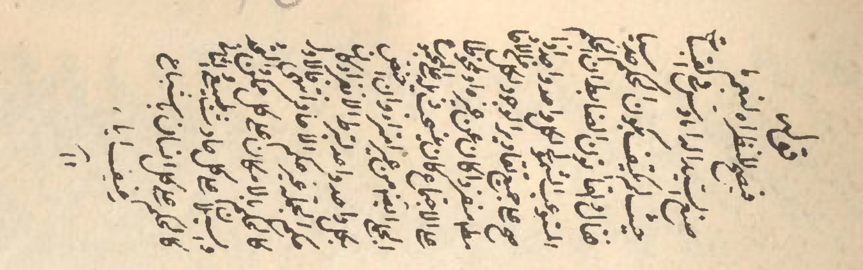
فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات او لا كما في الحركات الفلكية فانها هي المعدات فلا يرد الاعداد
لانها من الاعتبارات ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته لانها عندهم متناهية
في الحقيقة ومعنى لا تناهيها انها لا تنتهي الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم ومقدور آخر واما عند الحكماء فيما تكون موجودة معاً بالفعل
مترتبة وضعاً كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في تناهي الابعاد او طبعاً كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية
لكونها غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد غير محسوسة كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها كما اعتقده بعضهم لكونها
غير مترتبة لا يقال التخصيص في الادلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث تخلف المدلول عنها لانا نقول ان الدليل لا يجري في صورة النقض
بل يختص جريانه بما عداها اما عند المتكلمين فنظرا الى ان ما لا تحقق له لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم واستحضاره والوهم لا يقتدر
على استحضار امور غير متناهية واعتبار التطبيق بين آحادها مفصلا فينقطع بانقطاع الاستحضار والاعتبار بخلاف ما اذا كانت
السلسلة موجودة في نفس الامر فانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء من السلسلتين جزء من الاخرى فيحكم العقل حكما اجماليا مطابقا لما في
الواقع من غير حاجة الى الملاحظات التفصيلية واما عند الحكماء فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما له مع الوجود
ترتب وضعي او طبعي ليوجد بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة
قال بعض علماء الكلام والحق ان يخص الجملتان من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو في العقل دون الخارج
فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة
المترتبة وغير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء السلسلتين على التفصيل
لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى استحضار الغير المتناهية الا في زمان غير متناه اقول
الفرق بين الامرين فرقا مؤثرا حاصل فان التطبيق وان كان فعل العقل ويكون في الذهن البتة لكن قد يكون بحسب حال الواقع وقد لا
يكون كذلك ففي الاول يكفي في حكمه بالتطبيق بين آحاد كل من السلسلتين مع ما يحاذيه ملاحظة واحدة اجمالية لان مصداق هذا
الحكم ومطابقه متحقق في الواقع بلا تعمل العقل في اعمال رويته لواحد واحد منها واما اذا لم يكن آحاد السلسلة موجودة او لم يكن متعلقا
بعض آحادها ببعض تعلقا طبيعيا او وضعيا فلا يكفي الملاحظة الاجمالية بل لا بد من ملاحظات تفصيلية وتطبيقات كثيرة
حسب كثرة الصور المستحضرة في الذهن باستخدام القوة الخيالية وهذا في المثال الحسي كما اذا اخذت بيدك طرف حبل ممدود متصل
اجزاؤها بعضها ببعض وتريد جر الجميع فجذبت طرفها فلا بد من تحريك الطرف الآخر وتحريك واحد واحد من اجزاء ذلك الحبل الممدود في
واما اذا كانت الاجزاء وان كانت غير متصلة واردت تحريك الجميع فلا بد من تعملات كثيرة بيدك وتحريكات عديدة بحسب عدد
اجزاء السلسلة وهكذا فيما نحن فيه **تأييد وتذكرة** قال افضل المتأخرين العلامة الطوسي في نقد المحصل الدليل الذي
اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسئلة الحدوث يحتاج الى اقامة حجة على امتناع حوادث لا اول لها في جانب الماضي فنورد اولا ما قيل
فيه وعليه ثم اذكر ما عندي فاقول الاوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية انه لما كان كل واحد منها حادثا كان الكل حادثا و
اعترض عليه بان حكم الكل ربما يخالف الحكم على الآحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان يتطرقان الى الحوادث الماضية فتكون متناهية
وعورض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية
اذا اخذت تارة مبتدئة من هذا الآن مثلا ذاهبة الى غير النهاية في الماضي وتارة مبتدئة من قبل هذا الوقت من السنة الماضية
ذاهبة في الماضي وطبقت احديهما على الاخرى في التوهم بان يجعل المبدأ آن واحدا واخذ ونمتا في الذهاب الى الماضي متطابقين استحال
تساويهما والا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الماضي الذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون
المبتدئة من السنة الماضية زائدة على المبتدئة من الآن لان ما ينقص عن المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فاذن يجب ان
ان يكون المبتدئة من السنة الماضية في جانب الماضي انقص من المبتدئة من الآن في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك الا بانتهائها قبل انتهاء
المبتدئة من الآن ويكون الانقص متناهيا والزائد عليه بمقدار متناه يكون متناهيا فيكون الكل متناهيا واعترض الخصم عليهم
بان هذا التطبيق لا يقع الا في الوهم وذلك بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ومن البين انهما لا يحصلان
في الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق بينهما في الوجود فاذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود

وايضا الزيادة والنقصان انما فرض في طرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه فهو غير مؤثر فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع وانا اقول ان كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا نحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق زائدة عليها بعدد متناه فتكون متناهية ايضا انتهى كلامه بقي ههنا شيء آخر وهو ان كل عدد كالعشرة مثلا فلا بد فيه من ترتب ضروري لا بين اوله وثانيه وثالثه بل بين الواحد والاثنين والثلثة فان الواحد يتقدم على الاثنين تقدما بالطبع وان لم يكن متقدما على الواحد وكذا الكلام في الاثنين بالقياس الى الثلثة والثلثة الى الاربعة فلو دخل في الوجود عدد غير متناه كما اعتقدوه في النفوس الناطقة لكان الاجتماع والترتب كلاهما حاصلا عند ذلك فيجري فيه برهان التطبيق اللهم الا ان يقال لا نسلم ان غير الواحد متقدم على عدد من الاعداد والشيخ بين ذلك في الهيات الشفاء والثالث انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير ان ينتهي الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء فهناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل واحد منها بواحد فيها وتلك الجملة موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجودات ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا وفي جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على انها ماخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم والواجب لا يقال المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق له في الخارج كالمركب من الانسان والحجر ومن السماء والارض لانا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والا فقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون مع صورة منوعة كالمركبات من العناصر واما بدونها بان لا يزداد الا هيئة اجتماعية كالسرير من الخشبات وشبيها ما فيه واذا كانت الجملة شيئا موجودا ممكنا فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة واما جزؤها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد الا استغناؤه عما سواه واما خارج عنها ولا يكون موجدا لبعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات لان الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات واجب بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكر من التقرير اندفع النقوض الواردة على الدليل اما تفصيلا فبانه ان اريد بالعلة التي لا بد ههنا منها لمجموع السلسلة العلة التامة فلا نسلم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها وقد تقرر ان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمي غيرها او لم يسم وان اريد به العلة الفاعلية فلا نسلم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمنا لكن لا نسلم ان الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز ان يوجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها يستند الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واما اجمالا فبانه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزء منها كما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة كل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء ولم يكن الخارج عنها الا واجبا واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزءا من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه

جاز ان يستقل بايجاده بعض الاجزاء التى هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع
فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انه اما ان يراد انها
بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هى بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث
اجزاؤه شيئا فشيئا كالخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة التى فرضناها
علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظ وان وجدت لزم تخلف المعلول اعنى الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد
مر بطلانه واما ان يراد انها اى علة المجموع علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء
منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مركب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مركبة الاجزاء بحيث
كل جزء منها بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المط اعنى امتناع
كون العلة المستقلة للسلسلة جزء منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشئ لنفسه او لعلله
وذلك مجموع الاجزاء التى كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتاخر عن الكل بحسب العلية
المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهى ولهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد
المعلول الاول ففى الجملة علة هى جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققها ويقع لكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها
للسلسلة تقدم الشئ على نفسه فان قيل المجموع الذى هو العلة ايضا ممكن يحتاج الى علة اجيب بان علة المجموع الذى قبلها
فيه من المعلول الاخير وهكذا فى كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة
لانه ممكن محتاج الى علة وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف فى تحقق
السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح فى الاستقلال لان معناه عدم الافتقار فى الايجاد الى معاون
خارج وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه وظ انه لا دخل للمعلول الاخير فى ايجاده فان قيل اذا اخذت الجملة اعم من ان يكون
سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول اخير ومجموع مركب قبله قلنا
بل وارد بان علتها الجزء الذى هو المجموعات الغير المتناهية التى قبل معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية فان قلت نحن نقول فى
الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها لعدم اولوية بعض الاجزاء اولان كل جزء يفرض فعليته اولى فيه بان يكون علة للجملة
لكونها اكثر تاثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذى هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة على ما
لا يخفى **هدم وتحقيق** اعلم ان هذا المسلك من البيان فى ابطال التسلسل واثبات الواجب فى غاية الوهن والسخافة
لما حققنا سابقا ان الوجود فى كل موجود عين وحدته والوحدة فى كل شئ عين وجوده بالمعنى الذى مر فقولهم ان المركب من الانسان
والحجر موجود غير صحيح ان اريد به ان المجموع موجود ثالث غير الموجودين فعلى هذا يرد على اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نسلم افتقار
الجملة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلة وقولكم انها
ممكن مجرد عبارة بل هى ممكنات تحقق كل منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الآحاد لا يفتقر الى علة
غير علل الآحاد وما بقى ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها خال عن التحصيل اذ كون الجميع غير كل واحد منها لا يستدعى له ان
يكون وجود فى الخارج غير وجود الاحاد والذى بقى ان انعدام المركب بانعدام شئ من اجزائه كلام صحيح معناه ان كل مركب له حقيقة
وله وحدة حقيقية فانعدامه بانعدام جزئه وليس معناه ان كل تركيب توهمه العقل بين شيئين فاذا وجد الشيئان كان المركب
موجودا ولا ينعدم الا بانعدام الاجزاء وايضا كون الشئ منعدما بانعدام شئ لا يقتضى كليا ان يكون يوجد متى وجد فعلى هذا
ظهر بطلان قول المتاخرين ان علية الشئ لنفسه جائز لان مجموع الموجودات من الممكن والواجب موجود ممكن لاحتياجه الى الآحاد
ولا علة له سوى نفسه لان علته اما جزؤه وهو ممتنع لاحتياجه الى بقية الاجزاء واما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه
ولا محذور فيه لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشئ على نفسه
نعم لو اريد بالعلة العلة الفاعلية المستقلة فهى جزؤه اى جزء مجموع الموجودات اعنى الواجب وما فوق المعلول الاخير
المنتهى الى الواجب وكذا قولهم ان المحال كون الشئ علة لنفسه او ما فى حكمه فيما يجب تقدمه على المعلول اذ ح يلزم تقدم الشئ على

نفسه واما كون الشيء علة تامة لنفسه فليس بمستحيل على اطلاقه بل هو واقع في مجموع الواجب معلوله الاول وجميع معلولاته كما انه هي فانه لا يخفى سخافته جدا اذ لا معنى عند العقل السليم لكون شيء موجودا ممكنا لذاته ومع ذلك لا يحتاج في وجوده الى امر خارج عن ذاته فان المركب الذي حكموا بانه موجود ممكن لو كان له وجود غير وجود الآحاد وامكان غير امكان الآحاد فله علة غير علة الآحاد فالحكم بان الوجود له غير تلك الوجودات والعلة له غير عللها كلام لا طائل تحته قال بعض المدققين المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع والكل وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه متعدد مثل هذا وذاك وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم اذا علم ذلك فنختار ان مرجح وجودهما معا هو هما ماخوذا لا معا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين بمرجح وجود مجموعهما بهما فان نقل الكلام اليهما لا معا بل مفصلا فانه ايض ممكن فيحتاج الى مرجح قلنا لا نم انهما ماخوذان على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب وممكن موجود به اقول هذا المدقق اصاب شيئا من التحقيق واخطأ في شيء اما الذي اصاب فقوله هما مفصلا ليس ممكنا ولا واجبا بل هما شيئان احدهما واجب والاخر ممكن موجود به واما الذي اخطأ فيه فهو ان الاجمال والتفصيل من اعمال العقل ولا يجعلان الشيء في الخارج تارة موجودا واخرى معدوما فمجموع السماء والارض سواء اخذهما العقل مجملا او مفصلا لا يتغير حكمهما في الخارج بل في العقل فقط فللعقل ان ياخذهما شيئا واحدا موجودا في الذهن ولا يصيران بهذا الاعتبار واحدا في الخارج كما ان للوهم ان يقسم السماء بقسمين ولا يصير بهذا الاعتبار متعددا في الخارج بل في الذهن فقط فالاجمال والتفصيل اعتباران عقليان يوجبان اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر الملحوظ ثم ان المثال الذي ذكره ليس للتفاوت الذي وقع فيه من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت هناك اما بالموضوع واما بالمحمول فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا متصف بان الدار تسعهم على التعاقب الزماني ولا يتصف بانها تسعهم مجتمعين في الزمان وهذا ما في هذا المقام واما الذي اورده بعض من انه يتوجه عليه لزوم الامور الغير المتناهية المترتبة بمجرد فرض وجود الاثنين فليس بوارد اذ لا يلزم من اعتبار مجموع الشيئين اعتبارهما مع تلك الجمعية تارة اخرى لاستلزام ذلك تكرار اجزاء الهيئة اذ المراد بالمجموع معروض الهيئة الاجتماعية بدون اعتبار الوصف اعني ذات الاثنين فمن ادعى ان الاثنين موجود مباين لكل منهما لا يلزم عليه كون الهيئة والاثنينية موجودة كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة اي الواحدية موجودة ثم لقائل ان يقول العدد موجود عند اكثر الحكماء وهو غير الآحاد بالاسر فكيف يحكم بان المركب لا وجود له غير وجود الآحاد قلنا العدد موجود بمعنى ان في الوجود وحدات ولا نم كثيرة انها غير الآحاد بالاسر بل هو عينها ولما اخذ العدد والكثرة كانه شيء واحد له حكم اخر غير حكم الآحاد كالعشرية والمجذورية والاصمية والتامية وغيرها فذلك لا محة في الذهن وان كان للحكم بها مطابق ومصداق في الخارج من جهة وجود الآحاد الكثيرة الرابع برهان التضايف وهو انه لو لم ينته سلسلة العلل والمعلولات الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المتضايفين لكن التالي بط فكذا المقدم او نقول لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة لكن المقدم حق فكذا التالي بيان حقية هذا المقدم وبطلان ذلك التالي هو ان معنى التكافؤ فيهما انهما بحيث متى وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد الاخر واذا انتفى انتفى وجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل على معلولية محضة وكل مما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته السلسلة الى ما يشتمل على علية محضة لزم في الوجود معلولية بلا علية فان قيل المكافي لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا وسط لا علية العلة المحضة قلنا نعم لكن المراد انه لا بد ان يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة وللقوم في التعبير عن هذا البرهان عبارتان احديهما لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلية وهو بط ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية بيان اللزوم ان كل علة في السلسلة فهي معلولة على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها فهو علة كالمعلول الاخير وثانيهما نا ناخذ جملة من العلية التي في هذه السلسلة واخرى من المعلوليات ثم نطبق بينهما فان زادت احاد احدهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية علية وبازاء كل علية معلولية وان لم يزد لزم علية بلا معلولية ضرورة انه في جانب التناهي معلولية بلا علية وهو المعلول الاخير فيلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة الخامس قريب المأخذ مما سبق وهو انا نحذف المعلول الاخير من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه متعددا باعتبار صفتي العلية والمعلولية لان الشيء من

ان كان الموضوع واحدا



حيث انه علة غيره من حيث انه معلول لغيره فحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ولزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علية لا ينطبق على المعلول الذى في مرتبتها بل على معلولية علتها المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير وعدم كونه معروضا للعلية فلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والا بطل السبق اللازم للعلية ومع زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لا يكون بازائه معلول وفيه انقطاع السلسلتين السادس برهان الحيثيات وهو جار في العلل والمعلولات وفي غيرهما من ذوات الترتب والاوضاع تقريره ان ما بين المعلول الاخير او ما يشبهه وكل من الامور الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لانها لا تزيد على المتناهي الا بواحد بحكم الحدس وانه اذا كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا تزيد على فرسخ الا بجزء هو المنتهى ان جعلنا المبدأ مدرجا على ما هو المفهوم من قولنا سنى ما بين خمسين الى ستين والاخيرتين فيصح الدليل للنظر واصابة المطلوب وان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم لا قد لا يذعن المقدمة الحدسية بل ربما يمنعها مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كما في المسافة واما على تقدير لا تناهيها كما في السلسلة فلا اذ لا ينتهي الى ما بين لا يوجد ما بين اخر ازيد منه وقد تبين الاستلزام بان المتالف من الاعداد المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو ضعيف لا نه اعادة للدعوى بل ما هو ابعد منه ولخفى لان التالف من نفس الآحاد اقرب الى التناهي من التالف من الاعداد التي كل منها متناهية الاحاد فالمنع عليه اظهر فانما يتم لو كانت عدة الاعداد متناهية وهو غير لازم ومن هيهنا يذهب الوهم الى ان هذا الاستدلال بثبوت الحكم اعنى التناهي لكل على ثبوته للكل وهو بط السابع لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات او غيرها فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة احادها او اكثر وكلاهما ظاهر الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدد الالوف لان معناها ان ناخذ كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا بط لان الآحاد ح يشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعنى الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون من جانب المتناهي او من جانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين بفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيتاتى الترديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعنى الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتالفة من تلك العدة من الالوف المتالفة من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على تقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين فح يلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة وآحادها على ما مر واعترض عليه وعلى بعض ما سبق وما سيجيء منع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذاك او اكثر او اقل بان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وان اريد بالتساوي مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلا نم استحالته فيما بين العددين كما في الواحد الى ما لا يتناهى والعشرة الى ما لا يتناهى وكون احدهما اضعاف الاخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلمت فنمنع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من جانب الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها او مآتها او عشراتها وحديث الجملتين وانقطاع اوليهما بمبدأ الثانية كاذب الثامن برهان الترتب وهو ان كل سلسلة من علل ومعلولات مترتبة فهي يجب ان يكون لا محالة بحيث اذا فرض انتفاء واحد من آحادها استوجب ذلك انتفاء ما بعد ذلك الواحد من آحاد السلسلة فاذن كل سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبها المعلولية على الترتيب يجب ان يكون فيها علة هي اولى العلل لولاها انتفت جملة المراتب التي هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها الى اخر المراتب والا لم يكن المعلولية قد استوعبت آحاد السلسلة بالاسر فاذا فرضنا سلسلة متصاعدة لا الى علة بعينها لا يكون لها علة لبطلت السلسلة باسرها وذلك يصادم استيعاب المعلولية جميع السلسلة بالاسر والحاصل ان استغراق المعلولية على سبيل الترتب جملة آحاد السلسلة بالتمام مع وضع ان لا يكون هناك علة واحدة للجميع اذ لولاها لانتفت السلسلة باسرها كلام متناقض فتامل التاسع البرهان الاسد الاخصر للفارابي وهو انه اذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا الى نهاية الا وهو كالواحد في انه ليس يوجد الا ويوجد اخر وراءه من قبل كانت الآحاد

فالمسافة لا تزيد على فرسخ

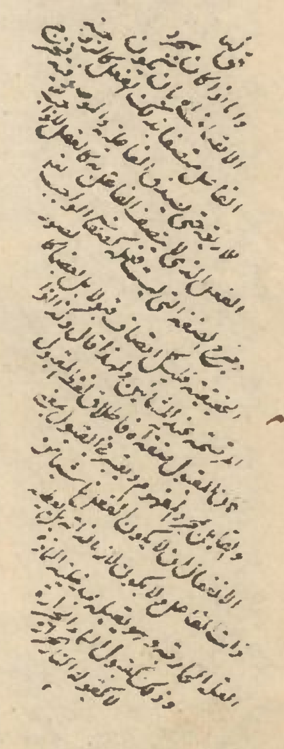
اللامتناهية باسرها يصدق عليها انها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجودا من قبل فاذن ببديهة العقل قاضية بانه
من اين يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده العاشر ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما
ان تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجا او لا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من خمسة وكل فرد فهو اكثر
بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد اخر يكون متناهيا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما
ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده ورد بانا لا نم ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية و
الفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية والفردية في كل عدد فهو قابل الزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا
والمنع فيه ظ **تبصرة** اعلم ان البراهين ناهضة على امتناع لاتناهي السلسلة المترتبة في جهة التصاعد والعلية لا في جهة
التنازل والمعلولية والسبب في ذلك ان في سلسلة التصاعد على فرض اللاتناهي ليس يوجد علة يتعين في نظر العقل انها لا محة
تكون موجودة اولا ثم من تلقائها يدخل السلسلة المترتبة باسرها في الوجود وان ذلك منشأ الحكم بالامتناع والامر في سلسلة التنازل
على خلاف ذلك وما ذكرناه جار في جميع البراهين الماضية حتى الحيثيات والتضايف وغيرهما وذلك لان مبنا الحكم بالاستحالة
في كل منها استجماع شرطي الترتب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللانهاية فعيارا الفرق كما وقعت الاشارة اليه فيما سبق ان العلل
المترتبة للشيء موجودة معه في ظرف الاعيان وتقدمها عليه انما يكون بضرب من التحليل وفي الاعتبار العقلي ففي صورة التصاعد
يكون العلل المترتبة الغير المتناهية فرضا موجودة في مرتبة ذات المعلول ومجتمعة الحصول معها فيكون الترتب والاجتماع جميعا حاصلة
للعلل في مرتبة ذات المعلول واما في صورة التنازل فالمعلولات المترتبة لا تكون مجتمعة في مرتبة ذات العلة فان المعلول لا يصح
له وجوده الخاص الناقص المعلولي في مرتبة ذات العلة بوجودها الخاص الكاملي العلي وهذا على خلاف الامر في العلة فان وجودها
واجب في مرتبة هوية المعلول ومحيط بها فثبت مما ذكرنا ان وصفي الترتب والاجتماع في مرتبة من المراتب القبلية انما يتحقق في السلسلة
المفروضة في جهة هي جهة التصاعد والترقي لا في جهة خلافها وهي جهة تنازل السلسلة وتسافلها فالبراهين ناهضة على
اثبات انقطاعها في تلك الجهة لا على اثبات الانقطاع في هذه الجهة. هذا ملخص ما افاده شيخنا السيد دام ظله العالي

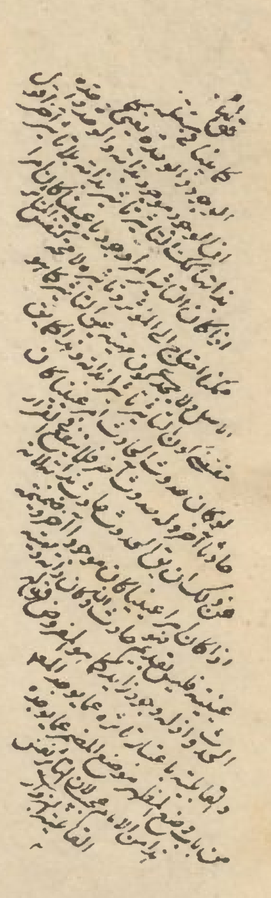
فصل في الدلالة على تناهي العلل كلها البراهين المذكورة دلت على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان في كل منها
مبدأ اولا وان مبدأ الجميع واحد وذلك لان الفاعل والغاية لكل شيء مما اقدم من المادة بل الغاية اقدم من العلل الباقية فيما
يكون الفاعل له غير الغاية لان الغاية علة فاعلية لكون الشيء فاعلا فاذا ثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية ثبت تناهي العلل
المادية والصورية لانهما اقدم منهما بين على ان الصورة ايضا من العلل الفاعلية ايضا باعتبار فهي داخلة في طبقة الفاعل كالغاية
فالبيان الدال على تناهي سلسلة الفواعل يصلح ان يجعل بيانا لتناهي جميع طبقات العلل وان كان استعمالهم له في العلل الفاعلية
فلنعتمد الى بيان تناهي العلل التي هي اجزاء من وجود الشيء ويتقدمه بالزمان وهو المختص باسم العنصر لانه الجزء الذي يكون الشيء
معه بالقوة فاعلم اولا ان الشيء لو حصل بكليته في شيء اخر فلا يقال لذلك الاخر انه كان عن الاول مثل الانسان فانه بتمامه موجود
في الكاتب فلا جرم لا يقال انه كان عن الانسان كاتب فاذا متى كان الشيء متقوما بشيء اخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتقوم انه كان عن
ذلك المقوم وايضا لو لم يحصل شيء منه في شيء اخر فانه لا يقال لذلك الاخر انه كان من الاول فلا يقال انه كان من السواد بياض لانه ليس شيء
من السواد موجودا في البياض فاذن متى كان حصول الشيء بعد حصول شيء اخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتاخر انه كان عن المتقدم
فاما اذا حصل بعض اجزاء الشيء في شيء اخر ولم يحصل كل اجزائه فيه فهنا يقال لذلك الاخر انه كان من الاول مثل ما يقال انه كان من الماء
هواء وذلك لان الشيء الذي هو الماء لم يوجد بكليته في الهواء بل وجد جزؤه وكذلك يقال كان عن الاسود ابيض وكان عن الخشب سرير
لان الخشب لا يصير سريرا الا اذا وقع فيه تغير ما ويظهر من هذا ان الشيء انما يقال له انه كان عن شيء اخر اذا كان متقوما ببعض اجزائه
ومتاخرا عن بعض اجزائه ولا بد ان يجتمع فيه امران احدهما التقوم ببعض منه والاخر انه لا يجتمع مع بعض اخر فاذا تقرر هذا الاصطلاح
فقد ظهر ان مادة الشيء قد يراد به الجزء القابل للصورة وقد يراد به الذي من شانه ان يصير جزء قابلا لشيء اخر كالماء اذا صار فيه
هواء فان الجزء القابل للصورة المائية صار قابلا للصورة الهوائية فنقول اما تناهي المواد بالمعنى الاول لانه لو كان لكل قابل قابل
اخر الى لا نهاية لكان اجزاء الماهية الواحدة غير متناهية وذلك مح واما بيان تناهي المواد بالمعنى الثاني فلان مادة الهوائية

اذا امكن ان يقبل صورة المائية مادة الماء ايضا يصح ان يقبل الصورة الهوائية فاذا يصح انقلاب كل منهما الى الاخرى واذا كان كذلك
فليس احد النوعين اولى بان يكون مادة الاخرى من الاخر بان يكون مادة الاولى بل ليس ولا واحد منهما مقدم على الاخر في النوعية بل يجوز
ان يكون شخص من المائية تقدم بتشخصيته على شخص اخر من الهواء ونحن لا نمنع من ان يكون لكل مادة مادة اخرى بهذا المعنى لا الى نهاية
اي يكون كل شخص فهو انما يتولد من شخص اخر قبله لان هذه الاشخاص كاشخاص الحركة القطعية التي لا اجتماع فيها ولا امتناع في
عدم انقطاعها واما تناهي العلل الصورية فلوجهين احدهما ان الصورة الاخيرة تكون علة للصورة السابقة فلو لم يكن للصور نهاية
لم يكن للعلل نهاية وثانيهما ان الصور اجزاء الماهية ويستحيل ان يكون لماهية واحدة اجزاء غير متناهية **هداية** اعلم ان
المادة اي الذي يحصل فيه امكان وجود الشيء على قسمين لان الحامل للامكان اذا حدثت فيه صفة فحدوثها اما ان يكون موجبا
لزوال شيء كان ثابتا من قبل اولا فان لم يوجب له لم يكن هذا الحادث صورة مقومة لانها لو كانت صورة لكان الحامل قبل حدوثها
محتاجا الى صورة اخرى مقومة ثم تلك الصورة اما ان يبقى مع هذه الصورة الحادثة او لا يبقى فان بقيت فالحامل متقوم بتلك
الصورة فلا حاجة له الى هذه الحادثة فيكون هذه عرضا لا صورة واما ان كان حدوث هذه الصفة موجبا لزوال الصورة المتقدمة
المقومة كان حدوثها موجبا لزوال شيء وقد فرضنا انه ليس كذلك فثبت ان كل صفة يحدث في محل ولا يكون مزيلة وصف عنه
فهي من باب الاعراض لا الصور وقد علم ان صفات الشيء ان لم يكن بالقسر ولا بالعرض فهي بالطبع فيكون هناك صورة مقومة للمحل
مقتضية لذلك العرض فهي كمال اول وذلك العرض كمال ثان والصور بطباعها متجهة الى تحصيل كمالاتها من الاعراض اللهم
الا المانع او عدم شرط اما الاول فكالاعراض المزيلة واما الثاني كعدم نشو البذور عند فقدان ضوء الشمس ثم اذا حصلت تلك
الكمالات فمن المستحيل ان ينقلب الامر على وجه من تلك الكمالات مرة اخرى الى طرف النقصان لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي
توجها الى شيء وصرفا عنه فثبت بالبرهان ان كل صفة تحدث في المحل من غير ان يكون حدوثها مزيلا الشيء عن ذلك المحل فانه بطبعه
متحرك اليها وانه يستحيل عليه بعد وصوله اليها ان يتحرك عنها مثاله ان الصبي يتحرك الى الرجولية وبعد صيرورته رجلا
يستحيل ان ينتقل الى الصبوة **عقد وحل** قد اورد في الشفاء ههنا اشكالا وهو ان النفس الخالية عن جميع الاعتقادات
قد يعتقد في بعض المسائل اعتقادا خطأ فلا يكون ذلك الاعتقاد استكمالا فقد انتقض قولكم ان كل صفة حصلت في محل بحيث لا
يكون حصولها سببا لزوال امر فحصولها استكمال اقول بل حصول الاعتقاد الخطأ نوع استكمال لبعض النفوس الساذجة لكونه
صفة وجودية والوجود خير من العدم وانما شريته لاجل بطلان الاستعداد للكمال الذي يختص بالقوة العاقلة كالكيفية السمية
فانها كمال للعنصر وآفة للصورة الحيوانية بل كل صفة من الصفات المذمومة كالظلم والحرص وغيرهما كمال لبعض القوى النفسانية وانما
يوجب نقصانا للقوة الغالبة عليها وهي العقلية فالجهل المركب لكونه صورة عقلية وصفة وجودية هي كمال للعقل الهيولاني
المصحوب للهيئة النفسانية التخيلية والذي لا كمالية فيه اصلا هو الجهل البسيط وهو ليس بصفة بل عدم صفة واما القسم الاخر
وهو ان يكون حدوث الصفة في المحل موجبا لزوال الشيء عنه فذلك الشيء قد يكون صورة مقومة كالهوائية اذا حدثت يوجب زوال
المائية عن المحل وقد يكون كيفية كما ان حدوث السواد يوجب زوال البياض وقد يكون كمية وشكلا والكل واضح وبالجملة فمن حكم
يصح الانعكاس في هذا القسم لان المادة اذا انقلبت من المائية الى الهوائية صح انقلابها بالعكس مرة اخرى بخلاف القسم الاول لان
ماهية الشيء لا تنقلب ولا تتبدل فتخرج مما بينا ان كل ما كان من القسم الاول فان الانقلاب فيه ممتنع وكل ما كان من القسم الثاني فان
الانقلاب فيه واجب لقائل ان يقول هذا الحصر باطل فان الكائنات من العناصر ليس من القسم الاول لان هذا القسم يمتنع انعكاسه
وههنا يجوز الانعكاس لان العناصر كما تصير حيوانا ونباتا فهما ايضا يصيران عناصر وليس ايضا من القسم الثاني فان من شان هذا القسم
ان يكون الطاري مزيلا لوصف موجود وهذا ليس كذلك اذ ليس حدوثها سببا لزوال وصف يضادها فالجواب ان العنصر المفرد
غير مستعد لقبول الصورة الحيوانية مثلا بل لا يحصل ذلك الاستعداد الا عند حدوث كيفية مزاجية وهي مزيلة للكيفيات الصرفة
القوية فيكون نسبة المزاجية الى الصرفة من قبيل القسم الذي يكون بالاستحالة فلا جرم يصح فيه الانعكاس واذا حصل المزاج كان
قبول الصورة الحيوانية استكمالا لذلك المزاج وهو مثل الصبي اذا صار رجلا فلا جرم يتحرك اليه بالطبع ولا يتحرك عنه البتة فان
الحيوانية لا تتحرك قط حتى يصير مجرد مزاج كما لا يتحرك الرجل حتى يصير صبيا وجنينا فاذن قد حصل في تكون الحيوان مجموع القسمين

المذكورين فلا يكون خارجا عنهما قسمة ثانية للمادة ان الحامل للصورة اما ان يكون حاملا لها بوحدانيته او بمشاركة غيره فالذى لا يكون بمشاركة الغير هو مثل الهيولى الحاملة للصورة الجسمانية والذى يكون بمشاركة اخر فيكون لا محالة لتلك الاشياء اجتماع وتركيب فاما ان يكون ذلك التركيب مع الاستحالة او لا معها والذى لا بد فيه من الاستحالة فقد ينتهى الى الغاية باستحالة واحدة وقد ينتهى الى الغاية باستحالات كثيرة واما الذى لا يعتبر فيه الاستحالة كحصول هيئة القياس من اجتماع المقدمات وحصول الهيئة العددية من اجتماع الوحدات ثم قد تكون تلك الاحاد محصورة كهذه الامثلة وقد لا تكون محصورة كالعسكر **حكمة مشرقية**

اقول من امعن فى النظر يعلم ان كل مادة لا يقع فيه استحالة عند حدوث صفة لها فليست لها طبيعة محصلة وان كل ما لها طبيعة محصلة لا يصير مادة لشئ اخر الا بعد زوال طبيعته ويعلم من ذلك ان العناصر لا بد وان يزول صورتها بالقاسر حتى يصير مادة لصورة اخرى معدنية او نباتية او حيوانية اذ الشئ لا يتحرك الى ما يباينه بالطبع ويخالفه الا ما يتعلق بمجرد الكمال والنقص والقوة والضعف فلا يتحرك الا الى ما يكمله ويقويه فان النارية تضاد الصورة الحيوانية لان النارية مما يحرقها ويفسدها وكذا المائية اذا استولت تغرقها وتهلكها وهكذا باقى العناصر فلم يتحرك شئ منها ولا كلها الى الحيوانية بل المادة المخلاة عنها بيد القوة الفاعلة المحركة اياها نحو الكمال وتلك القوة لا محالة قوة جوهرية ليست كما ظن انها هى الكيفية المزاجية على ما يظهر من عبارة الشفاء وغيره اذ العرض لا يفعل فعلا جوهريا ولا يحرك المادة الى جهة الا على نحو الاعداد او على نحو الالية وكلامنا فى المحرك الفاعلى وايضا وجود العرض تابع لوجود امر جوهرى صورى فصور العناصر احق بان يفعل فعلا او تحريكا من كيفياتها لانها بمنزلة الالية كما عرفت فى الميل ونحن قد ابطلنا كون تلك الصور او بعضها امر محركا للمادة الى الحيوانية فثبت ان فى مادة العناصر صورة من جنسها لا من نوعها يحركها الى جانب الكمال الحيوانى بعد تخطى المعدنية والنباتية اذ الطبيعة لا يتخطى الى مرتبة من الكمال الا و يتخطى قبل ذلك الى ما دونها من المراتب فمن ههنا يظهر ان الحركة واقعة فى مقولة الجوهر وان الاشياء متوجهة الى جانب الملكوت الاعلى بطبايعها اذا لم يعقها عائق وسيأتى زيادة انكشاف لما يتعلق بهذا المقصد فى مباحث الغاية انشاء الله تعالى **فصل** فى ان البسيط هل يجوز ان يكون قابلا وفاعلا المشهور من الحكماء امتناعه مطلقا فى شئ واحد من حيث هو واحد واحترز بقيد وحدة الحيثية عن مثل النار يفعل الحرارة بصورتها ويقبلها بمادتها هكذا قيل وفيه ما سيأتى والمتاخرون على جوازه مطلقا والتحقيق ان القبول ان كان بمعنى الانفعال والتاثر فالشئ لا يتاثر عن نفسه وكذا اذا كان المقبول صفة كمالية للقابل فالشئ لا يستكمل بنفسه واما اذا كان بمجرد الاتصاف بصفة غير كمالية يكون مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات الموصوفة فيجوز كون الشئ مقتضيا لما يلزم ذاته ولا ينفك عنه كلوازم المهيات سيما البسيطة ففى الجميع ما عنها وما فيها معنى واحد اى جهة الفاعلية والقابلية فيها كما صرح الشيخ فى مواضع من التعليقات من ان فى البسيط عنه وفيه شئ واحد وهذا لا يختص بالبسيط بل المركب ايضا يجوز ان يكون له طبيعة يلزمها شئ لا يلحقها على سبيل الانفعال والاستكمال ولعل الشيخ انما اورد ذكر البسيط ليظهر كونهما لا يوجبان اختلاف الحيثية والحق ان لوازم الوجودات ايضا كلوازم المهيات فى ان فاعلها وقابلها شئ واحد من جهة واحدة كالنار للحرارة والماء للرطوبة والارض للكثافة وكذا حكم المركبات فى خواصها ولوازمها الذاتية وانما الحاجة فيها الى المادة لاجل حدوث الصفات او زيادة الكمالات فالنار وان احتاجت الى المادة فى حقيقتها وصورتها لكن لا يحتاج اليها فى كونها حارة بان يتخلل المادة بين كونها نارا وبين كونها حارة كما لا يتخلل المادة الفاعل ايضا بينها وبين لازمها فلو فرض وجودها من غير فاعل وقابل لكانت حارة ايضا والذى وقع التمسك فى امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا حجتان احديهما ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد واعترض عليه الامام الرازى بانا بينا ان المؤثرية والمتاثرية ليسا وصفين وجوديين حتى يفتقر الى علة ولئن سلمنا فلا نم ان الواحد يستحيل عنه صدور اثرين اقول وكلا البحثين مدفوع اما الاول فالبديهة حاكمة بان الافادة والاستفادة صفتان وجوديتان والمنازع مكابر والذى استدل به على اعتباريتهما هو ان التاثير لو كان وجوديا لاحتاج الى تاثير اخر بينه وبين فاعله وحله كما بينا فى مسئلة الوجود والوحدة وما يجرى مجريهما واما الثانى فلما سيأتى فى تحقيق مسئلة الصدور عن الواحد واعترض ايضا بالنقض بانه لو صح ما ذكروه لزم ان لا يكون الواحد قابلا لشئ وفاعلا لشئ اخر ايضا فان ازيل باختلاف الجهة بان الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار تاثيره عما يوجد المعلول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشئ ايضا كذلك فان قيل الشئ لا يتاثر عن نفسه قلنا هذا اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج نفسه فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذ لا





الحاد جهة اصلا لان المفهومات كلها متخالفة المعنى انتهى اقول اما صحة كون الشئ قابلا لشئ و فاعلا لشئ اخر فليس مما جوزه الحكما في البسيط حتى يرد به نقضا عليهم اذ مادة النقض غير متحققة فان الذى يتوهم نقضا على القاعدة هو كون العقل متوسطا بين الاول وساير الممكنات بان قبل منه وفعل فيها لكن ليس كون المعلول موجودا بقابليته للوجود او تاثر المحل به فلا قابلية ولا مقبولية ولا تاثر ههنا كما مر في مباحث الوجود بل المجعول هو نفس الوجود لا اتصاف المهية به وقابليتها له في الواقع نعم ربما يحلل الذهن الموجود الممكن الى مهية ووجود فيحكم بان المهية قابلة للوجود على الوجه الذى مر ذكره من اخذ المهية اولا مجردة عن الوجود مطلقا ثم اعتبار لحوق الوجود بها فعند التجريد لها عن الوجود كيف يكون فاعلا لشئ فظهر ان القابلية اذا كانت باعتبار الذهن فيقع الكثرة ذهنية لا غير واذا كانت خارجية كانت الكثرة خارجية بين القابل والمقبول لكن القبول اذا لم يكن بمعنى الانفعال التاثرى جاز ان يكون عين الفعل واما النقض بمعالجة النفس ذاتها فغير وارد اذ ليس هناك مجرد تغاير الاعتبارين فقط كالعاقلية والمعقولية بل تعدد الاعتبارين المنكثرين للذات الموصوفة بهما فالنفس بما لها من ملكة العلاج وصورة المعالجة مبدء فاعلى وبما لها من القوة الاستعدادية البدنية مبدء قابلى الحجة الثانية ان نسبة القابل الى مقبوله بالامكان ونسبة الفاعل الى فعله بالوجوب لان الفاعل التام للشئ من حيث هو فاعل يستلزمه ويوجبه والقابل لا يستلزمه بل يستصحبه ويمكن حصوله فيه فلو كان شئ واحد قابلا وفاعلا لشئ لكان نسبته الى ذلك الشئ ممكنة وواجبة وهما متنافيان وتنافى اللوازم مستلزم لتنافى الملزومين اقول وهذا ايضا انما يجرى في القوابل المستعدة الحاملة لامكان المقبولات فانها تباين القوى الفعالة هذا في التركيب الخارجى وكذا يجرى في المهيات الحاملة لامكان الوجودات فانها من حيث ذاتها بذاتها تغاير المقتضيات للوجود والفعلية هذا في التركيب الذهنى واما اتصاف الاشيا بلوازم وجودها او بلوازم مهياتها فليس هناك نسبة امكانية الا بالمعنى العام للامكان فعلى ما حققنا لا يرد نقض الحجة بلوازم المهيات كما زعم بعض كالامام الرازى وصاحب المطارحات وكثير من المتاخرين حيث جوزوا كون البسيط قابلا وفاعلا مستدلين على جوازه بل على وقوعه بان المهيات علل للوازمها ومتصفة بها فالفاعل والقابل واحد اما انها علل لتلك اللوازم فان الملزوم لو لم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم لنفسه ومهيته لصح ثبوت الملزوم عاريا عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلم يكن اللوازم لوازم هف واما انها متصفة بها فلان تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير فالامكان حاصل في مهيات الممكنات ومنها والزوجية حاصلة في مهية الاربعة وفيها وتساوى الزوايا لقائمتين حاصل من مهية المثلث وفيها لانا نقول هذه المهيات مركبة فلعل منشأ فاعليتها بعض اجزائها ومنشأ قابليتها بعض اخر فلا يلزم ما ذكرتموه لانا نقول اما اولا فلان في كل مركب بسيطا ولكل واحد من بسايطه شئ من اللوازم واقلها انه شئ او ممكن عام واما ثانيا فلان الحقيقة المركبة لها وحدة طبيعية مخصوصة واللازم الذى يلزم عند ذلك الاجتماع ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجموع والا كان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل ايضا احد اجزائه فان السطح وحده لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوى الزوايا القائمتين ولا الاضلاع الثلثة بل القابل هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع والفاعل ايضا ذلك المجموع فكان الشئ باعتبار واحد قابلا وفاعلا وهو المط ويدل ايضا ان للبارى عز اسمه صفات انتزاعية كالواجبية والوحدانية وما يجرى مجريها عند الكل لان ما لا يجوز كونه زايدا عليه هى من الصفات الكمالية كالعلم والقدرة والارادة لا الانتزاعية كمفهوم وجوب الوجود ومفهوم العالمية وغيرهما فاذن ذاته بسيطة ومع بساطته فاعل وقابل لهذه الاعتبارات العقلية وايضا عقله للاشياء عند المعلم الاول واتباعه كالشيخين ابى نصر وابى على وغيرهما صور مطابقة للاشياء والصور المطابقة للممكنات لذاته تع وهى عندهم من لوازم ذاته تع وهى ايضا في ذاته فالفاعل والقابل هناك واحد ومن ههنا وقع الاشتباه على المتاخرين سيما الامام الرازى في تجويز كون القابل والفاعل باى معنى كان واحدا ولم يعرفوا كنه الامرين في القبيلين فوقعوا في مغلطة عظيمة من جهة اشتراك الاسم في استعمالات فاغمضوا الاعين عن مقتضى البراهين حتى تورطوا في مهلكة الزيغ في صفات الله الحقيقية واعتقدوا في زيادتها على الذات المقدسة وان ذاته بذاته من غير عروض صفة لاحقة عاطلة عن كمال الالهية والواجبية تعالى عن النقص علوا كبيرا ولم يعلموا ان برهان عينية الصفات الحقيقية الكمالية واثبات توحيده ليس سبيله هذا السبيل حتى لو لم يجر في اللوازم لكان القول بزيادة الصفات الكمالية مساغا حاشى لجناب الالهى عن ذلك وربما يورد ايرادا على البرهان المذكور المبتنى على تعدد جهتى الامكان والوجوب ان معنى قابلية الشئ لامر انه لا يمتنع حصوله فيه بمعنى الامكان العام وهو لا ينافى الوجوب ودفعه

بان معنى القابلية والاستعداد انه لا يمتنع حصول الشيء ولا عدم حصوله في القابل وهو المعنى الخاص ولو فرضنا الامكان العام فليس محقق
معناه في احد نوعيه اعني الوجوب بل يؤخذ معناه ومفهومه الاعم على وجه لا يحتمل الا الامكان الخاص فيناف تعين الوجوب الذي لا يحتمله وبالجملة
فكون المادة الحاملة لقوة وجود الشيء وامكانه غير القوة الفاعلة الموجبة له مما لا يليق الخلاف فيه بين المحصلين اذ كل من رجع الى فطرته
السليمة عن غشاوة التقليد وعمى التعصب يحكم بان الشيء الواحد بما هو واحد لا يستفيد الكمال عن نفسه **فصل** في ان التصورات
قد يكون مبادي لحدوث الاشياء اما اجمالا فقد علمت من مباحث القوى وتجدد الطبايع وغير ذلك بالقوة القريبة من الفعل ان المؤثر
في وجود الاجسام وطبايعها يجب ان لا يكون امرا مفتقرا في قوامه الى المادة وكل ما لا يدخل المادة في قوامه فهو لا محالة صورة غير مادية فثبت
ان مبادي الكائنات امور صورية بل تصورية واما تفصيلا فنقول من شان النفوس ان يحدث من تصوراتها القوية الجازمة
امور في البدن من غير فعل وانفعال جسماني فيحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد والذي يدل عليه امور الاول ان القوة المحركة
التي في الانسان بل في الحيوان صالحة للضدين فيستحيل ان يصدر عنها احدهما الا لمرجح وذلك المرجح ليس الا تصوره بكون ذلك الفعل
لذيذا او نافعا فالمؤثر في ذلك الترجيح هو ذلك التصور واقتضاؤه لذلك الترجيح ان توقف على آلة جسمانية توقف تاثير تلك التصورات في تلك
الآلة الجسمانية على آلة جسمانية اخرى ولزم التسلسل وذلك ممتنع فاذا تاثير تصورات النفوس في الاجسام لا يتوقف على توسط الآلات
الجسمانية فثبت ما ادعيناه الثاني سيجيء في مباحث الفلكيات ان مبادي حركاتها هي تصوراتها واشواقها الثالث انا نشاهد من
نفوسنا انا اذا اردنا الكتابة وعزمنا فعلنا عند عدم المانع ومبدء الارادة هو التصور واذا تصورنا امرا لذيذا مفرحا نرجو حصوله احمر
الوجه وتهيجت الاعضاء واذا تصورنا امرا مخوفا نظن وقوعه اصفر لون الوجه واضطرب البدن وان لم يكن ذلك المرجو والمخوف داخلين
في الوجود وكذا نشاهد من كون الانسان ممكنا من العدو على جذع يلقى على الطريق ثم اذا كان موضوعا في الجسر وتحته هاوية لم يجترء ان يمشي
عليه الا بالهوينا لانه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلا قويا فتطيع قوته المحركة لذلك التصور بحسب عزيمتها من الطاعة والانقياد
للتصورات ومن هذا القبيل الاحتلام في النوم الرابع ان المريض اذا استحكم توهمه للصحة فانه ربما يصح واذا استحكم توهم الصحيح للمرض فانه
يمرض ونفس صاحب العين العائنة تؤثر من غير آلة جسمانية ويحكى من حذاق الاطباء المعالجة بامور نفسانية تصورية كما يحكى ان بعض
الملوك اصابه فالج شديد وعلم الطبيب ان العلاج الجسماني لا ينجع فيه وترصد الخلوة حتى وجدها ثم اقبل على الملك بالشتم والفحش
والكلمات الركيكة حتى اضطرب الملك اضطرابا شديدا فثارت حرارته الغريزية فيه واشتعلت فقويت على دفع المادة وما كان الا
بسبب تلك التصورات النفسانية فاذا ثبت هذا الاصل فيسهل عليك التصديق للنبوات فلا يستبعد ان يبلغ النفس الى مبلغ في الشرف
والقوة الى حيث تبرئ المريض وتمرض الاشرار وتقلب عنصرا الى عنصر اخر حتى يجعل غير النار نارا ويحدث بدعائه امطار وخصب تارة او زلزلة
وخسف تارة وستعلم ان المادة للعناصر مشتركة فهي قابلة لجميع الصور ونسبة النفوس الجزئية الضعيفة الى مواد كنسبة النفوس القوية
الكلية الى مواد اخرى كما يصير تصورات هذه مبادي الامور الجزئية فجاز ان يكون تصورات تلك النفوس مبادي الامور العظيمة وان كان
نادرا او غريبا ومن هذا القبيل الطلسمات والنيرنجات كما قال الشيخ ان للقوى العالية الفعالة او القوى السافلة المنفعلة اجتماعات
على غرائب ومما يتعلق بهذا المبحث ان الراي الكلي لا يكون منشا لحصول افعال جزئية وذلك لان الكلي مشترك بين جزئيات تتساوى
النسبة الى كل واحد واحد من المندرجات فيه فلو كان سببا لوقوع واحد منها مع ان نسبته اليه كنسبته الى غيره لزم من ذلك وقوع الممكن
بلا سبب وهو محال **عقدة وحل** لقائل ان يقول كل ما دخل او يدخل في الوجود فهو جزئي ولو مهية كلية فلا بد ان يكون
سبب الوقوع لجزئي من جزئياتها ارادة جزئية لكن الباري سبحانه علمه كلي وارادته كلية عند الحكماء مع اتفاقهم على انهما مبدء ان
لوجود الممكنات وبعبارة اخرى الحكماء جعلوا تصورات المبادي المفارقة عللا لتكون الاجسام والاعراض في عالمي الابداع والتكوين
وتلك التصورات كلية وهذه الاشياء جزئيات فما هو المتصور عند الاوائل ممتنع الحصول ههنا وما هو الحاصل ههنا غير متصور لهم
فبطل قول الفلاسفة وحله ان الجزئي على ضربين احدهما ان يكون له امثال في الوجود ولنوعه افراد منتشرة والثاني ان لا مثل له في الوجود
وان فرضه العقل فما يكون من قبيل الاول فلا تخصص لواحد منها في الوجود الا باحوال خارجة عن مهياتها ولازم مهياتها والعقل لا
يمكن ان يدركه الا بآلة جسمانية فالارادة الكلية لا تنال واحدا منها دون غيره وما يكون من قبيل الثاني فيمكن ان يكون تخصص الواحد
من الافراد الفرضية بالوجود لامر لازم لمهيته فللعقل ان يدركه وللارادة الكلية ان يناله لان تخصصه بالتشخص ليس باحوال خارجة

عن ذاته وليست لذاته امثال لا اختلاف بينها بالذاتيات ولا بما هو قبل الطبيعة فنقول العقل الكلي والارادة الكلية والعناية
الازلية عامة لجميع الموجودات المبدعة والكائنة الا انها قد يتخصص بعضها بالوجود قبل بعض او دون بعض ذاتا او زمانا باسبا
ذاتية او عرضية فالذاتية كالوسائط العقلية والعرضية كالمعدات تخصص القوابل كما ان ارادة الذاهب الى الحج سبب للخطوات وسبب
لكل خطوة معينة بشرط حصول الخطوة المتقدمة التي وصلت الى ذلك الحد من المسافة وقد عرفت ان العلل المؤثرة انما يتخصص تاثيرها
بواسطة علل معدة مقربة للعلل المؤثرة الى معلولها بعد ما لم تكن قريبة وان ذلك بسبب ان قبل كل حادث حادث هذا اذا كانت
او امكنت للماهية اشخاص كثيرة واما اذا لم يمكن لها الا واحد فيصير الارادة الكلية سببا لوجود الشخص الجزئي لان امكانه الذاتي كاف
في قبوله الوجود بخلاف واحد من افراد نوع فلا يكفي امكان نوعها لامكان التشخص بل لا بد من حدوث امكان زائد على امكان النوع
في مواد شخصية **فصل** في ان العلة هل هي اقوى من معلولها البديهة حاكمة بان العلة المؤثرة هي اقوى لذاتها من معلولها
فيما يقع به العلية وفي غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء والشيخ الرئيس قد فصل القول في هذه المسئلة بان المعلول اما ان يحتاج الى العلة
لذاته وطبيعته او بتشخصيته وهويته والاول يقتضي ان يكون العلة مخالفة له في الماهية والا لزم علة الشيء لنفسه واما الثاني كان يكون
هذه النار معلولة لتلك النار والابن معلولا للاب فلا يجوز ان يكون اقوى من العلة في تلك الطبيعة لان تلك الزيادة معلولة
ولا سبب لها وليست حاصلة للفاعل حتى يقتضيها ولا يمكن ان يستند الى زيادة استعداد مادية له لان المادة باستعدادها قابلة
لا فاعلة او مقتضية واما انها هل يكون مساويا للعلة فنقول في ذلك التساوي اما ان يعتبر في حقيقتها او وجوديهما فعلى الاول
اما ان يتساوى مادتاهما ام لا فان لم يتساويا فاما ان يتساويا في قبول ذلك الاثر او تختلفا فالاول كالحال في اتباع سطح النار
لسطح فلك القمر في الحركة واما الثاني فمثل الضوء الحاصل من الشمس في القمر فان الضوئين مختلفان بالقوة والضعف فمن جعل هذا
القدر من الاختلاف مؤثرا في اختلاف الماهية جعلهما نوعين ومن جعل ذلك اختلافا في العوارض جعلهما من نوع واحد واما اذا
كانت المادتان متساويتين فلا يخلو اما ان يكون مادة المنفعل خالية عما يعاوق ذلك الاثر او يكون فيها ما يعاوقه والاول هو
الاستعداد التام وهو على ثلثة اقسام فانه اما ان يكون في المادة ما يعين على ذلك الاثر ويبقى معه مثل تبريد الماء فان فيه قوة تعين
على هذا الاثر واما ان يكون فيها ما يعاوق الاثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الاثر كالشعر اذا شاب عن سواد واما ان لا يكون فيها
معاوق ولا معاون كالنفه في قبول الطعوم ففي هذه الاقسام يجوز ان يشبه المنفعل بالفاعل تشبها تاما مثل الذي يحيل الماء نارا
والملح يحيل العسل ملحا فان الصور الجوهرية التي لهذه الامور لا تكون متفاوتة بالشدة والضعف كما هو المشهور والمادة قابلة لآثار
تلك الصور لكونها مماثلة لمادة الفاعل ولا معاوق ولا منازع فيجب حصول تلك الآثار بتمامها واما اذا كان في المادة ما يعاوق
الاثر وهو الاستعداد الناقص كالماء في قبوله للتسخن من النار لان طبيعته ما نعة عن قبول هذا الاثر فههنا المنفعل اضعف من
الفاعل على كل حال لان مادة المنفعل معاوق عن ذلك الاثر وليس في مادة الفاعل معاوق والشيء مع العائق لا يكون كالشيء لا معه
ولهذا فغير النار اذا تسخن عن النار لا يكون سخونته كسخونتها واما الايراد بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات يكون سخونتها اقوى
من سخونة النار حيث يحترق اليد بها بمجرد الملاقات دون النار فالجواب بوجوه مذكورة في الشفاء من كونها غليظة لزجة بطيئة
ملاقاة اليد اياها عسرة الزوال هي عن اليد وكون النار غير صرفة بل ممازجة لغيرها ذات سطوح كثيرة غير متصلة بل مختلطة باجزا
هوائية وارضية كاسرة اياها من حاق حرها فالسخونة المحسوسة من الجواهر الذائبة اقوى مما يحس من النار وهذا كله اذا كان النظر
الى حقيقتي العلة والمعلول المشتركين في الماهية واما اذا كان النظر الى وجوديهما فيستحيل تساويهما من جهة التقدم والتاخر لان
العلة مفيدة والمعلول مستفيد الوجود فالنار الحاصلة من نار اخرى وان تساويا في النارية لكن المفيدة اقدم من المستفيدة لا في
كونها نارا بل في انها موجودة وكذا الاب يتقدم على الابن لا في كونه انسانا بل في كونه موجودا واما اذا كان المعلول لا يشارك العلة
في الماهية ولا في المادة بل في الوجود فالحق ان الوجود في العلة اقوى واقدم واغنى واوجب لكن الشيخ ذكر ان التفاوت بين الوجودين
لا يكون بالاشد والاضعف والاقوى والانقص لان الوجود من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين العلة والمعلول
انما يكون في امور ثلثة التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان اقول لعله اراد بالوجود ههنا نفس المعنى
العام الذي يقال له الوجود الاثباتي الذي يحمل على المهيات في الذهن ويعرض للنسبة بينها وبينه كيفية الوجوب والامكان ودع الاستا

ولذلك قيد الوجوب في عدم قبوله للاختلاف المذكور بقوله من حيث هو وجود واما الوجود الحقيقي الذي يطرد العدم ويناقيه فلا شبهة للقائلين بانه مما يتفاوت في الشدة والضعف والقوة كيف والشيخ قد صرح في كثير من مواضع كتبه بان بعض الموجودات قوية الوجود وبعضها ضعيفة كالزمان والحركة واشباههما وايض الماهية قد تكون مشتركة بين الوجود الذهني والخارجي والتفاوت بينهما بالوجود ولا شك ان الخارجي اقوى من الذهني لانه مبدأ الآثار المختصة دون الذهني **فصل** في انه كيف يصح قولهم بان العلة التامة للشيء المركب يكون معه اعلم انا قد بينا ان ماهية الشيء هي عين صورته ومبدأ فصله الاخير حتى لو وجدت الصورة مجردة او وجد الفصل الاخير فقط لكان جميع المعاني الداخلة في ماهية ذلك الشيء او المقومة لوجوده حاصلة لتلك الصورة لازمة لذلك الفصل فصورة الانسان مثلا اذا وجدت قائمة بلا مادة لكانت مبدأ للنطق والحيوة والاحساس والتغذية والتوليد والتجسيم الا انها الكمالية واغنائها عن مزاولة هذه الافاعيل لا يفعلها كما يفعلها عند النقص والقصور عن درجة التمام وكذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانية وما يتضمنه اذا عرفت هذا فنقول الاسباب والعلل انما يحتاج اليها الصورة في نحو وجودها الكوني لانها الامر الوحداني الذي له وحدة طبيعية ذاتية واذا وجدت بوجود عللها وشرايطها لزم في مرتبة وجودها وجود النوع المركب منها ومن المادة القريبة من غير استيناف علة اخرى له فبهذا الوجه يتحقق ان العلة التامة للمركب كانت معه في الوجود فهذا من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان المركب كما انه موجود بالعرض على ما مر كذلك معلول بالعرض والمعلول بالعرض يجوز ان يكون معا لما هي علة له بالعرض اذ لا افتقار بالذات له اليها فاعلم هذا فانه من الحكمة المشرقية **فصل** في احكام مشتركة بين العلل الاربع وهي امور ستة احدها كونها بالذات وبالعرض فالفاعل بالذات هو الذي لذاته يكون مبدأ للفعل والفاعل بالعرض ما لا يكون كذلك وهو على اقسام الاول ان يكون فعله بالذات ازالة ضد شيء فينسب اليه وجود الضد الاخر لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد مثل السقمونيا للتبريد فان فعله بالذات ازالة الصفراء واذا زالت الصفراء حصلت البرودة فيضاف اليها والثاني ان يكون الفاعل مزيلا للمانع وان لم يفد مع المنع ضدا كمزيل الدعامة فانه يقال هادم السقف والثالث ان يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا للشيء بالذات فاذا اخذ مع ساير الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يق الكاتب يبني او البناء يكتب او الاسود يتحرك الرابع الغايات الاتفاقية اذا نسبت الى الفاعل الطبيعي او الاختياري كالحجر اذا شج عضوا عند الهبوط وانما عرض له ذلك لان فعله بالذات ان يهبط فاتفق ان وقع العضو في مسافته ومن هذا القسم حفظ يبوسة الارض للشكل الغير الكروي والخامس ان يكون المعاون للفاعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلا واما المادة بالذات فهي التي بخصوصية ذاتها تكون قابلة للصورة المعينة والتي بالعرض فامران الاول ان يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة المقبول كما يجعل الماء مثلا مادة للهواء والثاني ان يؤخذ القابل مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يق الطبيب يعالج فانه لا يعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض واما الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكرسي والتي بالعرض كالسواد والبياض له واما الغاية الذاتية والعرضية فلما ستعرف وثانيها القرب والبعد فالفاعل القريب هو الذي يباشر الفعل يعني لا واسطة بينه وبين ضلة كالوتر لتحريك الاعضاء والبعيد كالنفس وما قبلها والمتوسط كالقوة المحركة التي للوتر وقبلها القوة الشوقية وقبلها التصديق او ما في حكمه والمادة القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شيء اخر اليها وحدوث حالة اخرى فيها مثل الاعضاء لصورة البدن والبعيدة ما لا يكون كذلك اما لانه وحده ليس بقابل بل هو جزء القابل او ان كان فلا بد من احوال ليستعد بها لقبول تلك الصورة فالاول مثل الخلط الواحد لصورة العضو والثاني مثل الغذاء لصورة الخلط او النطفة لصورة الحيوان فان ذلك لا يتم الا اطوار بعد كثيرة والصورة القريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذي الزاوية له والغاية القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء وثالثها الخصوص والعموم فالفاعل الخاص ما يفعل عنه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما يفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والعام قد يكون فاعلا لكل شيء كالواجب تع وقد يكون لبعضها كغيره والمادة الخاصة ما لا يمكن ان يحلها الا تلك الصورة مثل جسم الانسان لصورته والمادة العامة مثل الخشب لصورة السرير وغيره والصورة الخاصة فهي حد الشيء وفصله او خاصته والعامة كاجناس تلك والغاية الخاصة فهي التي لا تحصل الا من طريق واحد والعامة هي التي تحصل من طرق متعددة ورابعها الكلي والجزئي فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية او النوعية او الجنسية لمعلول شخصي او نوعي او جنسي وكل في مقابل نظيره والكلي هو ان لا يوازي الشيء بمثله مثل الطبيب لهذا العلاج او الصانع للعلاج وفي

والكرسي وغيرهما والهيولى الاولى مادة للكل ففرق بين القريب والخاص فقد يكون قريبا وعاما مثل الخشب للسرير وغيره
صح

المادة كل

این قوله با قوله بعد از صفحه پشت [illegible]

المادة كك واما في الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم واما في الغاية فالجزئي كقبض زيد على فلان الغريم في حركته
المخصوصة واما الكلي فكالانتصاف من الظالم وخامسها البسيط والمركب في الفاعل البسيط هو الشيء الاحدي الذات واحق الفاعل
بذلك هو المبدء الاول والمركب منه ما يكون مؤثريته لاجتماع عدة امور اما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة او مختلفة النوع
كالجوع الحادث عن القوة الجاذبة والحاسة والمادة البسيطة كالهيولى للجسمية والمركبة كالعقاقير للترياق والصورة البسيطة مثل
صورة الانسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة امور وشبه تام والغاية البسيطة مثل الشبع للاكل والمركبة هي المطلوب
المركب من امور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية وسادسها القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم
يشتعل فيه ويصح اشتعالها فيه والقوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب المتهيئ للكتابة عليها وقد تكون بعيدة كقوة الصبي عليها
والموضوع قد تكون بالقوة مثل النطفة لصورة الانسان وقد تكون بالفعل كبدن الانسان لصورته واما الصورة فقد يكون
بالفعل وذلك عند وجودها وقد تكون بالقوة وهي الامكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع المعين واما كون الغاية بالقوة
او بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة وبالفعل لان الغاية بالقياس الى شيء صورة بالقياس الى صورته كما ان الغاية لشيء فاعل لفاعله
من حيث هو فاعل **فصل** في انه هل يجوز ان يكون للشيء البسيط علة مركبة من اجزاء قد جوزه كثير من الفضلاء والحق امتناعه
كما ذكره بعض المحققين مستدلا عليه بقوله لا يجوز صدور البسيط عن المركب لانه ان استقل واحد من اجزائه بالعلية لا يمكن استناد
المعلول الى الباقي والا ان كان له تاثير في شيء من المعلول لا في كله لانه خلاف الفرض كان مركبا لا بسيطا وان لم يكن لشيء منها تاثير في
شيء منه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود والا لزم التسلسل في
صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون
الكل مؤثرا قال ويلزم منه ان يكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها ايض والا كان صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحا
من غير مرجح فلو كانت بسيطة توجب لاجل حدوثها حدوث علتها ولاجل بساطتها بساطتها ولزم التسلسل الممتنع لتركبه من علل
ومعلولات غير متناهية بخلاف ما لو كانت علة الحادث مركبة خارجية فانه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من امرين قديم وحادث
ويكون الحادث منهما شرطا بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة والشرط جاز ان يكون عدميا فلا يجتمع
اذن امور موجودة معا ولها ترتب العلية والمعلولية الى غير النهاية قال ويلزم منه ان يكون كل حادث مركبا والا كانت علته بسيطة
بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم النفس انتهى كلامه واعترض عليه شارح كتاب حكمة الاشراق بان ما ذكره منقوض تفصيلا واجمالا
ومعارض اما الاول فلانه على تقدير ان لا يستقل واحد من اجزائه بالعلية يجوز ان يكون له تاثير في كل المعلول ولا يلزم منه خلاف
المفروض لان المفروض عدم استقلاله بالتاثير لا نفس التاثير بل يجوز ان يكون تاثيره فيه متوقفا على غيره كما سبق اي في كلام الماتن
في مثال تحريك جماعة من الناس حجرا واحدا قال ولا نم انه ان لم يحصل للاجزاء عند الاجتماع امر زائد هو العلة بقيت مثل ما كانت
اذ لا يلزم من انتفاء امر زائد هو العلة انتفاء امر زائد هو شرط تاثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه وعلى هذا لا يبقى الاجزاء مثل ما كانت
ولا الكل غير مؤثر بل يكون مؤثرا لحصول شرط تاثيره واما الثاني فلانه لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع لان الجزء الصوري من كل حادث
مركب حادث لانه معه بالفعل بل بالزمان وهو ان كان بسيطا فهو المط وان كان مركبا عاد الكلام ولا يتسلسل لاستحالة لا نهاية
اجزاء الشيء بل ينتهي الى ما هو بسيط واذا كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكره لزم من بساطته بساطة علته ومن حدوثه حدوثها
ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت واما الثالث فبان نقول ما ذكرتم وان دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا ما يدل
على جوازه لانه اذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول لا بد من انتهاء علله الى ما هو مركب والا لزم التسلسل الممتنع لما مر
غير مرة انتهى ما ذكره في ذلك الشرح واني ذكرت في الحواشي التي علقتها على ذلك الكتاب وشرحه بان كلام هذا القائل قوي جدا
في جميع ما ذكره الا في قدم النفس بما هي نفس ولا يرد عليه شيء من الايرادات الثلثة التي اوردها ذلك العلامة اما النقض التفصيلي
فالمنع الذي اشار اليه بقوله لجواز ان يؤثر الشيء في كل المعلول ولا يكون مستقلا بالتاثير بل يكون تاثيره فيه متوقفا على الغير كما في
المثال المذكور الى اخره ساقط لا اتجاه له فان كل واحد من العشرة اذا كان مؤثرا في كل المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال على
ما جوزه لزم جواز ان يتحقق هناك علل كثيرة مستقلة بالتاثير مجتمعة وذلك واضح البطلان بيان الملازمة ان العلة ان كانت

صورة المادة البسيطة والصورة المركبة مثل [illegible]

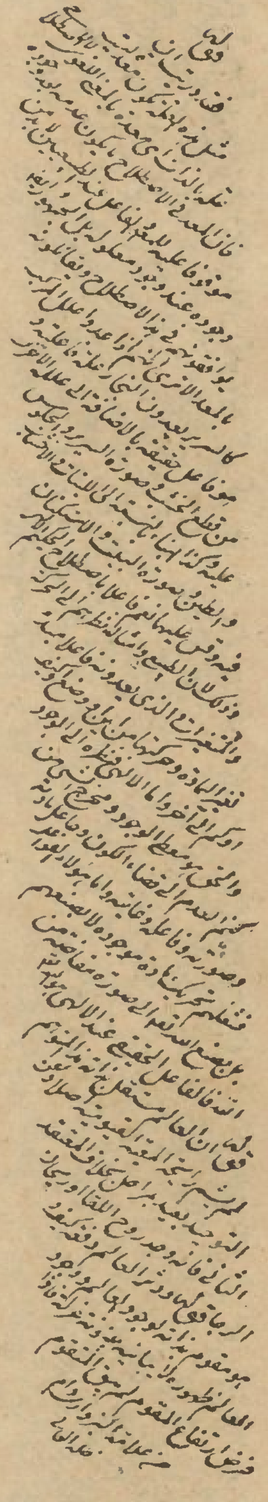
كل واحدة من الاحاد بشرط التسعة الباقية وكانت الآحاد فى درجة واحدة ونسبة واحدة فى العلية والتاثير لزم ماذكرناه وان كان واحد
منها بعينه هو المؤثر بشرط البواقى وذلك مع كونه ترجيحا بلا مرجح فالعلة الموجبة هى ذلك الواحد بعينه وهو خلاف المفروض وان كان
الاحاد مع وصف الجمعية هى العلة فوصف الجمعية محض اعتبار العقل اذ لم يكن معها جزء صورى فى الخارج والكلام فى الجزء الصورى
عايد كما ذكره المستدل فالاجتماع الذى ذكره او ما يجرى مجراه ان كان اعتباريا محضا فلا تاثير له فى حصول امر عينى خارجى وفى مثال تحريك
الثقيل بعدة رجال بمنع التحريك ببعضهم تماسكيا حله وان كان امرا موجودا فيكون حادثا فيعود الكلام فى حدوثه واما النقض
الاجمالى فجوابه انا نختار ان الجزء الصورى للمركب مركب ينتهى الى جزء بسيط لكن لا نم ان كل جزء من اجزاء الحادث يجب ان يكون حادثا
موصوفا وجودا بحدوث زايد على هويته التجددية الاتصالية كما فى اجزاء الزمان والحركة حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته الى علة
حادثة بسيطة ليلزم منه التسلسل الممتنع واما المعارضة فمدفوعة لتوقفها على حادث بسيط يزيد حدوثه على ذاته وهو فى محل المنع
كما عرفت وستعلم تحقيق مستند هذا المنع وما ذكره هذا القائل المذكور من ان علة الحادث مركبة من جزء مستمر وجزء متجدد يكون
عدمه بعد وجوده علة لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء فى ربط الحادث بالقديم على طريقتهم بواسطة الحركة التى يكون حقيقتها
منتظمة من هوية متجددة عدم كل جزء منها شرط لوجود جزء حادث ومطابق ايضا لما حققناه وبرهنا عليه كما سيجيئ بيانه
فى اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه من جهة اثبات جوهر متجدد الذات مقتضى الهوية الاتصالية التى كالحركة وهى الطبيعة السارية
فى الاجسام لان حقيقتها باقية على نعت التجدد ملتئمة من اجزاء متصلة متكثرة فى الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الجزء السابق
وعدمه يستلزم وجود اللاحق وهذه الحالة ثابتة لها لذاتها من غير جعل جاعل واما بطلان قوله بقدم النفوس فستعلم بيانه فى مباحث
النفس لكن نعم من ان النفس بما هى نفس اى لها هذا الوجود التعلقى ليست بسيطة كما تصوره حتى تكون قديمة بل هى متعلقة الذات بجرم
طبيعى حكمها حكم الطبيعة فى انتظام حقيقتها من جهتين احديهما ما بالفعل والاخرى ما بالقوة **وهذا تحقيق عرشى**
ومما قيل فى هذا المقام انه يجوز ان يكون للبسيط علة مركبة من اجزاء فان جزء العلة للشيئ الوحدانى لا اثر له بنفسه بل المجموع له اثر
واحد لا ان لكل واحد فيه اثرا فقد لا يكون لكل واحد اثر ولا يلزم ان يكون حكم كل واحد حكم على المجموع لانه لا يلزم من كون كل واحد من
اجزاء العشرة غير زوج ان لا يكون العشرة زوجا بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوحدانى وكما ان جزء العلة التى هى ذات اجزاء
مختلفة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان يقتضى جزء المعلول فكذلك الاجزاء التى من نوع واحد فانه اذا حرك الف من الناس
حجرا حركة معينة فى زمانها ومسافتها لا يلزم ان يقدر واحد منهم على تحريك ذلك الثقيل جزءا من تلك الحركة هو حصته منها بل قد لا
يقدر على تحريكه اصلا واذا لم يقدر على تحريكه على الانفراد مع تاثيره عند الانضمام الى الباقى علم منه ان وجود الواحد الذى هو جزء العلة
كعدمه عند الانفراد وليس كذلك عند الاجتماع هذا ما ذكره بعض الاعاظم قلت فى الجواب تحقيقا للمقام ان المركب لا يخلو اما ان يكون له جزء
صورى او لم يكن وصورة الشيئ هى تمامه وجهة وجوده ووحدته وقد مر ان وجود كل شيئ هو بعينه وحدته وما يكون وحدته ضعيفة كا
لعدد حتى يكون وحدته عين الكثرة والانقسام كان وجوده ايضا ضعيفا فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود اخر غير وجودات الاحاد
والمعدوم بما هو معدوم لا تاثير له ومثل ذلك الوجود اى الذى كالاعداد والمقادير كان تاثيره عين تاثير الآحاد والاجزاء فعلة كل
موجود متاصل له وحدة حقيقية لا بد ان يكون وحدتها وحدة حقيقية اقوى من وحدة معلولها فكل مركب فرض كونه علة لموجود
وحدانى فلا بد ان يكون له جزء صورى هو فى الحقيقة علة اذا تقرر هذا فقوله بل المجموع له اثر واحد قلنا المجموع له اعتباران اعتبار
انه مجموع واعتبار انه آحاد فهو بالاعتبار الاول شيئ واحد لكن جهة وحدته اما ان تكون اعتباريا غير حقيقى كوحدة العسكر مثلا واما
ان يكون امرا حقيقيا كالصور النوعية للمركب العنصرى ففى كون المجموع علة للاثر ثلثة احتمالات احدها ان يكون جهة التاثير
والعلية هى الاحاد والاجزاء فلا بد ان يكون لكل واحد منها اثر ويكون اثر المجموع مجموع اثر الآحاد والاجزاء والا فلا يكون للمجموع
اثر اصلا اذ ليس المجموع الا عين الآحاد ووصف الاجتماع ليس بامر زايد له تحقق فى الواقع الا بمحض الاعتبار الذى لا اثر له والاحتمال
الثانى ان يكون جهة التاثير هى الوحدة الجمعية الاعتبارية فالحكم فيه يجرى مجرى الاول لان الوحدة هيهنا ضعيفة تابعة للكثرة
فلها اثر ضعيف تابع لاثر الكثرة والعمدة والاصل فى المؤثرية هى الاحاد دون المجموع من حيث الوحدة الاجتماعية واما الاحتمال الثالث
فالحكم فيه على عكس ما سبق كتاثير المقناطيس فى جذب الحديد وتاثير الدرياقات فى دفع السموم فان المؤثر فى الحقيقة هو شيئا

واحدًا بما هو هو اجزاء فثبت ان علة الواحد واحد بالذات وان كان كثيرا من جهة اخرى واما مثال تحريك جماعة حجرا ثقيلا او رسو
السفينة المملوة من الحنطة في البحر مع ان بعض تلك الجماعة لا يقدر على تحريكه ولا الحبة الواحدة لها اثر في رسوبها فالحق فيه ان لكل
واحد من الآحاد والاجزاء اثرا ضعيفا في ذلك التحريك ولو في الاعداد وتحصيل الاستعداد باحالة المادة لكن يزول اثره بتخلل الزمان
بينه وبين اللاحق الآخر والتأثيرات المتلاحقة من المتفرقات في التأثير يضمحل بتخلل الزمان بينها فلا يظهر اثر كل منها ولا اثر المجموع
لورود مضاد التأثير على كل منها حتى لو فرض احد كون تأثير كل منها وفعله سواء كان محسوسا او غير محسوس باقيا في المادة المنفعلة
عنها المتحركة بها بان لا يمحو ذلك الاثر بتراخي الزمان يلزم ترتب الاثر عند الافتراق كترتبه عند الاجتماع من غير فرق لكن قد يزول
اثر كل من الآحاد عند لحوق الآخر فان كل فعل جسماني له زمان معين لا يمكن بقاؤه اكثر من ذلك الزمان طويلا كان او قصيرا كما يمحو
اثر النار الضعيفة في تسخين الحديد بالحطة فلو فرض في مثال تحريك الرجال حجرا ثقيلا بقاء اثر التحريكات وتلاحق تأثير كل منهم
تأثير صاحبه مع افتراقهم في الزمان كان التأثير المذكور المعين حاصلا عند تحريك الرجل الآخر اياه عند حصول المبلغ المذكور
من الآحاد ولو على التراخي فيرى عند ذلك رجلا واحدا كانه حرك بقوة نفسه الواحدة حجرا عظيما والحال انه قد تحرك بمجموع قوى
تلك الاشخاص فثبت ان الاجتماع في الزمان الواحد ليس محتاجا اليه لاجل حصول جهة الجمعية الاعتبارية بل لاجل انحفاظ آثار
الآحاد لئلا يزول بعضها عند حصول البعض الآخر ولا يمحو اثر كل واحد بانقضاء زمان تأثيره فتأمل في هذا المقام لتعلم حقيقة
ما قررناه واوضحناه لتنتفع به في كثير من المواضع كمسئلة كون القوى الجسمانية متناهية الفعل والانفعال وغير ذلك والله ولي
العصمة والالهام **فصل** ماهية الممكن بشرط حضور علتها الكاملة يجب وجودها وبشرط عدمها يمتنع وعند قطع النظر
عن الشرطين باقية على امكانها الاصلي فمن خواص الممكن صدق قسيميه عليه بالشرائط وليس لغيره من الجهات هذا ولا يجب للعلة
مقارنة العدم ولا من شرط تعلق الشيء بالفاعل ان يكون وجوده بعد العدم وكون الحادث مسبوقا وجوده بالعدم من لوازم المستند
الى نفس هويته من دون صنع الفاعل فيه فهنا عدم سابق ووجود لاحق وصفة محمولة على الذات وهي كونها بعد العدم فالعدم
السابق مستند الى عدم العلة والوجود البعد انما هو من افاضة العلة وكون الذات بعد العدم ليس من الاوصاف الممكنة اللحوق
واللالحوق بالذات بما هي تلك الذات حتى يفتقر الى علة غير الذات العين اذ فرضناها من الصفات الجوازية التي تلحق الموصوف بعلة
اخرى غير الذات وغير علة الذات فنفس الذات مع قطع النظر عن لحوق صفة الحدوث بها هي هوية امكانية مستدعية للتعلق بالعلة
فيكون بذاتها من دون ان يكتنفها الحدوث صادرة عن الفاعل فتحققت غير مخلوطة بالحدوث بل ازلي الوجود لعدم الواسطة فح
فرض لحوق الحدوث بها بعلة اخرى يكون متناقضا ام هي بحسب نفس هويتها خارجة عن حد الامكان الى احد القسمين وانما امكانها
من حيث اتصافها بصفة الحدوث فيكون الحادث واجب الوجود بذاته او ممتنع الوجود بذاته وهو فاسد ويلزم ايضا كونه بذاته
ممكن الوجود والعدم ثم يلحقها حدوث مقابل بعلة فيعود المحذور السابق على وجه اخس ثم من البين انه لو فرض للحادث وجود
ازلي لم يكن هو بعينه هذا الكائن بعد العدم فقد امتنع بالنظر الى هذا الوجود الا ان يكون بعد العدم فهذا الوصف له بنفسه من
دون تأثير مؤثر فلا تأثير للفاعل الا في نفس الوجود مستمرا كان او منقطعا فالوجود وان لم يكن واجب الحصول للحادث لكن حصول
هذه الكيفية اعني الحدوث عند حصول الوجود له واجب ولا استبعاد في ان يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات ممكنا الا انه متى
اتصف به يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجبا والواجب لا علة له ولا يلزم من كون وجوده او عدمه يمكن ان يكون وان لا يكون
كون وجوده بعد العدم او عدمه بعد الوجود يمكن ان يكون وان لا يكون حتى ينسب الى سبب فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وان
كان سبب لوجوده الذي كان بعد العدم وقد يماظن قوم ان الشيء انما يحتاج الى العلة لحدوثه بمعنى ان علة افتقاره الى الفاعل
هي الحدوث فاذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة وهذا ايضا باطل لانا اذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق
وكون ذلك الوجود بعد العدم وتفحصنا عن علة الافتقار الى الفاعل اهي احد الامور الثلاثة ام امر رابع مغاير لها لم يبق من الاقسام
شيء الا القسم الرابع اما العدم السابق فلانه نفي محض لا يصلح للعلية واما الوجود فلانه مفتقر الى الايجاد المسبوق بالاحتياج الى
الموجد المتوقف على علة الحاجة اليه فلو جعلنا العلة هي الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب واما الحدوث فلا فتقاره الى
الوجود لانه كيفية وصفة له وقد علمت افتقار الوجود الى علة الافتقار بمراتب فلو كان الحدوث علة الحاجة يتقدم على نفسه

فصل في ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين بينهما معية بالطبع البسيط اذا كان ذاته بحسب الحقيقة البسيطة علة لشيء كانت ذاته محض علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن تحليلها الى ذات وعلة لتكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة او شرط او غاية او وقت او غير ذلك فلا يكون مبدء بسيطا بل مركبا فالمراد من المبدء البسيط ان حقيقته التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدء لغيره وليس ينقسم الى شيئين يكون باحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتسب بالاخر وهو صفة الكتابة فاذا كان كذلك وصدر عنه اكثر من واحد ولا شك ان معنى مصدر كذا غير معنى مصدر كذا غيره فيتقوم ذاته من معنيين مختلفين وهو خلاف المفروض فافهم هذا ودع عنك الاطنابات التي ليس فيها كثيرة فائدة واياك ان تفهم من لفظ الصدور وامثاله الامر الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين لظهور ان الكلام ليس فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وتلك الخصوصية هي المصدرية في الحقيقة وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور ومرة بالمصدرية وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لضيق الكلام عما هو المرام حتى ان الخصوصية ايضا لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا او سفيدا على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لهما وذلك قد يكون نفس العلة اذا كانت العلة علة لذاتها وقد يكون زائدا عليها فاذا فرض العلة بما هي به علة بسيطا حقيقيا ونعكس النقيض كل ما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض فهو منقسم الحقيقة اما في ماهيته او في وجوده **شك وازالة** ومن اسخف ما عورض به البرهان المذكور قول بعض المعروفين بالفضل والذكاء ان المركز نقطة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها الى المحيط ولم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة ان يكون النقطة مركبة من امور غير متناهية ويليه في السخافة والوهن قوله الوحدة المعينة اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لتلك الجملة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لجملة اخرى فلا يلزم من تغاير المجموعين ان تصير الوحدة الماخوذة فيهما جميعا اثنين وكان هذا القائل لم يتيسر له فهم كون البسيط الحقيقي مبدء او لا امكن له تصور معناه فضلا عن اثباته او نفيه وكتب الشيخ الرئيس الى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامرين كا و ب مثلا كان مصدر ا لا و لما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا اعني صدور ب كما ان الجسم اذا قبل الحركة والسواد والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك فكذلك فيما قالوه والشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفاء بقوله وليس في قولنا ان في الخمر رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة فان في الاول القولان لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء الى المطلب الاشرف اعرض عن استعمال تلك الآلة حتى وقع في اغاليط التي يضحك منه الصبيان اقول ان ما ذكره ايضا يدل دلالة واضحة على ان هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد الحقيقي وكونه مبدء لشيء وان مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس وهو واضعه ان هذا الرجل يتمنطق على المشائين فهو ايضا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة ليس ذلك منه غيا وضلالا او حمقا وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور بعينه هي بعينه الذات البسيطة والمهية من حيث هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي مصدر ا مثلا ولما ليس ا مثلا كانت مصدريته لما ليس ا غير مصدريته لا التي هي نفس ذاته فتكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض واما ما ذكره العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ ان صدور لا ا ليس صدور ا فهو لا صدور ا فما اتصف بصدور لا ا فقد اتصف بلا صدور ا فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه باخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وفيه بحث اما اولا فلان اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان من جهتين او من جهة واحدة وشرط التناقض وحدات مشهورة ولم يشترط احد في التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلانا لا نسلم ان اتصاف الشيء بامر هو بعينه لا اتصافه باخر غاية الامر ان لا يصدق عليه اتصافه باخر ولا يلزم منه ان يصدق عليه لا اتصافه بالاخر واما ثالثا فلانتقاضه باجتماع

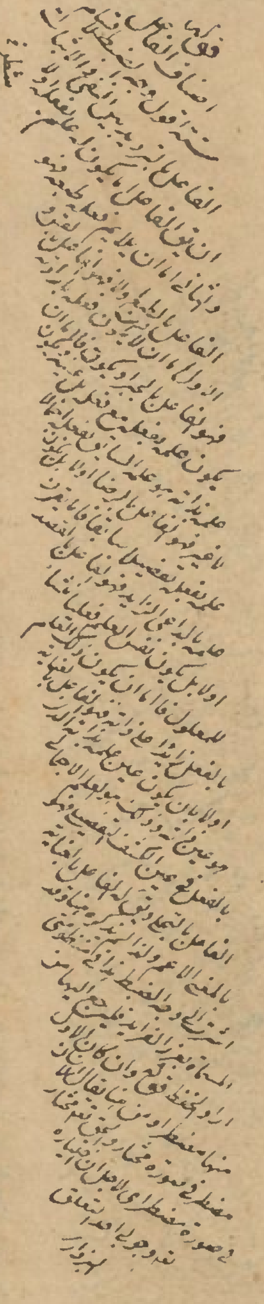
مفهومين متخالفين كالوجود والشيئية في موضوع واحد من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما اثنا فضلا لم
يقل به احد واما رابعًا فلان نقايض المعاني المصدرية والروابط من المفهومات التي من شانها الحمل على الذوات اشتقاقا لا مواطاة انما تعتبر
بحسب هذا الحمل فنقيض صدور من العلة رفع صدوره عنها لا لا صدوره كما ان نقيض وجود الشي اي كونه موجودًا عدمه لا لا وجوده وان كان
كل من اللاصدور واللاوجود نقيضًا لنفس الصدور او الوجود يحمل على لكن لا ضير في اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا نقيضين
بحسب الحمل المذكور ولا يشتبه عليك ان هذا البحث غير وارد على ما حررناه بالحجة وحققنا الصدور من انه ليس المراد منه المعنى المصدري
بل هو عبارة عن نفس الذات في العلة البسيطة كما لا يخفى على البصير المحدق والزكي المدقق وسنعيد الى هذا المقام في الربوبيات بزيادة تحقيق
وتنقيح **فصل** في ان المعلول الواحد هل يستند الى علل كثيرة اما الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده الى علتين مستقلتين
مجتمعتين او متبادلتين تبادلا ابتدائيا او تعاقبيا وجه الاستحالة في الكل انهما اما ان يكون لخصوصية كل منهما او احدهما مدخل في
وجود المعلول فيمتنع وجوده بالاخرى بالضرورة بل وجب وجوده بمجموعهما واما ان لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذلك
فكانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيات ملغاة فيكون العلة على التقديرين امرا واحدًا ولو بالعموم وما قيل من ان
العلة يجب ان يكون اقوى تحصلا واشد وحدة من المعلول فالمراد منها العلة الفاعلية دون الضمائم والشرائط والمعدات فان
الشيخ الرئيس بعد ما حقق في بحث التلازم بين الهيولى والصورة في الهيات الشفاء ان الصورة من حيث هي صورة ما شريكة لعلة
الهيولى لا من حيث انها صورة معينة قال لقائل ان يقول مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدًا بالعدد بل واحد بالمعنى العام لا يكون
علة الواحد بالعدد ولمثل الطبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة
عمومه بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وهنالك كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك
الشيء موجبا للمادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور مقارنة ايها كانت انتهى بوجه اخر اذا كان كل منهما او واحد منهما مستقلا بالتاثير
كان المعلول معهما واجب الوجود والواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحدة منهما يمتنع افتقاره الى الاخرى فيمتنع افتقاره اليهما
مع انه واجب الافتقار اليهما هف واما الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده الى المتعدد كالحرارة الواقعة احد جزئياتها بالحركة
واخرى بالشعاع واخرى بالغضب واخرى بملاقاة النار والدليل المذكور غير جار فيه وقد يكون لاشياء كثيرة لازم واحد اللازم
معلول للملزوم كيف وطبايع الاجناس لوازم خارجية للفصول والجنس انما يتقوم في الوجود بالفصل المقسم كما علمت وكذا الامكان
بين الممكنات المختلفة المهيات والزوجية بين الاربعة والستة وهما نوعان من العدد وكذا غيرهما من مراتب الازواج وكيف
الاختلاف حكم واحد مشترك عرضي بين المختلفات وكل عرضي معلل بمعروضاته وما ظن ان العلل المختلفة لا بد لها من اشتراك
في وصف عام يكون جهة استناد ذلك المعلول اليها فهو غير مستقيم فانا ننقل الكلام الى تلك الجهة المشتركة فان لزومها ان لم يكن
لجهة اخرى مشتركة فذلك هو المط والا لزم التسلسل في الجهات الاشتراكية فان قلت المعلول اما ان يفتقر لمهيته الى علة معينة
فاستحال استناده الى غير تلك العلة وان لم يفتقر اليها لمهيته كان غنيا عنها لذاته والغني عن شيء لذاته لا يكون معلولا له
قلت المعلول من حيث امكانه لذاته يفتقر الى علة ما لا الى علة معينة لكن استناده الى العلة المعينة لامر يعود الى العلة لان
ذات العلة لما هي هي مقتضية لذلك المعلول فالافتقار المطلق من جنب المعلول وتعيين العلة من جانبها **فصل**
في احكام العلة الفاعلية قد علمت ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات او
عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فما قيل ان الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار
اخر غير الجهة التي يكون بها الفاعل فاعلا والفاعل ايضا قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض اما لانه
مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو من حيث انه طبيب واما لان معلوله بالذات امر آخر
يلزمه شيء نسب الى ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب الى السقمونيا لانه يبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه
نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فان معطي الصحة مبدأ اجل من
الطبيب ومبدأ الانحدار الثقل الطبيعي للسقف وكذا الحكم في احالة النار ما يجاورها تسخينا وطرح البذر في الارض والفكر
في المقدمات وسائر ما يشبه هذه الاشياء فان هذه ليست عللا بالحقيقة والغلط الذي وقع لهم في عدم وجوب كون العلة

مع الم حيث وجد والابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار انما نشأ من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان
فان البناء حركته علة لحركة لبن ما ثم سكونه علة لسكون ذلك اللبن وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع مادة وذلك الاجتماع علة لشكل
ما ثم انحفاظ ذلك الشكل فيما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع وكذا الاب علة لحركة المنى الى الرحم واما تصويره حيوانا
وبقاؤه حيوانا فعلة واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل لان تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة واما حصول السخونة
في الماء واستحالته الى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها وسنبرهن ان علة كل جسم امر عقلي بالضرورة وكيف يكون نار
علة لوجود نار ولا نار جسمانية احق بان تكون متقدمة بالعلية من نار اخرى كذلك وبالجملة فكل نوع امكاني متفق الافراد في المعنى
النوعي الغير المتفاوت فيها لم يكن لها بد من وجود علة خارجة عن النوع فقد ثبت ان العلل السابقة ليست عللا بالذات فهي معدات
ومعينات وبالجملة علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدء الوجود ومفيده كما في عرف الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل في
الطبيعيات مما لا يفيد وجودا غير التحريك فقد دريت ان مثل هذه العلة تكون معدة وليست علة بالذات فالجسم لاشتماله على الهيولى
التي هي محض القوة والفاقة لا يكون علة لوجود وكذا الصورة اذ لا وجود لها من دون الهيولى والايجاد يتوقف على الوجود فلو كان
الجسم او صورته علة لوجوده لكان العدم مفيدا للوجود فلا استقلال لهذه الاشياء في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد اليها
لو صحت فهي تكون لامداد علوي وانما هي روابط ومصححات للوجود واذ قد علمت ان وجود المعلول لا يساوي وجود العلة اذ وجودها
بنفسها ووجود المعلول من وجودها فيكون للعلة اختصاص وجوب في ذاته من حيث لم يضف الى المعلول والمعلول ليس يجب الا اذا
كان مضافا الى العلة فالعلة بهذا احق من المعلول فتبين من ذلك ان العرض لضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر لتأخره
في الوجود عن الجوهر وان الموجودات المركبة لا تكون علة للبسائط لتقدم البسيط على المركب فلا يكون جسم علة لعقل او نفس ولا
محسوس علة لمعقول ولا المتعلق علة للمفارق اذ العلة يجب ان يكون حظها من الوجود اوكد من المعلول **وهم وتنبيه**
ما اشد في البطلان واعرق في الهلاك والفساد من جملة الاراء الخبيثة والعقائد الردية المهلكة لنفوس معتقديها اعتقاد من يتوهم
ان العالم مستقل بذاته مستغن في وجوده عن فيض باريه عليه بالحفظ والادامة والامساك والابقاء فان هذا الاعتقاد مع بطلانه
وفساده كما علمت يضر صاحبه في المعاد ويسيء ظنه بباريه دائما ويوجب ان يكون معرضا عن ربه ناسيا ذكره غافلا عن دعائه مشغولا
بما سواه من اغراض دنياه ويمكن له فيها وملكه بها واخلاده الى الارض فهو لا يذكر ربه الا ناسيا ولا يدعوه الا لاهيا ولا يسأله
الا بطرا وريئاء او مضطرا عند الشدائد والمصائب والضراء على كره منه وحيرة وضلال كما نشاهد من اكثر الناس الذين قد دخلوا
بطبايعهم هذا الراي وان لم يصرح به فهم عن ربهم لمحجوبون طول عمرهم وبباريهم جاهلون لا يعرفون حق معرفته فهم في عمى وضلال
في هذه الدنيا وفي الاخرة اعمى واضل سبيلا واما من اعتقد ما بازاء هذا الاعتقاد للموحدين القائلين بان العالم محدث مخترع
مطوي في قبضة باريه يحتاج اليه في بقائه ويفتقر اليه في دوامه لا يستغني عنه طرفة عين وامتداد الفيض عليه لحظة فلحظة آنا
فآنا بل فيضه امر واحد متصل لو منع العالم ذلك الفيض والحفظ والامساك طرفة عين لتهافتت السموات وبادت الافلاك وتساقطت
الكواكب وعدمت الاركان وهلكت الخلائق ودثر العالم دفعة واحدة بلا زمان كما ذكره في قوله ان الله يمسك السموات والارض
ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده وقوله والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه فهذا من
احدى الآراء الجيدة والاعتقادات الصحيحة المنجية للنفوس من عذاب الابدان المحيية لها من موت لا محالة فان من يعتقد هذا
الراي يكون دائما متعلق القلب بربه معتصما بحبله متوكلا عليه في جميع احواله مسندا ظهره اليه في جميع متصرفاته داعيا له في
كل اوقاته سائلا اياه حوائجه مفوضا اليه سائر اموره فيكون له قربه الى ربه وجوه لنفسه وهدوء لقلبه ونجاة من المهالك
تمثيل تنبيهي فاذن ما اسهل لك ان تتيقن ان وجود العالم عن الباري جل ثناؤه وعظم كبرياؤه ليس كوجود الدار
عن البناء وكوجود الكتابة عن الكاتب الثابت العين المستقل بذاته المستغني عن الكاتب بعد فراغه لكن كوجود الكلام عن المتكلم
ان سكت بطل وجود الكلام بل كوجود ضوء الشمس في الجو المظلم الذات ما دامت الشمس طالعة فان غابت الشمس بطل وجدان
الضوء من الجو لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته وكما ان الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله وعمله اظهره بعد ما لم يكن فعل
وكذا النور الذي يرى في الجو ليس هو بجزء للشمس بل هو انبجاس وفيض منها فهكذا المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جل



شاؤه ليس بحجر من ذاته بل فضل وفيض يفضل به ويفيض ولا ينبغي ان يتوهم متوهم ان وجود العالم عن البارى تع يكون طبعا بلا اختيار منه كوجود الضوء من الشمس فى الجو طبعا بلا اختيار منها ولو يقدر ان يمنع نورها وفيضها لانها مطبوعة على ذلك لان البارى تع كما يستوضح فى مقامه مختار فى تعاله بنحو من الاختيار اجل وارفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم القادر على الكلام ان شاء تكلم وان شاء سكت فهذا حكم ايجاد العالم واختراعه من البارى ان شاء افاض جوده وفضله واظهار حكمته وان شاء امسك عن الفضل والجود كما ذكر فى آية امساك السموات والارض **ذكر وتلويح** قد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر فى الوجود مطلقا هو الواجب تع والفيض كله من عنده وهذه الوسايط كالاعتبارات والشروط التى لابد منها فى ان يصدر الكثرة عنه تع فلا دخل لها فى الايجاد بل فى الاعداد وربما احتج عليه بعضهم بما حاصله ان الذى هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد وجودا اصلا والا لكان للعدم الذى هو القوة اشتراط فى اخراج الشىء من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء علة الوجود وهو مح قال فلا يصح افادة الوجود الا لمن هو برئ من القوة من جميع الوجوه وهو الواجب وجوده لا غير وهذه الحجة وان استحسنها الجمهور لكن يرد عليه ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امرا ثابتا للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت له فى نفس الامر بل الثابت له فيها انما هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفا[عل] اياه وذلك الاعتبار ايضا وان كان فى مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب اتصاف الموجود به فى الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة والسر فيه ان الامكان الذاتى امر عدمى هو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بضرورة احدهما فى الواقع واتصاف الشىء بامر عدمى فى نحو من انحاء الواقع لا يوجب اتصافه بذلك الامر فى الواقع هذا بخلاف الامر الوجودى فان الاتصاف به فى مرتبة يوجب الاتصاف به فى الواقع فان زيدا مثلا اذا كان متحركا فى مكان من الامكنة كالسوق مثلا يصدق عليه انه متحرك فى الواقع ولا يصدق عليه انه ساكن باعتبار عدم حركته فى البيت بل اذا لم يكن متحركا اصلا نظير هذا ما قالوه من ان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما وعدمها بعدم جميع الافراد فح لم يظهر مما ذكره امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيدا للوجود ولا يلزم منه شركة العدم والقوة فى افادة الوجود والتحصيل وايضا هب ان الامكان للممكن صفة ثابتة له فى الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا لشىء يكون فاعلا له بحيثية كونه ممكنا بل الفاعلية له بحيثية وجوده كما ان اللونية للحيوان مثلا لا مدخل لها فى تحريكه واحساسه ولو سلم ان فاعليته لا تحصل الا بامكانه لكن لا يلزم كونه جزء المفيد الوجود بل ربما يكون شرطا وخارجا كما ان مدخلية الهيولى فى تاثير الصورة عند من يجوز ان يكون لها تاثير انما هى لتعيين وضع الصورة وتخصيص اثرها بها الا لان تكون المادة هى الفاعلة القريبة كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للا[مكان] ولو شرطا لانتقضت قاعدتهم فى صدور الافلاك عن العقول بواسطة جهة الامكان والامكان عدمى فاين التخلص من وساطة الامكان ثم الامكان وان كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحيثية محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى سوى كونه ممكنا وخصوصا عند المشائين القائلين بان الوجودات العارضة لها حقايق متخالفة الذوات المشتركة فى مفهوم شامل عرضى فكيف يلزم من نفى وساطة الامكان نفى وساطة الوجود فلا يمكن التمسك فى اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراق فى الهياكل بقوله والجواهر العقلية وان كانت فعالة الا انها وسايط جود الاول وهو الفا[عل] وكما ان النور القوى لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواجبة لا تمكن الوسايط لوفور فيضه وكمال قوته وفى حكمة الاشراق بقوله وكما لم يتصور استقلال النور الناقص بالتاثير فى مشهد نور يقهره دون غلبة التام عليه فى نفس ذلك التاثير فنور الانوار هو الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة لا يشغله شان ليس فيه شانه فهو وان كان فى القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والاقدمين بل يمكن تتميمه بقواعد اشراقية لكن بحسب ظاهر الامر فاعى لا يجوز الاكتفاء به فى اسلوب المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله والهامه برهان حكمى على هذا المقصد العالى ستطلع عليه ان شاء الله تع **تعقيب واشارة** الفاعل الناقص يحتاج الى حركة والآت حتى يصدر ما فى نفسه محصلا فى المادة والفاعل الكامل هو الذى يتبع الصورة الموجودة فى ذاته وجود الصورة فى مادتها ثم اذا ثبت فى الوجود فاعل اول ومبدا اعلى بحيث لا يكون اقدم من وجوده وجود ولا فى مرتبة وجوده وجود فلا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء تسقط اوليته وتقدمه وعلم من هذا ان وجود ما يوجد عنه انما هو على محض فيض وجوده لوجود ما سواه مع علمه ورضاه ولا يفيده وجود ما يوجد عنه كمالا ادراكا او لذة او بهجة او نفعا او تخلصا من مذمة او غير ذلك من المنافع

لكونه غنيا عما عداه فلذلك وجوده الذي به بجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل منه غيره بل بما هنالك ذات واحدة وحيثية واحدة لا انه ينقسم الى شيئين يكون باحدهما بجوهر ذاته وبالاخر حصول شيء اخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر ونتذوت باحدهما وهو النطق ونكتسب بالاخر وهو صناعة الكتابة وبالجملة لا يحتاج الفاعل الاول في ان يفيض عنه شيء الى شيء غير ذاته صفة كان او حركة او آلة كما يحتاج النار في احراقه لشيء الى صفة هي الحرارة والشمس في اضائتها اطراف الارض الى الحركة والنجار في نحت الباب الى الفاس ولا يمكن ان يكون له في فعله عائق او شرط منتظر **افادة تفصيلية** اصناف الفاعل ستة الاول ما بالطبيعة وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه ولا اختيار ويكون فعله ملائما لطبيعته والثاني ما بالقسر وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه به ولا اختيار ويكون فعله على خلاف مقتضى طبيعته والثالث ما بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعله بلا اختياره بعد ان يكون من شانه اختيار ذلك الفعل وعدمه وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها وفي ان فاعليتها على سبيل التسخير والاستخدام من اجزائها سواء كان تسخير المسخر القاهر واستخدام المستخدم العالي اياها في الفاعلية ايضا على هذه الطريقة او على طريقة الارادة والاختيار واستخدام النفس الناطقة لبعض القوى الفعالة البدنية في افاعيلها من قبيل الاول كالحركات الاينية وغيرها الصادرة عن القوى العضلية بتوسط الجوارح والاعضاء وهذه القوى في العالم الصغير الانساني بمنزلة الاشخاص الجوانية في العالم الكبير واستخدامها لبعضها من قبيل الثاني كالحركات الصادرة عن القوى الغاذية والمنمية وكحركات النبض والانبساط و الغضب والشهوة التي موضوعاتها الاجسام اللطيفة من الاخلاط والارواح ومباديها القوى المستعلية النفسانية وهذه المبادي في عالم الصغير كالحركات السماوية المسخرة لعالم الامر في العالم الاعلى فكما انهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فكذلك نظيرتهم في طاعة النفس الناطقة وكما ان اشخاص الناس منهم من عصى ما امر الله على السنة رسله في كتبه ومنهم من اطاع فكذلك نظيرتها من القوى في طاعة النفس وعصيانها فيما تامرها به وتنهيها عنه والرابع ما يكون بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادة المسبوقة بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل ويكون نسبة اصل قدرته وقوته من دون انضمام الدواعي والصوارف الى فعله وتركه في درجة واحدة والخامس هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الامر ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافيا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم وداعية خارجة عن ذات الفاعل ويقال له الفاعل بالعناية في عرف المشائين والسادس هو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سببا لوجود افاعيله التي هي عين علومه ومعلوماته بوجه اي اضافة عالمية بما هي بعينها نفس افاضته لها من غير تعدد ولا تفاوت لا في الذات ولا في الاعتبار الا بحسب اللفظ والتعبير وهذه الثلاثة الاخيرة مشتركة في كون كل منها فاعلا بالاختيار وان كان الاول منها مضطرا في اختياره لان اختياره حادث فيه بعد ما لم يكن ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلة موجبة فاما ان يكون ذلك السبب هو او غيره فان كان غيره فثبت المدعى وان كان هو نفسه فاما ان يكون سببيته للاختيار باختياره او لا فعلى الاول يعود الكلام وينجر الى القول بالتسلسل في الاختيارات الى غير النهاية وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مضطرا او مجبورا على ذلك الاختيار من غيره فينتهي الى الاسباب الخارجة عنه وينتهي بالاخرة الى الاختيار الازلي الذي اوجب الكل على ما هو عليه بمحض الاختيار من غير داع زائد ولا قصد مستانف وغرض عارض فاذا علمت اقسام الفاعل فاعلم انه ذهب جمع من الطباعية والدهرية خذلهم الله تعالى الى ان مبدأ الكل فاعل بالطبع وجمهور الكلاميين الى انه فاعل بالقصد والشيخ الرئيس وفاقا لجمهور المشائين الى ان فاعليته للاشياء الخارجية بالعناية وللصور العلمية الحاصلة في ذاته على رايهم بالرضا وصاحب الاشراق تبعا لحكماء الفرس والرواقيين الى انه فاعل للكل بالمعنى الاخير وستحقق لك في مستانف الكلام من الاصول الايمانية انه تعالى ان فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعلية باحد من الوجوه الثلاثة الاول وان ذاته ارفع من ان يكون فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطرار التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهو اما فاعل بالعناية او بالرضا وعلى اي الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا بالايجاب كما توهمه الجماهير من الناس فان صحة الشرطية غير متعلقة بصدق شيء من مقدمها وتاليها بل وجوبه او كذبه بل امتناعه الا ان الحق هو الاول منهما فان فاعل الكل كما سيجيء يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالاشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلا بالعناية **تمثيل** اصناف الفاعلية المذكورة وانحاؤها الستة المسفورة متحققة في النفس الادمية بالقياس الى افاعيلها المختلفة فان فاعليتها بالقياس الى تصوراتها



وتوهماتها بالرضا وكذا بالقياس الى قواها الجزئية المنبعثة عن ذواتها المستعملة اياها المستخدمة لها كوهمها وخيالها فان النفس تستخدم المتفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الطبايع من الشخصيات ويستنبط النتايج من المقدمات وليس لتلك القوى ادراك ذواتها لكونها جسمية والتجسم من موانع الادراك كما سبق على ان الوهم الذي هو رئيس سائر القوى ينكر نفسها فكيف حال سائر المدارك الجزئية والاستخدام لا يتم الا بادراك جزئي لما يستخدم وما يستخدم فيه فالنفس تدرك تلك الآلات المنبعثة عنها بنفس ذواتها المدركة لذواتها المدركة لا بادراك تلك القوى لذواتها كما علمت ولا بادراك آلة اخرى اذ لا آلة للآلة وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بمجرد التصور والتوهم بالعناية كالسقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط والقبض الحاصل من جرم اللسان المعصر للرطوبة من تصورها للشيء الحامض وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بسبب نواعث خارجة عنها الداعية لها الى تحصيل اغراضها واستكمالها بها بالقصد كالكتابة والمشي وغيرهما وفاعلية النفس الصالحة الخيرة لفعل القبايح كفعل الزنا وشهادة الزور والكذب على الله بالجبر وفاعليتها لحفظ المزاج وافادة الحرارة الغريزية في البدن والصحة وساير ما اشبهها بالطبع وفاعليتها للحرارة الحادثة والمرض والسمن المفرط والهزال بالقسر **فصل** في ان المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك بيانه ان الفاعل اما ان يكون لذاته مؤثرا في المعلول او لا يكون فان لم يكن تاثيره في المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيد آخر مثل وجود شيء او صفة او ارادة او آلة او مصلحة او غيرها لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل انما هو ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض اولا فاعلا الى ان ينتهي الى امر يكون هو لذاته وجوهره فاعلا نفس فاعليته كل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بامر عارض له فاذا ثبت ان كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل وبهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتاثير فثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة اليه لسنخه وذاته ولقائل ان يقول فيجب على ما ذكرت ان يحصل من العلم بالعلة الفاعلية العلم بالمعلول ويلزم على هذا انا اذا عرفنا حقيقة شيء من الاشياء ان نعرف لازمه القريب ومن لازمه القريب لازمه الثاني ومن الثاني الثالث حتى نعرف جميع لوازمه في آن واحد وما من شيء الا وله لازم وللازمه لازم وللازم لازمه ايضا لازم الى غير النهاية فيلزم للنفس ادراك الامور الغير المتناهية دفعة واحدة وذلك بين الفساد وحله من وجوه الاول انا وان سلمنا ان العلم بحقيقة شيء يستلزم العلم بلوازمه الذاتية كما هو مقتضى القاعدة المذكورة لكن لا نم ان لكل شيء لازما حتى يلزم من ادراك شيء واحد ادراك امور غير متناهية ونحن لا نعرف من الحقايق الا صفاتها ولوازمها الاخيرة وآثارها القاصية دون انفسها ومباديها واسبابها القصوى لا يقال ان تلك الصفات كما هي لازمة لتلك المهيات فتلك المهيات ايضا لازمة لتلك الصفات فاذا ساعدتم على معرفة الصفات لزمكم ان يكون العلم بها مقتضيا للعلم بتلك المهيات ثم يكون العلم بتلك المهيات علة للعلم بساير الصفات لانا نقول من الجايز ان يكون الصفات لازمة للموصوفات بلا عكس كلي فان الزوايا الثلث من المثلث يلزمها ان تكون مساوية لقائمتين وتساوي القائمتين لا يلزمه الزوايا الثلث من المثلث كالزاويتين اللتين من جنبي خط مستقيم قام على مثله فانهما متساويتان لقائمتين مع عدم المثلث وزواياه لا يقال ان من المتبين عند الحكماء ان علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فانا علمنا بحقيقة نفسنا حاضر ابدا فيجب ان نعرف جميع صفات نفسنا ولوازمها وآثارها من قواها وشعبها ومن جملة لوازمها استغنائها عن البدن وامتناع تدرها وفسادها فيجب ان يكون العلم بهذه الاحوال بعينها حاصلا من غير نظر وكسب لانا نقول اللوازم على ضربين لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية ومعنى الاعتبارية هيهنا ما لا يكون لها ثبوت الا في الذهن وعند اعتبار العقل اياها وهذا مثل كون النفس قائما بذاته غنيا عن الموضوع وكونها ممكنا حادثا باقيا بعد خراب البدن فان بعض هذه الصفات كالغنى والتجرد عبارة عن سلب شيء عنها والسلوب لو كانت ثابتة لكان لشيء واحد صفات غير متناهية لاجل سلوب غير متناهية عنه لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فيقتضي عللا غير متناهية وكل بعضها كالامكان والحدوث والبقاء مما يتكرر نوعه اذا اعتبر كونه ثابتا في الخارج فينجر الى التسلسل فان الحدوث لو كان ثابتا لكان له حدوث وهكذا الى غير النهاية وكذا الحكم في البقاء فعلمنا ان تلك الصفات مما لا وجود لها في الخارج فلا يكون ذات الشيء علة لتحققها حتى يلزم من العلم بها العلم بتلك الصفات مطلقا بل انما يكون علة لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا ايضا بل عند اعتبار جملة من التوسطات ولا شك ان العلم بمهية النفس وبتلك التوسطات المعتبرة علة للعلم بوجود هذه اللوازم واما اللوازم الغير الاعتبارية فهي للنفس مثل قدرتها وشوقها وادراكها ولذتها والمها الى غير ذلك من الوجدانيات الحاصلة

للنفس من دون توقفها على الاعتبار والفرض فلا جرم من عرف ذاته عرف هذه الصفات وسائر آثارها وشعبها وتوابعها الذاتية وجودها وجودها الفطرية لكن اكثر الناس ممن ليس له حضور تام عند نفسه بل كثرة اشتغاله بالامور الخارجة عنه وشدة التفاته بما يدركه الحواس وتورطه في الدنيا يلهيه عن الالتفات بذاته ويذهله عن الاقبال اليها والرجوع الى حاق حقيقته فلا يدرك ذاته الا ادراكا ضعيفا ولا يلتفت اليها الا التفاتا قليلا ولهذا يغفل عن بعض صفاتها الخاصة بها وآثارها المنشعبة عن ذاتها بل وجود النفس الغير الكاملة الشديدة التعلق الى البدن ومشتهاه وجود في غاية الضعف والقصور فادراكها لذاتها ايضا حيث يكون عين ذاتها يكون في غاية الخفاء والفتور فتغفل عنها وتجهل لوازمها وخواصها وآثارها واما النفوس النورية القوية الكاملة المستعلية القاهرة على قواها وجنودها فلا يعزب عنها شيء من صفاتها ولا قواها وجنودها بل كما شهدت لذاتها شهدت لتوابع ذاتها اذ ذاتها على كل شيء منسوب اليها شهيد كما سيأتيك بيانه فكن منتظرا **فصل** في ماهية العنصرية واقسامها ان العنصر لشيء هو الذي له قوة وجود ذلك الشيء اما وحده بانفراده او بشركة غيره والاول اما مع تغير ما في نفسه او لا مع تغير فالثاني كاللوح بالقياس الى الكتابة و الاول لا يخلو اما ان يكون المتغير في حاله سواء كان بزيادة حال كالشمعة الى الصنم والصبي الى الرجل حيث يتغير العنصر فيهما في حال من احواله بعروض الحركة في اين او كم او غير ذلك او بنقصانه مثل ما للابيض الى الاسود واما ان يكون مع تغير في جوهره وذاته اما بالنقصان كما للخشبة الى السرير فانه ينقص بالنحت شيء من جوهره او بالزيادة كالمني الى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوانية وان كان مع استحالات صورية واما الثاني فاما مع استحالة ما مثل الهليلج الى المعجون او لا مثل الخشب والحجارة الى البيت ومن هذا الجنس الآحاد للعدد ثم العنصر اما عنصر للكل كالهيولى الاولى واما عنصر لعدة امور مثل العصير للخل والخمر والدبس وقد قلنا من قبل ان العنصر الاول يجب ان لا يكون فيه جهة صورية بل يكون في ذاته قوة محضة وفاقة صرفة فليس لاحد ان يقول ان اريد بالكل جميع الصور الفلكية والعنصرية فلا يصدق هذا القسم على واحدة من الهيوليات الاولية لان هيولى العناصر غير قابلة لصورة الفلك وهيولى كل فلك لا يقبل غير صورة خاصة فلكية وان اريد به جميع الصور العنصرية فلا يصدق على غير الهيولى المشتركة للعناصر فلا بد ان يخصص بها لانا نقول المراد هو الاول وذات الهيولى الاولى لا تأبى عن قبول الصور كلها الا ان التخصيص ببعضها دون بعض انما يجيء لها من خارج لا من ذاته اذ لا فعلية لها اصلا يوجب لها التخصيص بحسب ذاتها ببعض دون بعض بل الحق ان العنصر من حيث انه عنصر في جميع الاقسام المذكورة ليس الا ما يكون في ذاته فاقدا لصورة شيء وحقيقته وله بهذا الاعتبار ابهام محض من غير تحصل لجهة كون العنصر عنصرا سواء كان في الدرجة الاولى من غير تخصص او في الدرجة الثانية بسبب انضمام ما يخصصه واعتباره معه ليس الا العنصر الاول الذي هو بذاته منبع النقص والقصور كما ان الوجود الحقيقي القيومي بذاته منبع الكمال والفيض والجود فكما ان كلما اقرب الى المبدأ الحق يكون اشد صورية وكمالا اتم وفعلية وكل ما بعد منه يكون اضعف فعلية وانقص كمالا واوفر نقصانا وقوة والهيولى الاولى التي في الحاشية الاخرى للوجود بعكس ذلك ولذلك يعبر عنها في الرموزات النبوية والاشارات الناموسية بالهاوية والظلمة والخلاء والفضاء واسفل السافلين الى غير ذلك مما يشير الى خستها وعدميتها **فصل** في القاب العلة العنصرية اعلم ان وضع الاسامي للاشياء قد يكون باعتبار ذواتها وماهياتها وقد يكون باعتبار عوارضها واضافاتها الاول كالانسان والثاني كالكاتب وربما لم يوضع لنفس ذات الشيء اسم وذلك كحقيقة النفس الانسانية حيث لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها اسم بل اسم النفس انما وضع لها من حيث اضافتها الى البدن وتحريكها اياه وتدبيرها له فنفسية النفس ليس كانسانية الانسان وزيدية زيد الا ان يراد من النفس معنى آخر هو الذات مطلقا فيكون اسما لمفهوم عام عقلي ولا يكون اسما لماهية مخصوصة فظهر ان بعض الحقايق مما لم يوضع له اسم لخصوص ذاته بل باعتبار امر عرضي ومن هذا القبيل الجوهر العنصري لم يوجد له اسم لخصوص ذاته بل بحسب حيثياتها الزائدة عليها فهو من جهة انه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة انها حاملة بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول ومن حيث انها مشتركة بين الصور يسمى مادة وطينة ومن حيث انه آخر ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا فان معنى هذه اللفظة هو الابسط من اجزاء المركب ومن حيث انه اول ما يبتدأ منه التركيب يسمى عنصرا ومن حيث انه احد المبادي الداخلة في الجسم المركب يسمى ركنا وربما يتركون هذه الاصطلاحات في بعض الاوقات فانهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان ذلك القابل ابدا يكون بالفعل وكذلك يسمونه مادة مع ان مادة كل واحد من الافلاك مخصوصة به ويمكن الاعتذار عن الاول بان تلبس الهيولى الفلكية بصورتها ليس باستدعاء من قبل القابل بل من الاسباب الفعالة

فهنا

فكانها فی ذاتها خالیة عن الصورة وعن الثانی بان تعدد المواد الفلکیة نوعا وشخصا لیس بحسب ان لها تحصلات فی ذواتها مع قطع النظر عن الصور لان المادة البسیطة لا تحصل لها فی ذاتها فلها فی مرتبة ذاتها لیس الا ابهام محض والا لکان فیها فی نفسها مبادی فصول ذاتیة وهو مستحیل کما سیتضح فی مباحث الهیولی فالحق ان تعدد المواد الفلکیة انما هو باسبابها الصوریة المحصلة لذواتها موجودة بالفعل من اتحادها بتلک الصور التی هی مبادی لفصول حقیقیة ذاتیة فیکون لها فی ذاتها مع قطع النظر عن تلک الصور المقومة نحو من الوحدة الجنسیة باعتبار والشخصیة باعتبار آخر عند اخذها لا بشرط شیء او بشرط لا شیء

فصل

فی حال شوق الهیولی الی الصورة ان هذا مما اثبته القدماء من الحکماء علی ما حکی عنهم وما ظهر لنا من آثارهم ونتایج افکارهم بدل دلالة واضحة علی ان مبنی رموزهم واسرارهم لیس علی المجازفة والتخمین ولا علی مجرد الظن والتخیل من غیر یقین بل امورهم کانت مبنیة علی المکاشفات النوریة والبراهین الیقینیة بعد تصفیة بواطنهم بالریاضات المصفیة للقلوب وتنقیة ضمایرهم عن الکدورات المکدرة للعقول حتی صفت اذهانهم ولطفت اسرارهم وتصیقلت مرآتهم واحتذت بها شطر الحق وظهرت لها جلیة الحال ثم اشاروا الی نبذ منها حسب ما وجدوه مناسبا للنفوس المستعدین لدرک المقال علی ما هو شانهم فی کثیر من نظائر هذا المقام من الامثال الا ان من تاخر عنهم من لدن تحریف الحکمة وتعیین المنهج فی اکتسابها وعدم الدخول فی البیوت من ابوابها ومزجها بفنون من الخطابة والوعظ وشوبها باغراض النفس ومحبة الریاسة وطلب الدنیا الی یومنا هذا قدحوا فی ذلک ونسبوه الی مجرد التجوز والتشبیه من غیر تاصیل وتحقیق وذلک لاحد امرین اما العدم وثوق هؤلاء الداخلین بنقل هذا المطلب عن اولئک العظماء واما للجهل بکمال مرتبتهم حیث لم یبلغ افهامهم وعقولهم عن صفائها وتجردها عن شوائب الدنیا الی ما بلغت به عقول اکثر المنهمکین فی لذات هذا العالم والطالبین لشهواته واما الذی ذکروه فی القدح فیه فهو ان هذا الشوق الذی اثبته القدماء فی الهیولی اما ان یکون نفسانیا او طبیعیا والاول ظاهر البطلان والثانی ایضا باطل لان الشوق لا یخلو اما ان یکون الی صورة معینة او الی مطلق الصورة والاول باطل والا لکانت المادة متحرکة بطبایعها الی الصورة تلک فکان ما عداها حاصلة بالقسر هف والثانی ایضا باطل لان المادة لا تخلو من صورة ما علی ما سبق والشوق انما یکون الی غیر الحاصل قالوا فثبت ان هذا الکلام بعید عن التحصیل

تعقیب تحصیل

ان هذا القول مما اورده صاحب المباحث المشرقیة اخذا عن کلام الشیخ الرئیس فی طبیعیات کتاب الشفاء حیث قال وقد یذکر حال شوق الهیولی الی الصورة وتشبیهها بالانثی وتشبیه الصورة بالذکر وهذا شیء لست افهمه اما الشوق النفسانی فلا یختلف فی سلبه عن الهیولی واما الشوق التسخیری الطبیعی الذی یکون انبعاثه علی سبیل الانسیاق کالحجر الی الاسفل لیستکمل بعد نقص له بعد فی اینه الطبیعی فهذا ایضا بعید عنها ولقد کان یجوز ان یکون الهیولی مشتاقة الی الصور لو کان هناک خلو عن الصور کلها او ملال صورة قارنتها او فقدان القناعة بما یحصل له من الصور المکملة ایاها نوعا وکان لها ان تتحرک بنفسها الی اکتساب الصورة کما للحجر فی اکتساب الاین ان کان فیها قوة محرکة ولیست خالیة عن الصور کلها ولا یلیق بها الملال للصورة الحاصلة فتعمل فی نقضها ورفضها فان حصول هذه الصورة ان کان موجبا للملال لنفس حصولها وجب ان لا یشتاق الیها وان کان لمدة طالت فیکون الشوق عارضا لها بعد حین لا امرا فی جوهرها ویکون هناک سبب یوجبه ولا یجوز ان یکون ایضا غیر قنعة بما یحصل بل مشتاقة الی اجتماع الاضداد فیها فان هذا محال والمحال ربما ظن انه ینساق الیه الاشتیاق فی النفسانی واما الاشتیاق فی التسخیر فانما یکون الی غایة فی الطبیعة المکملة والغایات الطبیعیة غیر محالة ومع هذا فکیف یجوز ان یتحرک الهیولی الی الصورة وانما یاتیها الصورة الطاریة من سبب یبطل صورتها الموجودة لا انها یکتسبها بحرکتها ولو لم یجعلوا هذا الشوق الی الصورة المقومة التی هی کمالات اولی بل الی الکمالات الثانیة اللاحقة لکان تصور معنی هذا الشوق من المتعذر فکیف وقد جعلوا ذلک شوقا لها الی الصورة المقومة فمن هذه الاشیاء تعسر علی فهم هذا الکلام الذی هو اشبه بکلام الصوفیة منه بکلام الفلاسفة وعسی ان یکون غیری یفهم هذا الکلام حق الفهم فلیرجع الیه فیه ولو کان بدل الهیولی بالاطلاق هیولی ما یستکمل بالصورة الطبیعیة حتی یجد شیئا من الصورة التی فیها انبعاث نحو استکمالات تلک الصورة مثل الارض فی التسفل والنار فی التصعد لکان لهذا الکلام وجه وان کان مرجع ذلک الشوق الی الصورة الفاعلة واما علی الاطلاق فما لست افهمه هذا تمام کلام الشیخ فی هذا المقام وانی لاجل محافظتی علی التادب بالنسبة الی مشایخی فی العلوم واساتیدی فی معرفة الحقایق الذین هم اشباه آبائی الروحانیة واجدادی العقلانیة من العقول القادسة والنفوس العالیة لست اجد رخصة من نفسی فی کشف الحقیقة فیما اعرف مثل الشیخ الرئیس عظم الله قدره فی النشاتین العقلیة والمثالیة

ودفع شانه في الدرجتين العلمية والعملية بالعجز عن ذكره والعسر في معرفته بل كنت رايت السكوت عما سكت عنه اولى واحرى والاعتراف
بالعجز عما عجز فيه لصعوبته وتعسره احرى واليق وان كان ذلك الامر واضحا عندي متضحا لدي حتى اقترح علي بعض اخواني في الدين واصحابي
في ابتغاء اليقين ان اوضح بيان الشوق الذي اثبته افاخم القدماء من الحكماء واكابر العرفاء من الاولياء في الجوهر الهيولاني واكشف قناع
الاجمال عما اشاروا اليه واستخرج كنوز الرموز فيما ستروه وافصل ما اجملوه واظهر ما كتموه من التوقان الطبيعي في القوة المادية فالتزمت
اسعافه لشدة اقتراحه والحاحه في انجاح طلبته لقوة ارتياحه فاقول ومن الله التاييد والتسديد انه قد مضت منا في الفصول
المتقدمة اصول لا بد لتحقيق هذا المقام من تذكرها تمهيدا وتاصيلا فالاول منها ما بيناه من ان الوجود حقيقة واحدة عينية ليس
مجرد مفهوم ذهني ومعقول ثانوي كما زعمه المتاخرون وان ليس الاختلاف بين افراده ومراتبه بتمام الذات والحقيقة او بامور فصلية
او عرضية بل بتقدم وتاخر وكمال ونقص وشدة وضعف وان صفاته الكمالية من العلم والقدرة والارادة هي عين ذاته لان حقيقة
الوجود تتحد بنفس تجوهره مبدا لسائر الكمالات الوجودية فاذا قوي الوجود في شيء من الموجود قوي معه جميع صفاته الكمالية واذا
ضعف ضعفت والاصل الثاني ان حقيقة كل ماهية هي وجودها الخاص الذي يوجد به تلك الماهية على الاستتباع وان المتحقق
في الخارج والفائض عن العلة لكل شيء هو نحو وجوده واما المسمى بالماهية فهي انما توجد في الواقع وتصدر عن العلة لا لذاتها بل لاتحادها
مع ما هو الموجود والمفاض بالذات عن السبب والاتحاد بين الماهية والوجود على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكي والمراة والمرئي فان ماهية
كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له كما مر ذكره سابقا على الوجه البرهاني اليقيني مطابقا للشهود
العرفاني والاصل الثالث ان الوجود على الاطلاق مؤثر ومعشوق ومشتاق اليه واما الآفات والعاهات التي ترى في بعض
الموجودات فهي اما راجعة الى الاعدام والقصورات وضعف بعض الحقائق عن احتمال النحو الافضل من الوجود واما انها ترجع الى
التصادم بين نحوين من الوجود في الاشياء الواقعة في عالم التضايق والتصادم والتعارض والتضاد حيث يستدعي كل من
المتضادين عند وجوده من جهة الاسباب الاتفاقية الغلبة على الاخر وهذا التصادم والتضاد بينهما ليس لاجل كونهما او كون واحد
منهما موجودا بما هو موجود بل لاجل تخصص وجود كل منهما في نفسه وهويته بمرتبة خاصة ونشاة معينة جزئية يضيق ويقصر
عن اشتماله على الاخر او احاطته به او اتحاده معه او قوله عليه وهذا التضايق والتخالف بين وجودات بعض الاشياء لكونها متعلقة
القوام بالمادة الجسمية والمقدارية التي هي غاية نزول الوجود ونقصه وان اضيق الاشياء وجودا هي الابعاد والمقادير لقصور ذاتها
ووجودها عن الفسحة الا في حد معين وضيقها عن الانبساط والتمادي الا على مرتبة متناهية لا يتجاوزها لنهوض البراهين الدالة على
تناهي الابعاد والمقادير وسائر المتصلات القارة وغير القارة ايضا عند اهل التحقيق ولانها ايضا من ضعف الوجود بحيث لا
يمكن لذاتها الحصول لذاتها ولا لاجزائها احدية الجمع والحضور بعضها عند بعض بل كل منها يغيب عن الاخر بحسب هويته المقدارية
وكميته الاتصالية فما لزم هذه المرتبة من الوجود لبعده عن منبع الفيض والجود هو ان يفارق كل من ابعاضه المقدارية الاتصالية عن
بعض اخر ولا يجتمع معه في حد واحد فكان هذه الهوية الاتصالية لغاية ضعف وجودها وتبددها يهرب فيها الاجزاء عن الاجزاء
ويغيب الكل عن الكل ولهذا يكون التعلق بها يمنع العاقلية والمعقولية ويكون عالمها عالم الجهل والغفلة والموت والشر اذ العلم
عبارة عن حضور شيء عند شيء فما لا حضور عنده لشيء لا علم له بذلك الشيء فبقدر ضعف الوجود يكون قلة العلم وما يلزمه وزيادة
الجهل وما يصحبه فعالمية المقداريات والمتكممات على نسبة وجودها ثم اضعف المقادير والمتصلات وجودا غير القار منها كالزمان
والحركة حيث لا يسعها الاجتماع في آن واحد من الزمان كما لا يسع للقار منها الاجتماع في حد واحد من المكان وهذا كلام وقع في البين
ليس ههنا موضع تبيينه وتحقيقه ولعلنا نرجع اليه في مستانف القول بزيادة توضيح وتتميم ان شاء الله العزيز فالغرض ههنا
ان تذكر ان الوجود من حيث هو وجود مؤثر ومعشوق على الاطلاق كما مر سابقا فالوجود لما كان خيرا حقيقيا فاذا صادفه شيء حفظه
وامسكه عشقا واذا فقده طلبه شوقا والاصل الرابع ان معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه فان
العادم لامر ما راسا لا يشتاقه ولا يطلبه اذ الشوق للمعدوم المحض والطلب للمجهول المطلق مستحيل وكذا الواجد لامر ما لا يشتاقه
ولا يطلبه لاستحالة تحصيل الحاصل فالواجب سبحانه اذ هو من فضيلة الوجود في غاية التمام وهو بريء من انحاء النقص مقدس
عن شوائب القصور في الوجود والذات فمحال ان يلحقه تشوق الى شيء ويعتريه طلب وحركة الى تمام وكمال بل لكونه تام الوجود وفوق

التمام يليق به ان يشتاق اليه ويعشقه كل من سواه وكذا العقول الفعالة لكونها مفطورة على كما لاتها مجبورة على فضائلها التى يليق
بمرتبة كل منها ماثلة بين يدى قيومها مشاهدة لجمال مبدعها وجاعلها مغترفة من بحر الخير والوجود ومنبع الفيض والجود بقدر حوصلة
ذواتها ووعاء وجوداتها وما يوجد من الخيرات الواردة منها على العالم الادنى ليس مما يزيدها فضيلة وكرامة بل هى جوائز وعطايا
ومواهب نازلة منها الى السوافل ورشحات فائضة منها على الاوانى من غير التفات وغرض وقصد منها الى اصلاح الكائنات فلا تتصف
هى ايضا بالتشوق الى ما دونها بل بالالتفات الى ذواتها لكونها هائمة فى جمال الازل مستغرقة فى شهود الوجود الحقيقى ولاتصالها
ودوام استغراقها فى المبدء الاعلى لا يوصف بالشوق بالنسبة الى العالى ايضا الا بنحو مندمج فى ذواتها الامكانية بحسب خفاء مهيتها
وظلمة جواهرها عند اعتبار انفسها فى نحو من انحاء ملاحظة العقل اياها مجردة عن وجودها الواجب بوجوب وجود باريها وذلك
لاجل قصور وجوداتها ونقصان هوياتها عن مشاهدة ما يزيد عليها واشراق ما يفضل على حدقة ادراكها من الوجود الحقيقى والنور
الاحدى فهى من ذلك الوجه من الخفاء والظلمة والكدورة اللازمة للمهية من حيث هى فى اعتبار العقل المرتفعة فى الواقع الزايلة عند
سطوع نور الاول تعالى على ذاتها النورية الوجودية القدوسية واما غيرها من المرتبتين من الوجود فسواء كانت نفوسا فلكية او صورا
سماوية او طبايع نوعية عنصرية او جواهر امتدادية او هيولى جسمية فان جميعها مما تستصحبها قوة وشوق الى تمام او كمال كما
سينكشف لك فى باب الهيولى انشاء الله تعالى وقد علم من ذى قبل فى مبحث الغايات شوق المتحركات ليتضح ان جميع هذه الاشياء كائنة على
اغتراف شوق من هذا البحر الخضيم بل على اعتراف بالعبودية لهذا المبدع القديم واذا تمهدت هذه الاركان والاصول وتقررت
هذه الدعاوى التى بعضها بينة وبعضها مبينة فى سوابق الفصول فنقول اما اثبات الشوق فى الهيولى الاولى فلان لها مرتبة من
من الوجود وحظا من الكون كما اعترف الشيخ الرئيس وغيره من محصلى اتباع المشائين وسنقيم البرهان عليه فى موضعه وان كانت
مرتبتها فى الوجود مرتبة ضعيفة لانها عبارة عن قوة وجود الاشياء الفائضة عليها المتحدة بها اتحاد المادة بالصورة فى الوجود
واتحاد الجنس بالفصل فى المهية واذا كان لها نحو من الوجود وقد علم بحكم المقدمة الاولى ان سنخ الوجود واحد ومتحد مع العلم والارادة و
القدرة من الكمالات اللازمة للوجود اينما تحقق وكيفما تحقق فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعورا ضعيفا على قدر ضعف وجودها
الذى هو ذاتها وهويتها بحكم المقدمة الثانية فيكون لاجل شعورها بالوجود الناقص لها طالبة للوجود المطلق الكامل الذى هو
مطلوب ومؤثر بالذات للجميع بحكم المقدمة الثالثة ولما كان بحكم المقدمة الرابعة كل ما حصل له بعض من الكمالات ولم يحصل تمامها يكون
مشتاقا الى حصول ما يفقده منه شوقا بازاء ما يحاذى فى ذلك المفقود ويطابقه وطالبا لتتميم ما يوجد فيه بحصول ذلك التمام فيكون
الهيولى فى غاية الشوق الى ما يكمله ويتممه من الصور الطبيعية المحصلة اياها نوعا خاصا من الانواع الطبيعية ولست اقول ان فيها
شعورا حسب ما يشتاق اليه من الكمالات كيف وان لها نحوا ضعيفا من الشعور بالوجود الذى لها من طبيعة الوجود الذى هو عين الخير
والسعادة لكن الغرض ان لها قابلية الاستكمالات بجميع الصور الكمالية وان كانت فى ازمنة غير متناهية لامتناع اجتماعها فى زمان
واحد وان تلك الكمالات لكونها وجودية من سنخ ما حصل لها من الشئ القليل الذى هو مجرد قوة تلك الخيرات الصورية واستعداد
حصولها وان هذا مما يمكن حصوله من الامر الكمالى للشئ ما له شعور ضعيف يستدعى شوقا الى ذلك الامر وزيادة الشوق وشدته
من المشتاق كلها يتبع شدة الوجود وزيادة الكمال او عدمه فى المشتاق اليه فالشوق فى الهيولى وان لم يتقو بالاعتبار الاول من جهة
ان شعورها انما هو قوة الشعور بالامور لا فعليتها لكون وجودها قوة وجود الاشياء الصورية لكن يجب ان يكون لها بالاعتبار
الثانى غاية الشوق لانها بازاء ما يقوى عليها من الصور والخيرات الغير المتناهية التى باعتبار ما غايات لوجود الهيولى ومكملات لنقصاناتها
هذا تقرير الاستدلال على هذا المطلب ومما يؤكد هذا القول هو ان بحسب ما ذهبنا اليه ان الهيولى لما كانت حاصلة من جهة القصور الامكانى
فى الجواهر المجردة وخصوصا فى الجواهر النفسانية والطبيعية الواقعة فى سلسلة البسائط فبالحقيقة هى من جملة قواها الانفعالية التى
هى حيثية حركاتها وتوجهاتها الى استكمالاتها الثانوية ليجبر نقصانها الاولية طلبا للرجوع الى المنبع الذى ابتدأت منه فهى انما
يكون حيثية تشوقها الى الكمال فالمشتاق وان كان غير الهيولى لكن من جهة اقترانها بذلك لا بالذات واما الجواب عما ذكره الشيخ
والتخلص عما اورده من استدلاله على نفى الشوق عن الهيولى فنقول اما قوله اما الشوق النفسانى فلا يختلف فى سلبه عن الهيولى فممنوع
بل غير صحيح على الاطلاق فان المادة وان كانت بحسب اعتبار العقل اياها مجردة عن الصور لم يعدمها وبحسب اعتباره اياها مطلقة

مهية ناقصة مبهمة في غاية الابهام ... ايصلح للتحصل والتعين بحسب ما يحصلها ويعينها من الصور الجمادية والنباتية والحيوانية التي شانها
تقويم وجود الهيولى محصلة وتحصل نوعيها متفردة فهي اذن باعتبار تحصلاتها النفسانية الحيوانية يكون لها اشواق نفسانية الى
كمالات تليق بالنفوس سواء كانت فلكية او عنصرية مجردة او منطبعة وباعتبار تحصلاتها النفسانية النباتية يكون لها اشواق نباتية
الى كمالات نباتية كالتغذي والتوليد وباعتبار تحصلاتها الطبيعية يكون لها اشواق طبيعية من التحفظ على الاشكال والاوضاع
والتحيز في الاحياز الى غير ذلك من الخيرات والكمالات اللايقة بحال الاجسام الطبيعية البسيطة والمركبة واما قوله الشوق التسخيري
الى اخره فغير صحيح لما ذكرنا من اثبات المقدمة الممنوعة واما قوله ولقد كان يجوز ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصور لو كان هناك خلو عن
الصور كلها فنقول قد ظهر مما ذكرنا ان للهيولى بحسب استعدادها للاشياء شوقا الى الاشياء وما ادعى احد ان لها شوقا الى كافة
الصور في كل واحد من الازمنة وبكل من الاعتبارات حتى يرد ان الشوق ليس الا لما لم يحصل بعد من الامور التي يمكن حصولها فالهيولى
بحسب ذاتها بذاتها لها شوق الى الصورة ما لخلوها في ذاتها عن صورة واذا تحصلت بصورة فبحسب اعتبار تحصلها الخارجي بتلك الصورة
المكملة لها نوعا لها سلوة واطمينان وغنا وعدم تشوق بل الشوق حاصل لها عند نوعها وتحصلها بتلك الصورة الى ما يزيد عليها
من الكمالات التي في درجة ثانية عنها فان كل صورة حصلت للهيولى ليست مما يغنيها عن الافتقار الى كافة الصور بل انما كفت
حاجتها الى نفسها فبقيت الهيولى ذات شوق وشهوة الى ساير الصور كامراة لا يكتفي بالمجامعة مع رجل واحد عن غيره بل لا يزال ذات حكة
ودغدغة الى رجل بعد رجل ما دامت هي هي كذلك حال الهيولى بالقياس الى الصور من حيث تشوقها الى التلبس بها والاستكمال بورودها
فكل صورة حصلت للهيولى لم تخل بعد عن نقص ما وقصور ما وشرية ما يكون بالامكان من الكمالات والخيرات الغير المتناهية لم
يخرج بعد من القوة الى الفعل الى قدر متناه وهكذا تترقى في الاستعدادات بحصول الكمالات الاضافية وفيضان الخيرات النسبية
ويكون بحسبها التشوق المناسب لها الى ان ينتهي الى الكمال النفسي على مراتبه والكمال العقلي على مراتبه الى ان يصل الى الكمال
الاتم والخير الاقصى والصورة بلا شوب مادة والفعلية بلا قوة والخير بلا شر والوجود بلا عدم فيقف عنده الحركات ويسكن لديه الاضطرابات
وتطمئن به الانزعاجات وينقطع له الاشواق ويتم فيه الخيرات واما قوله ولا يليق بها الملال للصور الحاصلة الى اخره فنقول فيه المختار
على ما ذكرناه هو الشق الاول وهو كون تشوقها اما لاجل الخلو عن الصور كلها ان اريد الخلو بحسب ذاتها مجردة او لاجل الخلو عن الصورة التي
يفقد عنها ويمكن حصولها واما قوله ومع هذا فكيف يجوز ان يكون الهيولى تتحرك الى الصور انما يابيها الصور الطارية الى اخره ففيه
ان جهات الطلب والحركة الى الصور فيها مختلفة كما مر وليست مقصورة على نحو واحد وجهة واحدة فهي من حيث ذاتها تشتاق وتتحرك
الى الصورة اي صورة ما فاذا وجدت فسبيلها ان تبقى وتدوم لكن لما كان ماهذه حاله من الموجودات اي يكون مادة للجميع فشانها
ان يوجد لها هذه الصورة وضدها فكان لكل منها حق واستيهال فالذي لها بحق صورتها ان تبقى على الوجود الذي لها والذي لها
بحق نفس ذات المادة ان يوجد وجودا اخر مضادا للوجود الذي لها واذا كان لا يمكن ان يوفى لها هذان الحقان والاستيهالان
معا في وقت واحد لزم ضرورة توفية هذه الى مدة وتوفية تلك الى مدة من الواهب الحق تعالى الموفي لكل ذي حق حقه والمعطي لكل
قابل مستحقه فيوجد هذه الصورة مدة محفوظة الوجود ثم يفسد ويوجد ضدها ثم يبقى تلك فانه ليس وجود احديهما وبقاؤها
اولى من وجود الاخرى وبقائها وبالجملة تشوق المادة واستيهالها لها باعتبار نفسها مشترك بين الصورتين المتضادتين من غير
اختصاص باحديهما دون الاخرى ولما لم يمكن ان يحصل لها صورتان معا في وقت واحد لزم ضرورة ان يعطى لها ويتصل بها
احيانا هذا الضد واحيانا ذلك الضد ويعاقب كل منهما الاخر اذ عند كل واحد منهما حق ما عن مادة الاخر وبالعكس فالعدل
في ذلك ان يوجد مادة هذا لذلك ومادة ذلك لهذا فهذا حال تشوق الهيولى بحسب ذاتها واعتبار خلوها في نفسها عن صورة ما
واما من حيث تحصلها النوعي فتشوقها انما يكون الى ما يكمل به الصورة الموجودة فيها الفائدة لكمالها الاتم وهكذا الى غاية
كمال وصورة منها لا اتم ثم اعلم ان للاشواق الحاصلة في الممكنات القاصرة الذوات الناقصة الوجودات عن الكمال التام والخير الاقصى
سلسلتين عرضية وطولية فما ذكرنا من تشوق الهيولى الى الصورة بعد صورة بحسب البعدية الزمانية فهو تشوقاتها العرضية في الصور
المتعاقبة المتضادة وهي التي تكون للمتخصصات من الصور المتفاسدة العنصرية ومما ذكرنا ثانيا من تشوقها الى الصور المترتبة في
الكمال المترقية في الخيرية التي يكون منها غاية وثمرة للسابقة فهو تشوقها الطولي في الصور المترتبة ذاتا المتلائمة من غير تضاد

كل تالية

وتعاند بينهما بل مع تكامل كل منهما بلحوق ما يعقبها وهذه السلسلة من العلل والمعلولات اذ بعضها سبب للبعض وبعضها علة غائية
للاخرى بخلاف السلسلة الاخرى التى هى المعدات المتعاقبة الغير المجتمعة فيجوز ذهابها الى لا الى حد ولا يلزم من كون كل غاية لها غاية د
لغايتها غاية اخرى عدم الغاية وعدم الشوق الذاتى لما بينا فى مبحث الغاية وجه حله فهذه تشعشع وتبيين لما ذكرنا حجته ما هو اورد
من القدماء الالهيين من اشتياق الهيولى الى الصور الطبيعية التى هى خيرات اضافية ثم اشتياقها الى ما هو الخير الحقيقى والجلال الا
والكمال الاتم بل ظهر ان جهة الاشتياق فى جميع المشتاقين والمشتاقات انما هى المادة التى هى جهة القوة والاستعداد وفات
الوجود اذ لو لم يكن معه قصور عن درجة الكمال الذى يليق به لم يوجد فيه شوق الى التمام والكمال اذ الشوق يتعلق بالمفقود
لا بالموجود فحيث لا فقد لا شوق والفقد اذا لم يكن ممكن الدرك والحصول فلا شوق ايضا وجهة القصور المتدارك والفقد الكمال
المنتظر كما علمت مرارا انما هى الهيولى الاولى فى كل شئ كما ادعيناه وهذا مما لم ينكره الشيخ ولا غيره من الراسخين فى الحكمة المتعالية كما سيظهر
من براهين وجود الهيولى المباحث المتعلقة باحكامها وتلازمها مع الصورة ثم ان العجب ان الشيخ ممن اثبت فى رسالة عملها فى العشق
حال تشوق الهيولى الى الصورة بوجه لا يحتاج الى مزيد عليه فانه بعد ما اقام برهانا عاما على اثبات العشق الغريزى فى جميع الموجودات
الحية وغيرها اورد بيانا خاصا بالبسائط الغير الحية فى كونها متشوقة فقال ان كل واحدة من الهويات البسيطة الغير الحية قرين
عشق غريزى لا يتخلى عنه البتة وهو سبب له فى وجودها فاما الهيولى فلدءومة نزاعها الى الصور مفقودة وشوقها اليها موجودة
ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة ما بادرت الى الاستبدال منها بصورة اشفاقا عن ملازمة العدم المطلق اذ من الحق ان
كل واحد من الهويات نافر بطبعه عن العدم المطلق فالهيولى منفر للعدم المطلق ولا حاجة بنا ههنا الى الخوض فى ذلك فالهيولى
كالمرأة الذميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما يكشف قناعها غطت فى ميمها بالكم فقد تقرر ان فى الهيولى عشقا غريزيا هذا
كلامه فى تلك الرسالة **فصل** فى العلة الصورية والفرق بين الطبيعة والصورة اما الصورة فهو الشئ الذى يحصل الشئ
به بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها بحسب مطلق الوجود وهو المختص باسم الموضوع كالجسم للاسود او لم يكن كذلك وهو المختص باسم
المادة وهى على الاول عرض وعلى الثانى جوهر وصورة باصطلاح آخر كما علمت من ان الصورة ليست علة صورية للمادة لانها
ليست جزءا من المادة بل هى علة فاعلية للمادة وعلمت ايضا ان للصورة عدة معان اخر وقد نبهناك على ان لكل مما اشتركت فى معنى
وحيثية واحدة هى جهة الحصول والفعلية والوجود كما ان معانى العنصر جميعا اتفقت فى معنى القوة والاستعداد والشوق والحاجة
واما الفرق بين الصورة والطبيعة فهو ان اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معان ثلثة مترتبة بالعموم والخصوص فالعام ذات
والخاص مقوم الذات والاخص المقوم الذى هو المبدأ الاول للتحريك والتسكين لا بالعرض ولا بالقسر فاسم الطبيعة متناول للمعنى
الثالث من الجهات الثلث بالاشتراك الصناعى للاسم والثانى من الجهتين كذلك كلفظ الامكان واما الصورة فكما علمت هى الجزء
الذى يكون به الشئ بالفعل وهى نفس الطبيعة فى البسائط بحسب الذات وغيرها بالاعتبار لان العنصر البسيط مثلا اجزاءه الصورى
بالقياس الى تقويم النوع صورة وبالقياس الى كونه مبدأ للآثار الملائمة مثل البرودة والرطوبة طبيعة واما المركبات فانها لا تتحد
بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل بسبب صورة اخرى يرد عليها من المبدأ الفياض بحسب فطرة ثانية فلاجرم كانت صورها
التركيبية مغايرة لطبايعها فان قلت اذا كان لا بد من الصورة الاخرى للمركب فالمقوم اما ان يكون هو المجموع او كل منهما او الواحد
لا غير قلت ظاهر كلام الشيخ فى موضع من الشفاء مشعر بالاول فانه قال الاجسام المركبة لا يحصل هوياتها بالقوة المحركة لها
بالذات الى جهة واحدة وان كان لا بد وان يكون هى ما هى من تلك القوى فكانت تلك القوة جزء من صورتها يجتمع منه عدة معان فيتحد
كالانسانية فانها يتضمن القوى الطبيعية والنفسانية وهذا الكلام بظاهره غير صحيح لامتناع ان يكون المجموع امورا غير
مقومة تاثير فى التقويم وذلك لانا لو فرضنا عدة صور مقومة للشئ فوق واحدة فاما ان يكون كل واحدة منها مستقلة بالتقويم
فيجب ان يستغنى بكل منها عن كل ما هو غيره فيكون كل واحد مقوما وغير مقوم هف واما ان يكون المستقل احدها فقط فلا يكون
الاخرى صورة واما ان لا استقلال بل المقوم هو المجموع من حيث هو مجموع والمجموع بهذا الاعتبار شئ واحد على ان ذلك يستحيل
ايضا لان كل واحد من الاجزاء سابق على المجموع وكل واحد منها وحده عارض للمادة غير مقوم لها فيكون المادة مقومة فيكون سابقا
عليه فالمادة الواحدة السابقة على كل واحد من تلك الاجزاء التى هى سابقة على المجموع تكون سابقة عليه فلو تقومت المادة بذلك

المجموع لزم تقوّم كل واحد منهما بالآخر وهو محال واذا ابطل القسم الاول فبقى احد القسمين الاخرين لكن المختار عند الجمهور كما هو المشهور هو القسم الثانى وان يكون للطبيعة وساير الصور نصيب فى تقويم المركب لكن على التقديم والتاخير والظاهر ان هذا هو المراد بالكلام المنقول من الشيخ وما نحن فالمختار عندنا هو القسم الثالث اى كون المقوّم هو واحد من الصور والباقى بمنزلة فروعها وقواها وشرائط حدوثها اولا كما حققناه فى مباحث الكليات فان قلت هذا ايضا باطل لان النفس الناطقة من مقومات الانسان فلو لم يكن للقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية حظ فى التقويم لكانت اعراضا وهى جواهر فيلزم اولا ان يكون الواحد بالنوع جوهرا وعرضا وثانيا ان يكون صور البسائط مقوّمة للعناصر التى هى موادّ بدن الانسان فهى مقوّمة لمقوّم بدن الانسان مع انها اعراض فيه على هذا الموضع هف قلت هذه عقدة تحلّ بالاصول التى سلفت منا فنذكر ليظهر لك جلية الحال ثم ان من المستحيل كون شئ واحد جوهريا وعرضيا لشئ واحد بعينه ولا استحالة فى كونه جوهريا لشئ وعرضيا لاخر ومما يجب ان يعلم هيهنا ايضا الفرق بين الجوهر والجوهرى وكذا العرض والعرضى فالجوهر جوهر فى نفسه ولا يتغير كونه جوهرا بالمقايسة الى شئ آخر لانه ليس من باب المضاف وكذا العرض واما كون الشئ جوهريا فهو من باب المضاف والامور النسبية التى لها هويات دون الاضافة مما لا يستنكر اختلاف اضافتها باختلاف ما يقاس اليه فصور البسائط مقوّمة للبسائط وخارجة عن حقيقة كل من المواليد المعدنية والنباتية وان احتيجت اليها فى حفظ كيفية المزاج المتوقف على الامتزاج بينها وكذا الكلام فى صورة النبات فانها مقوّمة للنبات لكن القوى النباتية من خوادم النفس الحيوانية وفروعها الخارجة عن حقيقة النفس ووجودها شرط فى وجود الحيوان وليس بمقوّم داخل كما مرّ بتحقيقه مستقصى فنذكره ونذكر ايضا ان كون حدّ الشئ وشرح ذاته مشتملا على بعض المعانى اللازمة لا يوجب دخول معناه فى ماهية المحدود وذاته اذ ربما يكون الحدّ زيادة على المحدود وسيجئ ايضا الفرق بين علة وجود الشئ وعلة شيئيته والعجب انهم مع الغفلة عن هذا التحقيق كيف يحكمون بان كلا من الاجسام الطبيعية المركبة له وحدة طبيعية فهل لهذا الحكم معنى الا كون طبيعة كل منهما واحدة وهى التى بها يكون الشئ الطبيعى هو هو بالفعل حتى لو فرض زوال كل ما يصحبها من الصور والقوى التى قرنت معها لكان ذلك الشئ هو هو بعينه بحسب الحقيقة

فصل فى الغاية وما قيل فيها اما الغاية فهى ما لاجله يكون الشئ كما علمت وهى قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الاول تعالى وقد يكون شيئا آخر فى نفسه غير خارج عنها كالفرح بالغلبة وقد يكون فى شئ غير الفاعل سواء كانت فى القابل كتمامات الحركات التى تصدر عن روية او طبيعة او فى شئ ثالث كمن يفعل شيئا لرضاء فلان فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى وهذا مجمل يحتاج الى التفصيل

فصل فى تفصيل القول فى الغاية والاتفاق والعبث والجزاف قالوا ان الشئ يكون معلولا فى شيئيته ويكون معلولا فى وجوده فالمادة والصورة علتان لشيئية المعلول والفاعل والغاية علتان لوجوده ولا خلاف لاحد فى ان كل مركب له مادة وصورة وفاعل واما ان لكل معلول فلوجوده علة غائية ففيه شك فان من المعلول ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقى ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجح ومنه ما يكون لغايته غاية ولغاية غايته غاية وهكذا فلا يكون له بالحقيقة غاية كما انه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع اوساطا فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتايج المترادفة للقياسات اذا كانت غير متناهية فلنورد بيان هذه الامور فى مباحث

المبحث الاول فى العبث واثبات غايته ما لم اعلم ان كل حركة ارادية فلها مباد مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة اى المباشرة لها وهى فى الحيوان تكون فى عضلة العضو والذى قبله هو الارادة المسماة بالاجماع والذى قبل الاجماع هو الشوق والابعد من الجميع هو الفكر والتخيل واذا ارتسمت فى الخيال او العقل صورة ما موافقة حركت القوة الشوقية الى الاجماع بدون ارادة سابقة بل نفس التصور يفعل الشوق والامر فى صدور الموجودات عن الفاعل الاول على هذا المثال كما سيتضح لك من ذى قبل انشاء الله تعالى من ان تصور النظام الاعلى علة لصدور الموجودات من غير حاجة الى شوق ولا استعمال آلة ثم اذا تحرك الشوق الى الاجماع وتحقق الاجماع خدمته القوة المحركة التى فى الاعضاء فقد ثبت ان الحركات الارادية تتم بالاسباب المذكورة فربما كانت الصورة المرتسمة فى القوة المدركة هى نفس الغاية التى ينتهى اليه الحركة كالانسان اذا ضجر عن موضع فتخيل صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه وربما كانت غيرها كما يشتاق الانسان الى مكان ليلقى فيه صديقا ففى الاول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المتشوقة وفى الثانى لا يكون كذلك بل يكون المتشوق حاصلا بعد ما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المتحرك فقد تبين ان غاية الحركة فى كل حال من حيث كونها غاية الحركة هى غاية حقيقية اولية للمبدأ القريب للحركة التى يكون فى عضلة الحيوان لا غاية له غيرها بخلاف المبادى

المحرّكة

قبله اذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهى اليه الحركة كما علمت فان اتفق المبدأ القريب والمبدأ ان اللذان قبله اعنى القوة الشوقية مع ما قبلها من التخيل او الفكر كانت نهاية الحركة غاية للمبادى كلها فليست عبثا لانها غاية ارادية واذا طابق ما انتهت اليه الحركة المشتاق التخيلى ولم يطابقه الشوق الفكرى فهو العبث ثم كل غاية للعبث نهاية الحركة وليس مبدؤها تشوق فكرى فلا بد اما ان يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة المريض او التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية كاللعب باللحية فيسمى الفعل فى الاول جزافا وفى الثانى قصدا ضروريا او طبيعيا وفى الثالث عادة وكل غاية لمبدأ من تلك المبادى من حيث انها غاية له اذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس اليها باطلا واذا تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة الحيوانية على التفصيل المذكور والشرائط المبينة فقول القائل ان العبث من دون غاية البتة او من دون غاية هى خير او مظنونة خير غير صحيح فان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدأ له بل بالقياس الى ما هو مبدأ له فهى للعبث ليس مبدأ فكريا البتة فليست فيه غاية فكرية واما المبادى الاخر فقد حصلت لكل منها غاية فى فعله يكون تلك الغاية خيرا بالقياس اليه فان كل فعل نفسانى فانه شوق مع تخيل وان لم يكن ذلك التخيل ثابتا بل يكون زائلا فلم يبق الشعور به فان التخيل غير الشعور به ولو كان لكل شعور شعور به لذهب الى غير النهاية ثم ان لانبعاث الشوق من النائم والساهى وكذا من يلعب باللحية مثلا علة لا محالة اما عادة او ضجر عن هيئة او ارادة انتقال الى هيئة اخرى او حرص من القوى الحاسة ان يتجدد لها فعل الى غير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن ضبطها والعادة لذيذة والانتقال عن المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ كل ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة خير حسى او تخيلى فهى خير حقيقى للحيوان بما هو حيوان وظنى بحسب الخير الانسانى فليس هذا الفعل خاليا عن خير حقيقى بالقياس الى ما هو مبدأ له وان لم يكن خيرا حقيقيا عقليا **المبحث الثالث فى الاتفاق** زعم ذيمقراطيس ان وجود العالم انما يكون بالاتفاق وذلك لان مبادى العالم اجرام صغار لا تتجزى لصلابتها وهى مبثوثة فى خلاء غير متناه وهى متشاكلة الطبائع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت منها جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم ولكنه زعم ان تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق واما انباذقلس فزعم ان تكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقى وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وله فى ذلك حجج منها ان الطبيعة لا روية لها فكيف يفعل لاجل غرض ومنها ان الفساد والموت والتشويهات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة مع ان لها نظاما لا يتغير كاضدادها فعلم ان الجميع غير مقصودة للطبيعة فان نظام الذبول وان كان على عكس النشو والنمو لكن له كعكسه نظام لا يتغير ونهج لا يهمل ولما كان نظام الذبول ضرورة المادة من دون ان يكون مقصودا للطبيعة فلا جرم نحكم بان نظام النشو والنمو ايضا بسبب ضرورة المادة بلا قصد وداعية للطبيعة وهذا كالمطر الذى نعلم جزما انه كائن لضرورة المادة اذ الشمس اذا بخرت الماء تخلص البخار الى الجو البارد فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل ضرورة فاتفق ان يقع فى مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب فهذه حجج القائلين بالاتفاق وقبل الخوض فى الجواب نقدم كلاما فنقول ان الامور الممكنة منها دائم ومنها اكثرى ولكل منها علة والفرق بينهما ان الدائم لا يعارضه معارض والاكثرى قد يعارضه معارض فالاكثرى يتم بشرط عدم المعارض سواء كان طبيعيا او اراديا فان الارادة مع التصميم وتهيئة الاعضاء للحركة وعدم مانع للحركة وناقض للعزيمة وامكان الوصول الى المطلوب فتبين انه يستحيل ان لا يوصل اليه ومن الامور ما يحصل بالتساوى كقعود زيد وقيامه ومنها ما يحصل على الاقل كوجود اصبع زائد اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يظن لوجودهما انه اتفاقى والباقيان قد يكونان باعتبار ما واجبا وذلك مثل ان يشترط ان المادة فى تكون كف الجنين فضلت عن المصروف عنها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت استعدادا تاما لمادة ما طبيعية فيجب ان يخلق اصبع زائد فعند هذه الشروط يجب تكون الاصبع الزائد ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة الى هذه الطبيعة الجزئية وان كان نادرا قليلا بالقياس الى سائر افراد النوع فاذا حقق الامر فى تكون الامر لا فانه دائم بشروطه واسبابه ففى صيرورة المساوى اكثريا او دائميا بملاحظة شروطه واسبابه لم يبق ريبة فالامور الموجودة بالاتفاق انما هى بالاتفاق عند الجاهل باسبابها وعللها واما بالقياس الى مسبب الاسباب المكتنفة بها فلم يكن شئ من الموجودات اتفاقا كما وقع فى السنة الحكماء ان الاشياء كلها عند الاوائل واجبات فلو احاط الانسان بجميع الاسباب والعلل حتى لم يشذ عن علمه شئ لم يكن شئ عنده موجودا بالاتفاق فان عثر على

مر على كنز فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التي ساقت الحافر الى الكنز اتفاق واما بالقياس الى من احاط بالاسباب المؤدية اليه فليس بالاتفاق
بل بالوجوب فقد ثبت ان الاسباب الاتفاقية حيث يكون يكون لاجل شيء الا انها اسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض وربما
يتادى السبب الاتفاقي الى غايته الذاتية كالحجر الهابط اذا اسبح ثم هبط الى مهبطه الذي هو الغاية الذاتية وربما لا يتادى الى غايته
الذاتية بل اقتصر على الاتفاقي كالحجر الهابط اذا اسبح ووقف ففي الاول يسمى بالقياس الى الغاية الطبيعية سببا ذاتيا وبالقياس الى الغاية
العرضية سببا اتفاقيا وفي الثاني يسمى بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا فاذا تحقق ما قدمناه فقد علم ان الاتفاق غاية عرضية لا
طبيعي او ارادي او قسري ينتهي الى طبيعة او ارادة فيكون الطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق لذاتيهما فما لم يكن اولا امور طبيعية او
ارادية لم يقع اتفاق فالامور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق طار عليهما اذا قيس اليهما من حيث ان الا
الكائن في نفسه غير متوقع عنها اذ ليس دائما ولا اكثريا لكن يلزم ان يكون من شانها التادية اليها اصلا لم يكن في ذلك الامر انه اتفق مثل
كسوف الشمس عند قعود زيد فانه لا يقال ان قعود زيد اتفق ان كان سببا الكسوف الشمس واذا قيس الى اسباب المؤدية فيكون غاية ذاتية
طبيعية او ارادية فظهر ان وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق وان كان للاتفاق مدخل بالقياس الى بعض افرادها فما نسب الى انباذ
وذيمقراطيس كله باطل واما الجواب التفصيلي عن الشبه المذكورة ففي الاول انه ليس اذا عدمت الطبيعة الروية وجب ان يحكم بان الفعل
الصادر عنها غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل انما تميز الفعل الذي يختار ويعينه من بين افعال يجوز اختيارها
ثم يكون لكل فعل من الافعال تلك غاية مخصوصة يلزم تادي ذلك الفعل اليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس مسلمة
عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد من غير روية ومما يؤيد ذلك ان نفس الروية فعل
ذو غاية وهي لا يحتاج الى روية اخرى وايضا ان الصناعات لا شبهة في تحقق غايات لها ثم اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها
الى الروية بل ربما تكون مانعة كالكاتب الماهر لا يروي في كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة واذا روى الكاتب في كتبه
حرفا والعواد في نقرة يتبلد في صناعته فللطبيعة غايات بلا قصد وروية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصم ومبادرة اليد
في حك العضو من غير فكر ولا روية واوضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فانما يحركه بواسطة الوتر والنفس لا شعور
لها بذلك وفي الشبهة الثانية ان الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع واردات خارجة عن مجرى
الطبيعية اما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان تبلغ اليها فالموت والفساد والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة
عن البلوغ الى الغاية المقصودة وههنا سر ليس هذا المشهد موضع بيانه واما نظام الذبول فهو ايضا متادى الى غاية وذلك لان
له سببين احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبات فتسوق المادة
اليه وتفنيها على النظام وذلك للحرارة بالذات والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بعد امداد ولكن
كل مدد تال يكون الاستعداد منه اقل من المدد الاول كما سياتي في علم النفس فيكون نقصان الامداد سببا لنظام الذبول بالعرض والتحليل
سببا بالذات للذبول وفعل كل واحد منهما متوجه الى غاية ثم ان الموت وان لم يكن غاية بالقياس الى بدن جزئي فهو غاية بالقياس الى
نظام واجب لما اعد للنفس من الحيوة السرمدية وكذا ضعف البدن وذبوله لما يتبعهما من رياضات النفس وكسر قواها البدنية التي
بسببها تستعد للاخرى على ما يعرف في علم النفس واما الزيادات فهي كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت افادها الطبيعة الصورة
التي تستحقها ولا تعطلها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية للبدن بمجموعه ونحن لم ندع ان كل غاية لطبيعة
يجب ان يكون غاية لغيرها واما ما نقل في المطر فممنوع بل السبب فيه اوضاع سماوية تلحقها قوابل واستعدادات ارضية للنظام
الكلي وانفتاح الخيرات ونزول البركات فهي اسباب الهية لها غايات دائمة او اكثرية في الطبيعة وفي الشبهة الثالثة ان القوة
المحرقة لها غاية واحدة هي احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها واما سائر الافاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض وغيرها فانما
هي توابع ضرورية وستعلم اقسام الضروري الذي هو احد الغايات بالعرض وقد ذكر في كتاب الشفاء ابطال مذهب انباذقلس بنيانات
مبنية على المشاهدات وشواهد موضحة ولذلك حمل بعضهم كلامه في البخت والاتفاق على انه من الرموز والتجوزات وانه مختلق
عليه لدلالة ما تصفحه ووجده من كلامه على قوة سلوكه وعلو قدره في العلوم ومن جملة تلك الدلائل الواضحة ان البقعة الواحدة اذا
سقط فيها حبة بر وحبة شعير انبتت البر برا والشعير شعيرا افعلم ان صيرورة جزء من الارض برا والاخر شعيرا لاجل ان القوة الفاعلة

كما في الفلك فان الافلاك سليمة عن البواعث والعوائق المختلفة فلا جرم افاعيلها على نهج واحد من غير روية

تحركها الى تلك الصورة لا لضرورة المادة لتشابهها ولو فرض اجزاء الارض مختلفة فاختلافها ليس بالمهية الارضية بل لان قوة في الجبة
الى دت تلك الخاصية لذلك الجزء الارضى فان كانت افادة تلك الخاصية لخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان لم يكن كلت
القوة المودعة في البرة لذاتها موجهة الى غاية معينة والا لم لا ينبت الزيتون برا والبطيخ شعيرا ومنها ان الغايات الصادرة عن
الطبيعة غير معوقة كلها خيرات وكمالات اذا تادت الى غايات ضادة كان ذلك في الاقل ولهذا فلهذا يطلب الانسان لها سببا عارضا فيقول
ماذا اصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل ولم لا ينبت البر والشعير واذا كان كذلك فالطبيعة موجهة الى الخير وان لم يعقها عائق وايضا
انا اذا احسسنا بقصور من الطبيعة اعناها بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقدا انه اذا زال العائق واشتدت القوة توجهت الطبيعة
الى افادة الصحة والخير وهذا يدل على المقصود **المبحث** الثالث في غايات الافعال الاختيارية ان من المعطلة قوما جعلوا فعل الله تعالى
خاليا عن الحكمة والمصلحة مع انك قد علمت ان للطبيعة غايات وان فعل النائم والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه التي هي
في الحقيقة فاعل لذلك الفعل وان لم يكن للقوة العقلية او الفكرية متمسكين بحجج هي اوهن من بيوت العنكبوت منها التشبث في ابطال
الداعي والمرجح بامثلة جزئية من طريقي الهارب ورغيفي الجائع وقدحي العطشان ولم يعلموا ان خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فان
من جملة المرجحات لافاعيلنا في هذا العالم امور خفية عنا كالاوضاع الفلكية والامور العالية الالهية ولم يتفطنوا انه مع ابطال
الدواعي في الافعال وتمكين الارادة الجزافية ينسد باب اثبات الصانع فان الطريق الى اثباته ان الجائز لا يستغني عن المرجح فلو ابطلنا
هذه القاعدة لم يمكننا اثبات واجب الوجود بل مع ارتكاب القول بها لم يبق مجال للنظر والبحث ولا اعتماد على اليقينيات لعدم الامن
عن ترتب نقيض النتيجة عليها وربما يخلق في الانسان حالة ترتيب الاشياء لا كما هي لاجل الارادة الجزافية التي ينسبونها الى الله تعالى فهؤلاء
القوم في الدورة الاسلامية كالسوفسطائية في الزمان السابق ومنها ما مر من ان كون الارادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية
ولوازم الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة وهو ايضا كلام لا حاصل له فان مع تساوي طرفي الفعل كيف يخصص
احد الجانبين والخاصية التي يقولونها هذيان فان تلك الخاصية كانت حاصلة ايضا لو فرض اختيار الجانب الاخر الذي فرض مساويا
لهذا الجانب ومنها كما سبق ايضا من قولهم بان الارادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر دون امر وهذا
كاف في افتضاحهم فان المريد لا يريد اي شيء اتفق اذ الارادة من الصفات الاضافية فلا يتحقق ارادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها التعلق
ببعض الاشياء نعم اذا حصل تصور شيء قبل وجوده رجح احد جانبي امكانه فيحصل ارادة متخصصة باحدهما فالترجيح متقدم على الارادة
كما مر واقوى ما يذكر من قبلهم امور اوردها صاحب المباحث المشرقية الاول ان الفلك متشابه الاجزاء وقد تعين فيه نقطتان
للقطبية ودائرة لان تكون منطقة وخط لان يكون محورا دون ساير النقاط والدوائر والخطوط مع انه كان جائزا بحسب الذات
ان يكون القطبان غير تينك النقطتين وكذا المنطقة والمحور يكون عظيمة اخرى وخطا اخر لتشابه المحل والثاني ان لكل فلك حركة خاصة
الى جهة معينة دون غيرها من الجهات مع جواز وقوع الحركة الى كل واحدة منها وكذا لكل حركة حد معين من السرعة دون غيره مع تساوي
النسبة اليهما الثالث اختصاص كل كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصية توجد في ذلك الموضع دون غيره لتساوي جميع
في الطبيعة فالعقل يجوز وقوعه في موضع اخر من فلكه الرابع اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو اعظم منه او اصغر مع جوازهما عند العقل
والجواب عن الاول ان تلك النقطة توجد بالفعل بواسطة الحركة المعينة يوجب تعيين النقطتين ولزم من تعينهما تعين المحور الواقع بينهما
فانه لولا الحركة لم يتعين دائرة للمنطقة المستلزمة لتعين القطب والمحور وعن الثاني ان اختلاف الحركات جهة وسرعة لاختلاف مباديها
العقلية وكونها مقتضية للافلاك وحركاتها على وجه يتبعها احسن النظامات ويخرج منه الجواب عن الثالث مع ان تعين موضع ما
للكواكب انما حصل بالكوكب لا قبله والا كان مصمتا من غير تلك الحفرة وبعد وجوده لا يجوز له التبدل وعن الرابع ان لكل جسم من
المحدد وغيره طبيعة خاصة تقتضي مقدارا خاصا لذلك الجسم فلا يمكن غيره والتجويز العقلي ربما يخالف الواقع لعدم اطلاع العقل على
خصوصية السبب قبل البرهان ولنا رسالة منفردة في حل هذه الاشكالات الفلكية بتمهيد مقدمات اصولية يزول بها الرين
عن القلب من اراد الاطمينان فليراجع اليها فالحاصل ان المختار متى كانت نسبة المعلول اليه امكانية من دون داع ومقتض لصدوره
يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون المساوي راجحا بان تجويز ذلك من العاقل ليس الا قولا باللسان دون تصديق بالقلب ثم ان
الداعي هو غاية الايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لانه تام الفاعلية فلو احتاج في فعله الى معنى خارج عن ذاته لكان

الطبيعة في حال ما يكون

العادم

ناقصا في الفاعلية وستعلم انه مسبب الاسباب وكل ما يكون فاعلا اولا لا يكون لفعله غاية اولى غير ذاته اذ الغايات كسائر الاسباب تستند اليه

فلو كان لفعله غاية غير ذاته فان لم يستند وجودها اليه لكان خرقا للفرض وان استند اليه فالكلام عائد فيما هو غاية داعية لصدور

تلك الغاية المفروضة كونه غير ذاته تع وهكذا حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته فذاته تع غاية للجميع كما هو فاعل لها وبيان ذلك انه سنقرر ذلك

انشاء الله تع ان واجب الوجود اعظم مبتهج بذاته وذاته مصدر لجميع الاشياء وكل من ابتهج لشئ ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشئ

من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تع يريد الاشياء لا لاجل ذواتها من حيث ذواتها بل من حيث انها صادرة عن ذاته تع فالغاية

في ايجاد العالم نفس ذاته المقدسة وكل ما كانت فاعليته لشئ على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشئ حتى ان اللذة فينا لو كانت

شاعرة بذاتها وكانت ذاتها مصدرا لفعل لكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها ولاجل كونه صادرا عن ذاتها فكانت فاعلا وغاية

وهم وتنبيه ما وجد كثيرا في كلامهم من ان العالي لا يريد السافل ولا يلتفت اليه والا لزم كونه مستكملا بذلك السافل

لكون وجوده اولى له من عدمه والعلة لا تستكمل بالمعلول لا يضرنا ولا ينافي ما ذكرناه اذ المراد من المحبة والالتفات المنفيين عن العالي

بالنسبة الى السافل هو ما هو بالذات وعلى سبيل القصد لا ما هو بالعرض وعلى سبيل التبعية فلو احب الواجب تع فعله واراده لا

كونه اثرا من آثار ذاته ورشحا من رشحات فيضه وجوده لا يلزم من احبابه تع لذلك الفعل كون وجوده بهجة وخيرا له تع بل بهجته انما

هي بما هو محبوب بالذات وهو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح وفيض من كماله وجماله وقرأ القارى بين يدي الشيخ ابي سعيد

ابي الخير رحمه الله قوله تع يحبهم ويحبونه فقال الحق انه يحبهم لانه لا يحب الا نفسه فليس في الوجود الا هو وما سواه من صنعه والصانع اذا

مدح صنعه فقد مدح نفسه ومن هذا يظهر حقيقة ما قيل لولا العشق ما يوجد سماء ولا ارض ولا بر ولا بحر والغرض ان محبة الله تع

للخلق عائدة اليه فالمحبوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته تع لذاته كما انك اذا احببت انسانا فتحب آثاره لكان محبوبك بالحقيقة ذلك الانسان لا

كما قيل شعرا وما حب الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديار **المبحث** الرابع في غاية الكائنات المتعاقبة لا الى نهاية

ولنمهد لبيانها مقدمة هي ان من جملة الغايات بالعرض هو الذي يقال له الضروري وهو على ثلاثة اقسام احدها الامر الذي لا بد من وجوده

حتى يوجد الغاية على ان يكون وجوده متقدما على وجود الغاية مثل صلابة الحديد ليتم القطع وهذا يسمى نافعا اما في الحقيقة او بحسب

الظن ومن هذا القبيل الموت وامثاله فان الموت غاية نافعة لنظام النوع وللنفس ايضا كما اشرنا اليه الثاني ما يكون لازما للملزوم الغاية

فيكون في الوجود مع الغاية مثل انه لا بد من جسم اذكن للقطع وانما لم يكن منه بد لا لذكنيته بل لانه لازم للحديد الذي لا بد منه الثالث

الذي يكون حصوله مترتبا على حصول الغاية اما على طريق اللوازم لحدوث الحوادث العنصرية عن حركات الافلاك وغاية الحركة الفلكية

ما فوقها واما الاعلى طريق اللزوم كحب الولد التابع للغاية في التزويج وهو التناسل فهذه الاقسام غايات بالعرض ويقال لها الضروري

ووجود الشر في عالمنا في هذا القسم اعني الضروري فانه لما رجب في العناية الالهية التي هي الجود وجود كل خير وكان منها مبدأ المركبات

من العناصر الاربعة وكان لا يمكن وجود النار موديا بسببها النظام الى الغاية المقصودة الا على صفة الاحراق لزم من ذلك ان يفسد

بعض المركبات واما انها كيف تصل النار الى ما تفسده فلما توجبه حركات الافلاك التي هي صادرة عن التدبير الالهي والنظام الكلي

فالضرورية بالقياس الى افراد الشر ضرورة وبالقياس الى امر اخر والنظام الكلي غاية كما مر في باب الخير وسياتيك زيادة الايضاح

في باب العناية انشاء الله تع فاذا تقرر ذلك فنقول اما القول في الحوادث الكائنة الفاسدة فيجب ان يعلم ان الغاية الذاتية للطبيعة

المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية ان توجد الماهيات النوعية وجودا دائما فان امكن ان يبقى

الشخص الواحد منها فح لا يحتاج الى تعاقب الاشخاص فلا جرم لا يوجد منها الا شخص واحد كما في الشمس والقمر وان لم يمكن بقاء

الشخص الواحد كما في الكائنات الفاسدة فح يحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث

ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغايات الذاتية متناهية

فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك واما

الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الاوضاع الممكنة في القوة الى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه بالكامل

وذلك لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية كحصول الكائنات العنصرية كما

سمعت واما المقدمات والنتايج فيجب ان يعلم المراد بغاياتها هي العلة الغائية انه لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية

بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جايز وههنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك الفعل غاية سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه **فصل** في الفرق بين الغاية والخير اعلم ان العلة الغائية اما واقعة تحت الكون او هي اعلى من الكون فان كانت واقعة تحت الكون فهي اما ان تكون موجودة في القابل كوجود صورة الدار في الطين واللبن مثلا للبناء واما ان تكون موجودة في نفس الفاعل كالاستكنان وفي الجميع الغاية بالحقيقة هو السبب الاول لساير العلل وذلك لانه ما لم يكن الغاية متصورة في نفس الفاعل لم يجز ان يكون الفاعل فاعلا ولكنها معلول في الوجود الخارجي لساير العلل اذا كانت واقعة تحت الكون ففي القسم الاول منها نقول اذا قيس الى الفاعل من حيث ان تصوره صار محركا له وعلة لكونه فاعلا كان غاية وغرضا واذا قيس الى الحركة كان نهاية لان الغاية يوهمها الشيء فلا يصح ان يبطل مع وجودها الشيء بل يستكمل به والحركة تبطل مع انتهائها واذا قيس الى الفاعل من حيث استكمل به وكان قبل فيه بالقوة فهو خير لان مزيل القوة مكمل والعدم شر والحصول والوجود يكون خيرا واذا قيس الى القابل من حيث هو قابل وبه صار بالفعل فهو صورة فله نسبة الى امور اربعة وبكل حيثية له اسم خاص وفي القسم الثاني فاذ هو صورة او عرض في الفاعل اذا نسب اليه من حيث استكمل به كان خيرا او من جهة انه مبدء حركته كان غاية فقد تحقق ان كل غاية فهو باعتبار غاية وباعتبار خير اما حقيقي او مظنون كبعض الحركات التي مبداها التخيل الصرف دون القصد الفكري والطبيعة ولك ان تعلم ان غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة وما ليست غايته صورة في المادة فهو ليس فاعلا قريبا فان اتفق ان يكون الذي غايته صورة في المادة والذي غايته ليست صورة في المادة امرا واحدا كانت فاعليته مختلفة بالقرب والبعد والمباشرة للتحريك وعدمها والصورة الحاصلة في المادة تكون غاية له باحدى الجهتين بالذات وبالاخرى بالعرض مثل ان يبني الانسان بيتا ليسكن فانه من جهة ما هو طالب السكنى علة لكونه بناء فالمستكن علة اولى للبنا من جهة ما هو بناء ومعلول له من جهة ما هو مستكن فهو من حيث كونه مستكنا علة بعيدة للبناء ومن حيث كونه بناء علة قريبة فلا جرم غايته بالاعتبار الاول ليست صورة في مادة وبالاعتبار الاخر الذي هو به ملاصق صورة وهيئة في البيت **فصل** في الفرق بين الخير والجود قد علمت ان الغاية ربما تكون بحسب نحو من الوجود فاعلا للفاعل بما هو فاعل وعلة غائية للفعل وبحسب نحو اخر من الوجود معلولا لمعلوله فلها بهذا النحو من الوجود قياس الى الفاعل المستكمل به وقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه فهو بالقياس الى الفاعل الذي لا يكون منفعلا به او بشيء يتبعه كان وجودا وبالقياس الى الفاعل كان خيرا والخير بالجملة ما يطلبه كل شيء وهو الوجود او كمال الوجود واما الجود فهو افادة ما ينبغي لا لعوض فالواهب لما لا يليق للموهوب له ليس بجواد كمن يهب سكينا لمن يقتل به مظلوما وكذا من اعطى فائدة ليستعيض منها بدلا سواء كان ذلك البدل شكرا او ثناء او صيتا او فرحا بل الجواد من افاد الغير كما لا فجوهره او في احواله من غير ان يكون بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل فاعل يفعل لغرض يؤدي الى شبه عوض فليس بجواد بل هو معامل مستعيض فيكون ناقصا فقيرا لانه اذا اعطى شيئا ليحصل له ما هو اولى به واطيب ممن كان الاولى به فعل شيء فاذا لم يصدر عنه كان عادم كمال فكان ناقصا في ذاته واذا توقف كماله على الغير فكان فقيرا وان كان ذلك الامر كمال غيره او نفي الفقر عنه او ايصال الخير اليه فان حصول شيء من ذلك لغيره ولا حصوله له ان كانا بمنزلة واحدة بالقياس الى ذلك الفاعل فلا داعي له الى ذلك الشيء ولا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره فصدور الفعل عنه في حد الامكان لان الغرض هو المقتضي للفعل والغير الموجب ليس غرضا وان لم يكونا بمنزلة واحدة فقد رجع الامر الى اخر الامر الى غرض يتصل بذاته فان سؤال لم لا يزال يتكرر في العرض الى ان يبلغ ذات الفاعل من خير يعود اليه او شر ينفي عنه فح يقف السؤال اذ حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه هو المطلوب بالذات لان الارادة والطلب لمن يعشق ذاته فيطلب كل شيء لمعشوقه الاعني ذاته فقد تبين ان كل طالب غرض ناقص وبالجملة الغرض يطلب شيئا ليس له هذا تلخيص ما وجدنا في كتبهم **تعقيب وتحصيل** اعلم ان النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة من الحكمة بل افضل اجزاء الحكمة وما ذكروا في الكتب فيها مساهلات واشياء غير منقحة لا تنقح الا بالكلام المشبع والتحقيق البالغ فيجب الخوض في تبيينها وتوفية الحقوق في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة فنقول انك لو نظرت حق النظر لعلمت ان العلة الغائية وحدها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائما انما التغاير بحسب الاعتبار فان الجايع مثلا اذا اكل ليشبع فانما اكل لانه تخيل الشبع فحاول ان يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخيل الى حد العين فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي ياكل ليصير شبعانا وجودا فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فالاكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية وباعتبار الوجود العيني غاية فعلم ان العلة

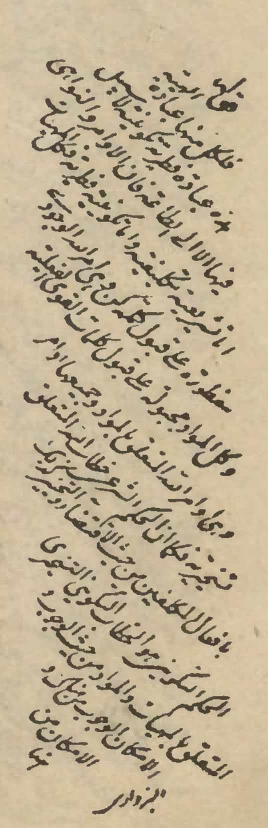
لا غاية

بالفعل

المنفعل

الغاية

الغاية لا تنفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل ايضا سترجع اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيم الغاية الى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح والى ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم فان القسمين الاخيرين في الحقيقة يرجعان الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الباني لا يبني والمحصل لرضا انسان بفعله لا يحصل الا لمصلحة تعود الى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلا او ما يترتب على الفاعل ترتبا ذاتيا وكذا تقسيم الاخر انه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا من طلب مكان للملالة عن غيره او للقاء صديق اذ لولا اولوية او طلب فرح او انتفاء يعود الى النفس لم يتصور الحركة الارادية ويمكن الاعتذار من الاخير لا بما ذكره بعضهم من ان المراد من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الاخر هي النهاية المترتبة على الفعل اذ قد سبق ان الغاية بهذا المعنى ايضا يجب ان يعود الى الفاعل ولو بحسب الظن اذ لم يكن عائق بل بان المراد منه ان الغاية بحسب المهية اما نفس ما انتهت اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات ووجد كثيرا في السنتهم انه تعالى غاية الغايات وانه المبدأ والغاية وفي الكلام الالهي الا الى الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هي غير ذاته فهو كذلك لما سبق من ان الفاعل الاول يجب ان تكون تامة في فاعليته لا يمكن ان يتوقف على غيره في الفاعلية لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا كما علمت سابقا فلك ان تجعل علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته تعالى علة غائية وغرضا في الايجاد فان قلت العلة الغائية كما صرح به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضى قلت هذه المسامحات في كلامهم كثيرة فانهم كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الاعم منه الذي هو مطلق عدم الانفكاك اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية هي ما يفاد لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او اعلى منها اليس لو فرضنا الغاية امرا قائما بذاته وكان ذلك الامر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلا وغاية فقد علم ان مراد الحكماء من الغاية التي ينفونها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة او محمدة او ثناء او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من الاشياء التي تترتب على فعله من دون الالتفات اليها من جانب القدس واما الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعيا له الى افادة الخير بالوجه الذي ذكرناه اولا فهو مما ساق اليه الفحص والبرهان وشهدت به عقول الفحول واذهان الاكابر والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ثم نقول كما ان المبدأ الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها فلكل منها عشق وشوق اليه اراديا كان او طبيعيا والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم فالكائنات باسرها كالمبدعات على اغتراف شوق من هذا البحر الخضم واعتراف مقر بوحدانية الحق القديم فلكل وجهة هو موليها يحن اليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها واليها الاشارة في الصحيفة الالهية بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده وبيان ذلك ان كل واحد من الهويات المدبرة والانيات الصورية لما كان بطبعه نازعا الى كماله الذي هو خيريته هويته المستفادة عما هو الخير الاول نافرا عن النقص الخاص به الذي هو شريته المنبعثة من الهيولى والاعدام تحقق ان لكل واحد منها توقانا طبيعيا وعشقا غريزيا الى الخير فالخير لذاته معشوق فلولا ان الخيرية بذاتها معشوقة لما توخته الطبايع وما اقتصرت الهمم على ايثارها في جميع التصرفات والخير بالحقيقة مبدء هذا العشق له والشوق اليه عند بينونته ان كان مما يباين والاتحاد به عند وجوده فان كل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه ويتنزع اليه مفقودا فالخير عاشق للخير اما الخاص به اذا كان من الخيرات الخاصة الامكانية او المطلق وهو الخير الواجبي والوجود الصرف الذي لا يصحبه شوب شرية وعدم والنور الحقيقي بلا ظلمة وعلة العشق هو ما نيل او سينال من المعشوق وكلما زادت الخيرية واشتد الوجود زاد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية للخير لكن الموجود المقدس عن شوب القوة والامكان اذ هو الغاية في الخيرية فهو الغاية في المعشوقية والغاية في العاشقية فاذا عشقه له اكمل عشق واوفاه والصفات الالهية على ما ستعلم لما لم تتباين عن الذات فاذا فالعشق هناك صريح الذات والوجود وساير الموجودات اما ان يكون وجودها عين عشقها او متسببا عنه فاعظم الممكنات عشقا هي العقول الفعالة القابلة لتجلي النور الالهي بغير وسط وبلا روية واستعانة بحس او تخيل وهي الفاعلة



للامور المتاخرة السافلة بالمتقدمة العالية وللخسيسة بالشريفة ثم النفوس العالية الالهية بتوسط العقل الفعال عند اخراجها من القوة الى الفعل واعطائها القوة على التصور والتمثل وامساك المتمثل فيها والطمانينة اليه وبعدها القوى الحيوانية ثم النباتية فلكل واحدة منها عبادة الهية يصلح لها ويليق بها وتشبه بقدر الامكان بمبداها الاعلى وحكاية عن تدبيرها للاشياء فعبادة الموجودات العلوية سيجئ بيانها في موضعه واما السفلية فلكل منها انقياد للعالي في خضوع والطاعة لما اشرف منها واقرب الى العالي على ودشيخ خبر على السافل فانظر الى الجواهر المعدنية وقبولها للنقش والطبع وانقيادها للاذابة والطرق فهذه اقرارها بالمبدء وخضوعها وخشوعها فكل ما هو اسرع للقبول وانور واحسن في الصورة فهو اجل وكلما هو في غفلة عن ذلك ولا ينتفع به كالصخر والحجارة فهو دون ثم الى القوى النباتية وما يظهر منها من الحركات وذهابها يمينا وشمالا مع الهواء كما في الفرس درخت سرو بباد شمال بيدارى همى فشاند دست وهمى كذارد كام فهو ساجد وراكع ومسبح ومقدس باصطكاك اوراقه وحركات قضبانه وما يبديه من ازهاره وانواره وتسليم ثمرته الى الحيوان والعاصي منه ما لا ينتفع به ولا يصلح الا للنار ثم الى الحيوان وخدمته للانسان وذهابه معه حيث ما ذهب وحملة الاثقال الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس ومنه عاص ومتكبر جاحد لطاعة الانسان كالسباع وانواع الوحوش ثم الى عبادة الانسان وتشبه بالمبدء الاعلى في العلم والعمل وادراكه للمعلومات وتجرده عن الجسمانيات فعبادته اجل العبادات لانه ضمه ومعرفة اعظم المعارف الحيوانية وله فضيلة النطق وشرف القدرة وكمال الخلقة والمنهمك منه في المعصية يكون اخس من الحيوان والنبات والمعادن مردودا الى اسفل السافلين لان الجواهر المعدنية قبلت الصورة وهو لم يقبلها والشجر ساجدة راكعة لربها وهو لم يسجد والحيوان طايع للانسان وهو لم يطع لربه ولا عرفه ولا وحده نعوذ بالله من هذه الغفلة والنسيان فتشبهه بالمبدء بحسب القوة النظرية في ادراك المعقولات وبحسب القوة العملية في تصريفه البدن وقواه كتصريفه القوة الحسية لينتزع من الجزئيات امورا كلية وباستعانته بالقوة المتخيلة في تفكره حتى يتوصل بذلك الى ادراك غرضه في الامور العقلية وكتكليفه القوة الشهوية المباضعة من غير قصد بالذات الى اللذة بل بالتشبه بالعلة الاولى في استبقاء الانواع وخصوصا افضلها اعني النوع الانساني وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الابطال واعتناق القتال لاجل الذب عن مدينة فاضلة وامة صالحة وقد يظهر منه الافاعيل من صميم قوته النطقية مثل تصور المعقولات والنزوع الى الممات وحب الاخرة وجوار الرحمن فافهم ما ذكرناه فهم حق يتلى لا فهم شعر يفترى فان بعضها وان كان في صورة الاقناع والخطابة من البيان لكنها رموز اذا استقصيت قادت الى البرهان وبالجملة المقصود ان الاشياء جميعا سواء كانت عقولا او نفوسا او اجراما فلكية او عنصرية لها تشبه بالمبدء الاعلى وعشق طبيعي وشوق غريزي الى طاعة العلة الاولى ودين فطري ومذهب جلي في الحركة نحوها والدوران عليها وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من التعليقات بان القوى الارضية كالنفوس الفلكية في ان الغاية في افاعيلها ما فوقها اذ الطبايع والنفوس الارضية لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وان كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها لموادها هي كونها على افضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها بلا تفاوت انتهى ومن هيهنا يفطن العارف اللبيب بان غاية جميع الحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة توجه الاشياء المحركة اليها لا الى ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا ظهر سر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان فاعل التسكين كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك كطبايع الافلاك في ان مطلوبه ايضا ليس ما تحته في الوجود كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن في حقه ويلائم له كما اشار اليه المعلم الثاني ابو نصر في الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها والارض برجحانها كيف لا شيء الا ويجد فيه شوقا الى المحبوب وتحننا الى مرغوب طبعا او ارادة قال بعض العرفاء لعمري ان السماء بسر عند دورانها وشدة وجدها والارض بفرط سكونها لسيان في هذا الشان ولعمر الهك لقد اتصل بالسماء والارض من لذيذ ما نالنا من تجلي جمال الاول ما طربت به السماء طربا رقصها فهي بعد ذلك الرقص والنشاط وغشي به على الارض لقوة الوارد فالقيت مطروحة على البساط وسريان لذة التجلي عبد سما ومشاهدة لطف الازل هي التي سلبت افئدتهما كما قيل في الشعر تذللت من عظيم اللطف شكر وهذا من رحيق الشوق سكر فان قلت الغاية وان كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل لكن يجب ان تكون بحسب الوجود متاخرة عن الفعل مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتاخرا عنها كذلك فيكون شيء واحد اولا للاوائل وآخر الاواخر قلت قد مر ان تاخر الغاية عن الفعل وجودا وترتبها عليه انما يكون اذا كانت

من الكائنات واما اذا كانت مما هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في المعلولات الابداعية تتقدم عليها علما ووجودا باعتبارين وفي
الكائنات تتاخر عنها وجودا وان تقدمت عليها علما ولك ان تقول ان الواجب تعالى اول الاوائل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الاشياء
كما ستبرهن عليه وعلة غائية وغرضا لها وهو بعينه آخر الاواخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصده الاشياء وتتشوق اليه طبعا وارادة
لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فمصحح الاعتبار الاول نفس ذاته بذاته ومصحح الاعتبار الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يلزم فيها عشق
يقتضي حفظ كمالاتها الاولية وشوق الى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية ليتشبه بمبدئها بقدر الامكان وقد علمت الفرق
بين الغاية الذاتية والغاية العرضية **شكوك وازاحات** قد تحقق لديك ان كل فاعل يفعل فعلا لغرض غير ذاته فهو
فقير مستفيض محتاج الى ما يستكمل به فما يستكمل به يجب ان يكون اشرف واعلى منه فكل فاعل لغرض يجب ان يكون غرضه ما هو فوقه
وان كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض حق فيما دونه ولا قصد صادق لاجل معلوله لان ما يكون لاجله قصد يكون ذلك المقصود
اعلى من القصد بالضرورة فلو كان الى معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطيا لوجود ما هو اكمل منه وهو محال فان اشتبه
عليك ذلك بما ترى من تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبيره اياه
لحصول صحته معتقدا انه قد استفيدت الصحة من قصده اياها وكونها غرضا له في تدبيرها فاعلم انه قصد الطبيب وغرضه ليس مفيد
الصحة بل انما مفيدها مبدأ اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها والقصد مطلقا مما يهيئ المادة لا غير
والمفيد دائما ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات سؤال كثيرا ما يقع القصد الى ما هو اخس من القاصد جواب
بلى ولكنه على سبيل الغلط والخطأ سؤال قد تقرر ان الغرض ما يجعل الفاعل فاعلا فالعلاقة الذاتية متحققة بينهما فالفاعل يجب ان
يستكمل به بحسب الواقع جواب ربما يكون الفاعل بحسب ذاته وجوهره اشرف مما قصده ووقع فيما بحسب مخالطة المواد وقواها الحسية والخيالية التي
هي في الحقيقة توجب القصد اليه يكون اخس منه سؤال اذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى منافعها فكيف حصل منه الوجود
على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والاحكام وليس لاحد ان ينكر الآثار العجيبة الحاصلة في تكون اجزاء العالم على وجه يترتب عليها
المصالح والحكم كما يظهر بالتامل في آيات الآفاق والانفس ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها مبينة وقد اشتمل عليها المجلدات كوجود
الحاسة للاحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ
والرية للنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة الباري جل كبرياؤه الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب
سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الالسنة والاوراق ولا يسع لضبطه الافهام والاذواق جواب الواجب تعالى وان لم يكن في فعله غاية غير
ذاته ولا لمية مصلحية من المنافع والمصالح التي نعلمها او لا نعلمه وهو اكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات لا يحصل منه الاشياء الا على اتم ما
ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود النبي للامة او غير ضرورية ولكنها مستحسنة كانبات
الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل خفي وجلي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض كما يجب
كيف وعناية كل علة لما بعدها كما مر سبيلها هذا السبيل من انها لا يجوز ان تفعل علة المادونها ولا ان تستكمل بمعلولها الا بالعرض
ولا ان تقصد فعلا لاجل المعلول وان كانت تعلمه وترضى به فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل افاعيلها
من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح كما قيل وللارض من كاس الكرام
نصيب وكذا مقصود ملكوت السموات في تحريكاتها ليس هو نظام العالم الاسفل بل ما هو ورائها من طاعة الله تعالى بالخير الاقصى ولكن يترشح منها
نظام مادونها على ما قيل في الفرس عالم بخروش لا اله الا هواست غافل بكمان كه دشمن است او يا دوست دريا بوجود خويش موجي دارد
خس پندارد كه اين كشاكش با اواست فالواجب تعالى يلزم من تعقله لذاته الذي هو مبدأ كل خير وجود حصول الاشياء على الوجه الاتم والنظام
الاقوم فهذه اللوازم يا حبيبي من غايات عرضية ان اريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل وذاتية ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا
ذاتيا لا عرضيا كوجود مبادي الشرور وغيرها في الطبائع الهيولانية سؤال هذه اللوازم مع ملزوماتها التي هي كون تلك المبادي على
كمالها الاقصى يجب ان تكون متصورة لتلك المبادي اما تصورا بالذات او بالعرض مع ان المبادي بعضها طبائع جسمانية لا شعور لها اصلا
بما توجه اليه جواب نفي الشعور مطلقا عنها مما لا سبيل لنا اليه بل الفحص والنظر يوجبانه فان الطبيعة لو لم يكن لها في افاعيلها مقتضى
ذاتي لما فعلته بالذات ضرورة واذا لم يكن لمقتضيها وجود الآخر فلا نحو من الثبوت ولا المستلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل

الرویة والقصد بل الحق عنده کما فی القران المجید وان من شیء الا یسبح بحمده ولکن لا تفقهون تسبیحهم ثم انه بناء علی قاعدة التوحید الذی نحن بصدد تحقیقه انشاء الله تع یجب ان یکون لجمیع الاشیاء مرتبة من الشعور کما ان لکل منها مرتبة من الوجود والظهور لان الواجب الوجود متصف بالخبرة والعلم والقدرة والارادة مستلزم لها بل هذه الصفات عینه تع وهو بذاته المتصفة بها مع جمیع الاشیاء لانها مظاهر ذاته ومجال صفاته غایة الامر ان تلک الصفات فی الموجودات متفاوتة ظهورا وخفاء حسب تفاوت مراتبها فی الوجود قوة وضعفا سؤال قد یستدل من جهة احکام الفعل واتقانه علی رویة الفاعل وقصده فکیف لا یکون افاعیل المبادی الذاتیة علی سبیل القصد والرویة جواب هذا استدلال یحسن به مخاطبة الجمهور ممن قصرت افهامهم عن ادراک الغایات الحقیقیة ومبادیها وقد مر ان لکل فعل غایة وثمرة سواء کان مع رویة او بدونها

زیادة تبصرة قد استوضح من تضاعیف ما ذکرناه ان المبدأ الاول هو الذی منه ابتداء الامر والیه ینساق الوجود وانکشف انه هو الغایة القصوی بالمعنیین کما انه الفاعل والعلة الغائیة للکل والفرق بین المعنیین بوجهین احدهما بحسب الذاتیة والعرضیة والاخر بحسب الوجود العینی لذاته والتحقق العرفانی لغیره فهو الاول بالاضافة الی الوجود اذ صدر منه ولاجله الکل علی ترتیبه واحدا بعد واحد وهو الاخر بالاضافة الی سیر المسافرین الیه فانهم لا یزالون مترقین من منزل الی منزل الی ان یقع الانتهاء الی تلک الحضرة فیکون ذلک اخر السفر فهو اخر فی المشاهدة واول فی الوجود والله عز وجل حیث انبانا عن غایة وجود العالم بالمعنی الثانی قال کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف فدلنا علی انه الغایة القصوی لوجود العالم معروفا کما انه الفاعل والعلة الغائیة له موجودا ودلنا ایضا علی بعض الغایات المتوسطة بقوله لولاک لما خلقت الافلاک فالغایة الاخیرة بالمعانی الثلثة لوجود العالم انما هی وجوده تع ولقاء الاخرة ولذلک بنی العالم ولاجله نظم النظام والیه ینساق الوجود الا الی الله تصیر الامور

تذنیب قد تبین ان الموجودات العالمیة کلها بحسب فطرتها الاصلیة متوجهة نحو غایات حقة واغراض صحیحة بل الغایة فی الجمیع شیء واحد هو الخیر الاقصی فلیعلم ان ههنا غایات اخر وهمیة کما اشرنا الیه زینت لطوائف الانام من الناس فهم سالکون الیها فی لبس وعماء من غیر بصیرة ودرایة وهم اکثر الناس الا عباد الله المخلصین فهؤلاء الطوائف مع ولوجهم فی شقاق فهم لیسوا عباد الله فی الحقیقة ولا الله مولیهم وسیدهم وحیث ما یتولونه فله لا محذول وهو شیطان من الطواغیت فان شئت سمیتهم عبدة الهوی وان شئت سمیتهم عبدة الطاغوت فقد نزل بکل ذلک القران فمن تولی الله واحب لقائه وجری ما اجری علیه النظام الحقیقی تولاهم وهو یتولی الصالحین ومن تعکس ذلک وطغی وتولی الطواغیت واتبع الهوی فلکل نوع من الهوی طاغوت فتشخص لکل معبوده ووجهه الیه کما فی قوله تع افرایت من اتخذ الهه هویه وانک لتعلم ان النظامات الوهمیة والغایات الجزئیة تضمحل ولا تبقی فکل من کان ولیه الطاغوت والطاغوت من جوهر هذه النشأة الهیولانیة فکلما امعنت هذه النشأة فی العدم ازداد الطاغوت اضمحلالا لا فیذهب به معناه فی وروده العدم منقلبا به فی الدرکات حتی یحله دار البوار عصمنا الله واخواننا فی الیقین من متابعة الهوی والرکون الی زخارف الدنیا وجعلنا من عباده الصالحین الذین یتولاهم رحمته یوم الدین

فصل فی تتمة الکلام فی العلة والمعلول واظهار شیء من الخبایا فی هذا المقام قد سبق القول منا فی ان التاثیر والتاثر بین امرین قد یکون بالذات وقد یکون بالعرض والمراد مما بالعرض حیث وقع فی کلامنا هو ان یکون اتصاف الموصوف بالحکم المذکور له مجازیا لا حقیقیا الا ان له علاقة اتحادیة او غیرها مع ما یکون موصوفا به حقیقة کاتصاف الجسم بالمساوات وعدمها بواسطة اتحاده بالمقدار وبالمشابهة وغیرها بواسطة اتحاده بالکیف وکاتصاف جالس السفینة بالحرکة بواسطة ارتباطها معها وقد علمت من قبل ان اتصاف المهیة بصفات الوجود من التقدم والتاخر والعلیة والمعلولیة علی النحو وغیرها الذی یخص بالوجود من قبیل الاتصاف العرضی من جهة علاقة اتحادیة بین المهیة والوجود وانکشف لک فی مباحث الجعل ان الجعل لا یتعلق بالمهیة اصلا ولا یصلح الا ان یکون متعلق الجعل والتاثیر والافاضة وما اشبه هذه الامر مرتبة من مراتب الوجود لا المهیات فالمهیات علی صرافة امکانها الذاتی وسذاجة قوتها الفطریة وبطونها الجبلی من دون ان یخرج الی فضاء الفعلیة والوجود والظهور والقائلون بثبوت المعدومات الممکنة انما غلطهم لاجل انهم ذهبوا الی انفکاک الثبوت من الوجود فی تلک المهیات وقد علمت ان هذا من فاسد القول اذ المهیات قبل الوجود لا یمکن الحکم علیها بشیء من الاشیاء حتی الحکم علیها بثبوت نفسها لها اذ لا ظهور لها ولا امتیاز بینها قبل الوجود اذ الوجود نور یظهر به المهیات المظلمة الذوات علی البصائر والعقول کما یظهر بالنور المحسوس الاشجار والاحجار وسائر الاشخاص الکثیفة المظلمة الذوات المحجوبة لذواتها عن شهود الابصار والعیون فکل مرتبة من الوجود یظهر بها مهیة من الماهیات

لاتصافه بها واتحادها معها فما لم يتحقق هذا النحو من الوجود لا يمكن الحكم على تلك المهية المنسوبة اليه المتحدة به بنحو من الاتحاد بشيء من الاشياء
لكن بسبب ذلك الوجود المعقول او المحسوس يمكن الحكم عليها انها هي هي وليست الا هي فليست هي لذاتها موجودة ولا معدومة ولا ظاهرة
ولا باطنة ولا قديمة ولا حادثة بمعنى ثبوت شيء من هذه الاشياء لها واما اذا اريد ببعض هذه الاشياء سلب بعض آخر فذلك السلب
صادق في حقها ازلا وابدا بان اريد من العدم سلب الوجود لا ثبوت السلب ومن البطون سلب الظهور لا عدم ملكة الظهور بل جميع السلوب
صادقة في حقها ازلا وابدا اذ لا ذات لها حتى يثبت لها شيء من الاشياء وارتفاع النقيضين انما يستحيل عن الشيء الموجود من حيث كونه موجودا
لا من حيث كونه غير موجود فما لم يعتبر للشيء وجود وان كان على نحو الانصباغ به لا بكونه موجودا لذاته لا يمكن ثبوت شيء له والحكم به عليه فالحكم
على المهيات ولو كان باحكامها الذاتية واوصافها الاعتبارية السابقة الازلية من الامكان والبطون والظلمة والخفاء والكمون
واشباهها انما يتوقف على انصباغها بصفة الوجود واستنارتها به فقول بعض المحققين من اهل الكشف واليقين ان المهيات المعبرة
عندهم بالاعيان الثابتة لم يظهر ذواتها ولا يظهر ابدا وانما يظهر احكامها واوصافها وما شمت ولا تشم رايحة الوجود اصلا معناه
ما قررناه فالحكم على المهية بالوجود ولو في وقت من الاوقات انما نشأ من غشاوة على البصر وغلط في الحكم من عدم الفرق بين الشيء و
ما يصحبه ويلزمه فكما ان لوازم المهيات التي هي مورد اعتبارية لا يحتاج ثبوتها والحكم بها على المهية الى جعل جاعل وتاثير علة لا علة
المهية ولا علة غيرها كما ذهبت اليه كافة الحكماء والمحققون ودلت عليه صريح عباراتهم ومسطوراتهم ومن هذا القبيل تحقق مبادي
الشرور والاعدام عند الفلاسفة حيث لا يكون تحقق مبادي الشرور الذاتية عندهم بجعل وافاضة من المبدأ الاعلى العالي عن القصور
المقدس عن النقص في الافعال تعالى عن ذلك علوا كبيرا فكذلك نقول لما حققنا وبينا ان اثر الجاعل وما يترتب عليه ليس الا نحوا من انحاء
الوجود ومرتبة من مراتب الظهور لا مهية من المهيات بل المهية يظهر بنور الوجود من دون تعلق جعل وافاضة بها فالمتحقق والصادر
من المبدع الحق والصانع المطلق انما هو بالحقيقة الوجود دون المهية فنسبة المعلولية الى المهية بالمجاز الصرف كنسبة الموجودية
اليها ولا يتوهمن احد ان نسبة الموجودية الى المهيات كنسبة الابيضية الى الجسم حيث نحكم حكما صادقا على الجسم بانه ابيض لان مناط
الحكم بالابيضية على الجسم قيام وجود البياض بوجود الجسم قياما حقيقيا فالجسم في مرتبة وجوده وان لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف
به في مرتبة وجود البياض لان وجود شيء لشيء متاخر من وجود الموصوف وموقوف عليه بخلاف الحكم على المهية بالموجودية اذ لا قيام
للوجود بالمهية ولا وجود ايضا للمهية قبل الوجود ولا ايضا منتزع الوجود في نفس المهية فلا وجه لاتصافها بالموجودية الانتزاعية
فضلا عن الوجود الحقيقي بل المهية منتزع من الوجود لا الوجود من المهية فالحكم بان هذا النحو من الوجود انسان اولى من الحكم بان مهية
الانسان موجودة لان الاتصاف بالشيء اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او يكون وجود الموصوف بحيث ينتزع
العقل منه تلك الصفة وكلا القسمين يستدعي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام
وصف اليه او انتزاع حكم من الاحكام من نحو وجوده الخاص في الخارج كما بينه بعض اجلة المتاخرين والوجود وقد دريت انه الوجود
لا المهية فقد تحقق ان العلة كيف تكون علة بالذات اي بالحقيقة وكيف تكون علة بالعرض اي بالمجاز ولا نزاع لاحد في ان للعلة
جعلا وتاثيرا في الممكن فالمجعول اما الوجود او المهية او انضياف المهية الى الوجود او اتصاف احدهما بالآخر ولما تبين بطلان القسمين
الاخيرين فلم يبق الا كون الوجود متعلق الجعل والافاضة دون غيره فقد وضح ان ليس في الخارج الا الاشخاص الوجودية وقد بينا في مبحث
المهية ان الوجودات الخاصة الامكانية هي بعينها مبادي الفصول الذاتية للحقايق فالعقل يعتبر وينتزع من الاشخاص الوجودية
الجنس والفصل والنوع والذاتي والعرضي والحكم بها عليها من جهة ذاتها او عارضها الذي هو ايضا نحو من الوجود فلهذه المعاني الجزئية
او الكلية الذاتية او العرضية صور متمايزة عند العقل يحصلها من التشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل واعتبارات يفعلها من
جزئيات اقل او اكثر مختلفة في التباين والاشتراك فيدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة يشاركه
فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشاركها فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما يستقيم في النوع البسيط كالسواد لظهور
ان ليس في الخارج لونية وشيء آخر امتاز السواد عن ساير الالوان ولهذا لا يصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعل وجودهما واحدا
واما في غيره فالذاتيات المتمايزة في العقل متمايزة بحسب الوجود في الخارج وليس لوجودها جعل واحد كالحيوان فانه يشارك النبات
في كونه جسما ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية ويجعل وجود النفس حتى اذا زالت النفس عنه يبقى وجود ذلك الجسم بعينه كالفرس الذي مات

قوله

والجسم غير جعل وجوده

وجسمه

وجهيته باقية الوجود قلنا قد سبق ان الماخوذ على وجه كونه مادة غير الماخوذ على وجه كونه جنسا وليس الكلام في تميز الاول عن الكل بالوجود الخارجي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والاعتبار العقلي وانما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتي ومحصل الكلام ان جميع الموجودات عند اهل الحقيقة والحكمة الالهية المتعالية عقلا كان او نفسا او صورة نوعية من مراتب اضواء النور الحقيقي وتجليات الوجود القيومي الالهي وحيث سطع نور الحق اظلم وانهدم ما ذهب اليه اوهام المحجوبين من ان للمهيات الممكنة في ذواتها وجودا بل انما يظهر احكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التي هي اضواء واظلال للوجود الحقيقي والنور الاحدي وبرهان هذا الاصل من جملة ما اتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الازلية وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده فحاولت به اكمال الفلسفة وتتميم الحكمة وحيث ان هذا الاصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلت بالذهول عنه اقدام كثير من المحصلين فضلا عن الاتباع والمقلدين لهم والسائرين معهم فكما وفقني الله تع بفضله ورحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الازلي للمهيات الامكانية والاعيان الجوازية فكذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي الى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار وكلما يتراءى في عالم الوجود انه غير الواجب المعبود فانما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله او غيره او المسمى بالعالم هو بالنسبة اليه تع كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبة الوجود الى العالم فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمى بالعالم انما هو اعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات ولكن بنور ذاته وقع الادراك لان اعيان الممكنات ليست نيرة لانها معدومة وان اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات اذ الوجود نور وما سواه مظلم الذات فما يعلم من العالم الا قدر ما يعلم من الظل ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل فمن حيث هو ظل له يعلم ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا اي يكون بحيث لا ينشا منه فيض جوده وظل وجوده ثم جعلنا الشمس عليه دليلا وهو ذاته باعتبار كونه نورا لنفسه في نفسه ويشهد به العقل والحس للظلال الممدودة الوجودية فان الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا وانما قبضه اليه لانه ظله فمنه ظهر واليه يرجع الامر كله فكل ما ندركه فهو وجود الحق في اعيان الممكنات من حيث هوية الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف المعاني والاحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري والقوة الحسية فهو اعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق واذا كان الامر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي فهذا حكاية ما ذهبت اليه العرفاء الالهيون والاولياء المحققون وسياتيك البرهان الموعود لك على هذا المطلب العالي الشريف انشاء الله تع

نقل كلام لتقريب مرام قال بعض اهل الكشف والتعبير اعلم ان الامور الكلية والمهيات الامكانية وان لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني ولها الحكم والاثر في كل ما له وجود عيني بل هو عينها لا غيرها اعني اعيان الموجودات العينية ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها فهي الظاهرة من حيث اعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها فاستناد كل موجود عيني بهذه الامور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين وجودا يزول به عن ان تكون معقولة سواء كان ذلك الوجود العيني موقتا او غير موقت اذ نسبة الموقت وغير الموقت الى هذا الامر الكلي المعقول نسبة واحدة غير ان هذا الامر الكلي يرجع اليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما يطلبه حقايق تلك الموجودات العينية كنسبة العلم الى العالم والحيوة الى الحي فالحيوة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحيوة كما ان الحيوة متميزة عنه ثم نقول في الحق تع ان له علما وحيوة فهو الحي العالم ونقول في الملك ان له حيوة وعلما فهو الحي العالم وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحيوة واحدة ونسبتهما الى العالم والحي نسبة واحدة ونقول في علم الحق انه قديم وفي علم الانسان انه محدث فانظر ماذا احدثته الاضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة وانظر الى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية فكما حكم العلم على من قام به ان يقال فيه عالم حكم الموصوف به على العلم بانه حادث في حق الحادث قديم في حق القديم فصار كل واحد محكوما به ومحكوما عليه ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة العين موجودة الحكم كما هي محكوم عليها اذا نسبت الى الموجود العيني فيقبل الحكم في الاعيان الموجودة ولا يقبل التفصيل ولا التجزي فان ذلك محال عليها فانها بذاتها في كل موصوف بها كالانسانية في كل معين

شخص من هذا النوع الخاص له لم ينفصل ولم يتعدد بتعدد الاشخاص ولا بحث معقولة واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسبة عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب من ان يعقل لانه على كل حال بينهما جامع وهو الوجود العيني هناك وما ثمة جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع اقوى واحق هذا كلامه قدس الله روحه العزيز وفيه تاييد شديد لما نحن بصدد اقامة البرهان عليه انشاء الله تعالى اذ قد علم منه تصريحا وتلويحا ان المهيات الكلية التي هي غير الموجودات العينية لاحظ لها من الوجود العيني وانما حظها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات التي هي الموجودات العينية واتحادها معها فكما ان ذات الواجب تعالى الذي هو الوجود القيومي بحيث ينتزع منه مفهوم العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الصفات فكذلك وجود الانسان بحيث ينتزع منه مفهوم النطق والحيوة وقوة الاحساس والتحريك والقدرة على المشي والكتابة وغيرها الا ان وجود الواجب في غاية الكمال والتمام وهو فوق التمام حيث يفضل عنه بحسب رشح الخير الدائم وجودات سائر الاشياء فلا يحتاج في انتزاع صفاته واسمائه الى وجود غير وجود ذاته حتى يصدق تلك النعوت الكمالية والصفات الجلالية التي هي عنوانات بهائه وتمامه بحسب صرف وجوده وبحت ذاته عليه ويحكم بها على وجوده الاقدس بخلاف سائر الوجودات التي هي ايضا من اشعة كبريائه وظلال نوره وبهائه فان الاحكام المتعلقة بها من الامور الكلية المسماة بالذاتيات ان كان منتزعة من نفس وجود شيء او بالعرضيات ان كانت منتزعة من امر لاحق به متاخر عنه لا يمكن انتزاع تلك الاحكام عنها ولا الحكم بها عليها الا حين صدورها عن جاعلها الحق وفيضانها عن قيومها المطلق لانها بحسب ذواتها من مراتب ظهوراته وتجلياته تعالى واستفيد ايضا من كلامه ان تشخص الاشياء وتعينها كموجوديتها انما هو بوجوداتها العينية كما حققناه سابقا طبق ما ذهب اليه المعلم الثاني ومما يفهم ايضا من كلامه وبسط القول فيه في موضع اخر ان كلا من العين الثابتة والوجود العيني متعاكس الحكم الى الاخر يعني ان المهية يتصف ببعض صفات الوجود والوجود يتصف بالمهية وبعض نعوتها وهذا سر يستفاد منه كثير من الاسرار منها سر القدر الذي هو محل حيرة العقلاء وسر صدور بعض الشرور الواقعة في هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع ان الوجود كله خير ومن فوائد كلامه ان جهة الربط بين الاشياء هي معنى الوجود لا المهية فالعلية والمعلولية بين كل شيئين ليستا بحسب مهيتهما بل لعلاقة الوجود كما ان جهة الاتحاد بين الشيئين ايضا في الحقيقة انما هي الوجود المنسوب اليهما لا غير فان غلبة احكام الوحدة من غلبة احكام الوجود والى ذلك وقعت الاشارة في كلام الشيخ في تفسيره لسورة المعوذتين حيث قال فالق ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدء الاول الواجب الوجود وذلك من لوازم خيريته المطلقة في هويته بالقصد الاول واول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شر اصلا الا ما صار مخفيا تحت سطوع النور الاول وهو الكدورة اللازمة لمهيته المنشاة من هويته انتهى فانه عبر عن وجود العقل بسطوع نور الانوار جل ذكره فان وجود الممكنات بمنزلة لمعات نور جماله وجلاله وسطوعات شمس مجده وكماله والكدورات اللازمة للمهيات اشارة الى امكانها فان معنى الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات المنصبغة بنور الوجود المعبر عنه في القران المجيد بصبغة الله ومن احسن من الله صبغة ولا شك في ان لا ظلمة اظلم من السلب واشار في قوله لمهيته المنشاة عن هويته الى ان الصادر عن المبدء الاول والموجود بالذات انما هو وجود الشيء الذي هو نفس هويته لا مهيته الكلية بل المهيات انما ينتزع من انحاء الوجودات ونشأ منها لا ان لا اصل لها في الثبوت بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يصفها به ويحملها عليها ولهذا حكم بتقدم الوجود عليها في الخارج وتاخره عنها في الذهن كما مر تحقيقه

فصل في الكشف عما هو البغية القصوى والغاية العظمى من المباحث الماضية اعلم ايها السالك باقدام النظر والساعي الى طاعة الله سبحانه والانخراط في سلك المهيمين في ملاحظة كبريائه والمستغرقين في بحار عظمته وبهائه انه كما ان الموجد للشيء بالحقيقة ما يكون بحسب جوهر ذاته وسنخ حقيقته فياضا بان يكون ما بحسب جوهر حقيقتها هو بعينه ما بحسب جوهر فاعليتها فيكون فاعلا بحتا لا انه شيء اخر يوصف ذلك الشيء بانه فاعل فكذلك المعلول له ما هو بذاته اثرا ومفاضا لا شيء اخر غير المسمى معلولا يكون هو بالذات اثرا حتى يكون هناك امران ولو بحسب تحليل العقل واعتباره احدهما شيء والاخر اثر فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات لا احدهما فقط دون الثاني الا بضرب التجوز دفعا للدور والتسلسل فالمعلول بالذات امر بسيط كالعلة بالذات وذلك عند تجريدها لا لتفات اليهما فقط فانا اذا جردنا العلة عن كل ما لا يدخل في عليتها وتاثيرها اي كونها بما هي علة ومؤثرة وجردنا المعلول عن سائر ما يدخل في قوام معلوليتها ظهر لنا ان كل علة علة بذاتها وحقيقتها وكل معلول معلول بذاته وحقيقته فاذا كان هذا هكذا يتبين ويتحقق ان هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علته المفيضة اياه حتى يكون للعقل ان يشير الى هوية ذات المع

مع قطع النظر عن هويته موجدها فيكون هويتان مستقلتان في التعقل احديهما مفيضا والاخر مفاضا اذ لو كان كذلك لزم ان يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولا لكونه متعقلا من غير تعقل علته واضافته اليها والمعلول بما هو معلول لا يعقل الا مضافا الى العلة فانفسخ ما اصلناه من الضابطة في كون الشئ علة ومعلولا بمعنى فان المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافا ولاحقا ولا معنى له غير كونه اثرا وتابعا من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني كما ان العلة المفيضة على الاطلاق انما كونها اصلا ومبدء ومصمودا اليه وملحوقا به ومتبوعا هو عين ذاته فاذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات الى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدسة عن شوب كثرة ونقصان وامكان وقصور وخفاء بريء الذات عن تعلق بامر زائد حالا ومحل خارج او داخل وثبت انه بذاته فياض بحقيقته ساطع وبهويته منور للسموات والارض وبوجوده منشأ لعالم الخلق والامر وتحقق ان لجميع الموجودات اصلا واحدا وسنخا فاردا هو الحقيقة والباقي شئونه وهو الذات وغيره اسماؤه ونعوته وهو الاصل وما سواه اطواره وشئونه وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته ولا يتوهمن احد من هذه العبارات ان نسبة الممكنات الى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول هيهات ان الحالية والمحلية مما يقتضيان الاثنينية في الوجود بين الحال والمحل وهيهنا اى عند طلوع الشمس شمس التحقيق من افق العقل الانساني المنور بنور الهداية والتوفيق ظهر ان لا ثاني للوجود الواحد الاحد الحق واضمحلت الكثرة الوهمية وارتفعت اغاليط الاوهام والآن حصحص الحق وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات يقذف به على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون اذ قد انكشف ان كل ما يقع اسم الوجود بنحو من الانحاء فليس الا شأنا من شئون الواحد القيوم ونعتا من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته فما وضعناه اولا ان في الوجود علة ومعلولا بحسب النظر الجليل قد آل آخر الامر بحسب السلوك العرفاني الى كون العلة منهما امرا حقيقيا والمعلول جهة من جهاته ورجعت علية المسمى بالعلة وتاثيره للمعلول الى تطوره بطور وتحيثه بحيثية لا انفصال شئ مباين عنه فاتقن هذا المقام الذي زلت فيه اقدام اولى العقول والافهام واصرف نقد العمر في تحصيله لعلك تجد رائحة من مبتغاك ان كنت مستحقا لذاك واهله **عقدة وفك** ولقائل ان يقول يلزم على ما قررت ان يكون حقيقة الواجب داخلة في جنس المضاف وكذا حقيقة كل معلول لانك ادعيت ان ما هو العلة بالذات حقيقتها انها علة وكذا ما هو المعلول بالذات حقيقته انه معلول والا لم يكن شئ منهما علة بالذات ولا معلولا بالذات واذا كان العلية عين ذات العلة والعلية من باب المضاف لاستحالة انفكاك تعقله عن تعقل ما يضائفه اعني المعلولية وسيجيء ان المضاف جنس من الاجناس العالية والجنس لا يتقوم الا بفصل يحصله نوعا فيلزم ان يكون الواجب الوجود مركبا من جنس وفصل وقد ظهر استحالته فنقول في الفك عنه ان المضاف وغيره من امهات الاجناس هي اقسام الماهيات التي هي زائدة على الوجود ولهذا اخذت في تعريفات تلك الاجناس بان قيل ان مقولة الجوهر مثلا ماهية حكمها كذا ومقولة الكيف ماهية حكمها كذا وعلى هذا القياس مقولة المضاف وغيرها وبالجملة كل مفهوم عقلي لا يمكن تصوره الا مع تصور مفهوم آخر هو من باب المضاف والواجب تعالى ليس مفهوما يمكن في الذهن وجوده وانما هو محض الوجود العيني وصرف النور والتحصل الخارجي لا يمكن للعقل ملاحظته الا بحسب ما يقع عليه من اشعة فيضه ويحكم بضرب من الدهشة عقيب المجاهدات البرهانية ان الذات الاحدية يكون تاثيرها وسببيتها بنفس ذاته المقدسة ووجودها القيومي السطوعي لا بحيثية سوى محض بجوهر ذاته فيلزم الانثلام في وحدته الذاتية والتركيب في اصل حقيقته الوجوبية من غير ان يسع للعقل ان يحصل في ذهنه صورة مساوية له في الماهية كيف وقد وضح ان لا ماهية له غير الانية الواسعة الكرسي نورها السموات والارض فالحاكم بوحدته وقيوميته التي هي عين ذاته ليس هو العقل بل ضرب من البرهان الوارد من عنده والنور القاذف في العقل من تاييده وانما العقل له الطاعة والتسليم والايمان والايقان والانقياد بل هو البرهان على وحدانيته والشاهد على فردانيته واذا علمت ان كون هوية شخصية مما يكون بحسب وجوده الخارجي بحيث يلزمها بنفس وجودها الخارجي اضافة الى شئ لا يوجب كونها واقعة تحت ماهية المضاف انفسخ الاشكالات الواردة في نظائر هذا المقام ككون الباري بذاته عالما وقادرا ومريدا وسميعا وبصيرا وكون الهيولى بذاته مستعدا للاشياء الصورية وكون كل عرض بذاته متعلقا بالموضوع وكون النفس الحيوانية بذاتها مدبرة متصرفة في البدن مع ان شيئا منها ليست واقعة تحت جنس المضاف الحقيقي وان عرض لها مفهوم المضاف وصارت من المضاف المشهوري وذلك مما لا فساد فيه اذ الاضافة عارضة لكل موجود سيما الموجود الذي مبدء كل شئ وكذا اندفع الاشكال الوارد في اضافة التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان حيث ان المتضائفين ينبغي ان يكونا معا في الوجود والمعية تنافي التقدم الذي يقابله ذلك لان عدم استقرار الاجزاء الزمانية وتقدم بعضها على بعض بالذات انما يكون بحسب نحو وجودها الخارجي والاضافة انما تعرض لماهيته

الجزئين من الزمان بحسب وجودها في تصور العقل والزمان في نحو الوجود العقلي بخصوصه لا يابى عن الاستقرار والاجتماع اذ للعقل ان يتصور المتقدم والمتاخر من اجزاء الزمان عند الالتفات الى حالهما الخارجي بالتقدم والتاخر وهما بحسب ظرف الحكم العقلي والنشاة العلمية مجتمعان في الحصول فان لاختلاف النشآت وتبدل انحاء الوجودات احكاما عجيبة وآثارا غريبة فلا بعد في ان يكون ماهية واحدة كالحركة والزمان في نحو من الوجود تدريجية الحصول حدوثا وبقاء كما في الخارج وفي نحو اخر تدريجية الحدوث دفعية البقاء كما في الخيال وفي طور اخر دفعية الحدوث والبقاء جميعا كما في عالم العقل ولنا مسلك اخر في دفع هذا الاشكال في اجزاء الزمان سيجيء في موضعه ان شاء الله العليم **تنبيه** اياك ان تزل قدم عقلك في هذا المقام وتقول اذا كانت وجودات الممكنات كلها تعلقية غير مستقلة في ذاتها فيلزم اتصاف البارى جل ذكره بسمات الحدوث وقبوله للتغيرات وبالجملة كونه محلا للممكنات فتثبت وتذكر ما لوحناه من قبل وهو ان وجود الاعراض والصور الحالة في الموضوعات والمواد هو من اقسام وجود الشيء في نفسه على جهة الارتباط بغيره الذي هو الموصوف فلا بد ان يكون لها اذا اخذت على هذا النحو وجود في انفسها مغاير لوجود ما تحل هي فيها وههنا نقول ليس لما سوى الواحد الحق وجود لا استقلالي ولا تعلقي بل وجوداتها ليس الا تطورات الحق باطواره وتشئونات لشئونه الذاتية وايضا كل ما يطلق عليه اسم الصفة سواء كان من باب العرض والصورة فلا بد ان يكون له مدخلية في كمال الموصوف اما بحسب قوام وجوده وتمام نوعيته وهو الكمال الاول للشيء والصورة المنوعة له او بحسب فضيلة ذاته وكمال تشخصيته وهي الكمال الثاني والعرض اللاحق الذي به يحصل الزيادة والنفل على فريضة اصل التقوم واول التمام فكل ما يتصف بصفة فانما يتصف بها لتطرق نقصان وخلل وقصور قبل هذه الصفة اما بحسب الفطرة الاولى واصل فريضة التجوهر واما بحسب الفطرة الثانية وفضيلة وجوده والموجود الحق جل اسمه مقدس عن هذين القصورين وعن جميع شوائب النقص لانه بحسب ذاته تام وفوق التمام وبحسب صفاته الذاتية فاضل وفوق الفضيلة لانه غير متناهي القوة والشدة لا يمكن فرض كمال له الا بحسب اصل ذاته ولا نهاية ... وراء فضيلته التي هي في مرتبة قوامه الاولى وما سواه رشحات فيضه ولمعات نوره الحاصلة بعد تمامه وكماله في ذاته المجيدة وصفاته المقدسة فلا يكون ما ينبعث عنه بعد تمامه صورة لذاته ولا ما يترشح عنه بعد مجده وعلوه الغير المتناهي صفة وفضيلة لحقيقة صفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا فثبت ان علوه وعظمته بذاته لا بغيره وكل حلية او صورة فانما يكمل به شيء وينفعل منه محل قابل ولا بد له من مكمل غير ذاته ولا يتصور مثل هذه المعاني في الواجب بالذات اذ لا مكمل له ولا قاهر عليه بل هو القاهر على جميع الاشياء وله السلطنة العظمى والقهر الاتم الذي يسلط عليه بالاضافة والتكميل ويتصور ذاته بما يخرج به عن القوة والتعطيل فيكون اله العالم ذا قوة هيولانية قابلة للتغير والتبديل وايضا لو كان له كمال ممكن اللحوق به فتعرى ذاته عن ذلك الكمال المفروض وتخليه عنه مع امكانه الذاتي اما لاجل وجود عائق او لعدم مقتض اذ كل عدم ثابت لامر ممكن فهو لاحد هذين الامرين وشيء منهما لا يتصور في حقه اما وجود العائق فلان العائق للشيء عن كماله يجب ان يكون مضادا له معاقبا في موضوعه والواجب لا ضد له ولا موضوع له واما وجود المقتضي له فالمقتضي اما ذاته واما غيره فالاول يوجب دوام كماله بدوام ذاته ووجوبه بوجوبها والثاني اما ممكن الوجود او واجبه او ممتنعه والكل مستحيل اما الاول فلان كل ممكن مرتبته بعد مرتبة الواجب لنقصانه اذا كان في مرتبة الذات كما هو المفروض كان الكمال الذي يتصور بازائه في تلك المرتبة وما هو السبب له يجب ان يكون متقدما عليه فيجب ان يكون مرتبة الممكن فوق مرتبة الواجب وهو بين الفساد واما الثاني فلاستحالة التعدد في الواجب بالذات واما الثالث فلان الممتنع بالذات لا يمكن ان يستند اليه الممكن بالذات باعتبار جانب الوجود فان معطي الكمال لا يقصر عنه بل يزيد عليه في الجهة التي يحصل منه في غيره والممتنع لاحظ له من اصل الثبوت فضلا عن كماله وقد علمت ان لا خبر عنه الا بحسب مفهوم اللفظ لا غير وبهذا يندفع ما اورده بعض اجلة الفضلاء في شرحه للهياكل على البرهان الذي اقامه صاحب حكمة الاشراق على قاعدة الامكان الاشرف المستفاد اصله من معلم الفلاسفة ارسطاطاليس كما يظهر بالمراجعة الى كلام المبرهن وايراد المورد عليه اذ مبناه ان الشيء الممكن الوجود ربما لم يوجد لا لامتناع علته امتناعا ذاتيا فلا يلزم ان يكون ما هو الاشرف من الممكنات الابداعية على تجويز امكان وجوده واقعا في الخارج اذ ربما لم يقع مع كونه ممكنا لا لامتناع جهة في الواجب بالذات اشرف مما هو عليه يكون سببا لذلك الممكن الاشرف هذا فاذا تبين الحال مع ضيق المجال عما يوضح به حق المقال وعلو المرام عما يطير اليه طائر العقول باجنحة الافكار والافهام علمت ان نسبة الممكنات الى الواحد الحق ليست كنسبة الصفات للموصوفات ولا كنسبة حلول الاعراض للموضوعات فما ورد في السنة ارباب الذوق والشهود ووقع سمعك من كلمات اصحاب العرفان والكشف ان العالم اوصاف للجمال او نعوت للجلال يكون المراد ما ذكرنا بلفظ التطور ونظائره

لقصور العبارة عن اداء حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير والانفعال والافتنان ادفع من ان لا يتفطنوا بلزوم جهة النقص في الاتصاف بصفة حالة في ذاته او نعت يعرض لوجوده ويجعله بحال غير ما هو عليه في حقيقة ذاته المتاصلة كيف هم ينفون الاثنينية في حقيقة الوجود ويقولون ليس في دار الوجود الا الواحد القهار والحلول مما ينادى بالاثنينية فكل ما قيل في تقريب هذه النسبة التي للذات الاحدية بالقياس الى المراتب الامكانية هو من باب التمثيلات المقربة للاذهان المبعدة من وجه للاوهام واشبه التمثيلات في التقريب التمثيل بالواحد ونسبته الى مراتب الكثرة كما مر الاشعار به في فصل الوحدة والكثرة فان الواحد وجد بتكرره العدد اذ لو لم يتكثر الواحد لم يمكن حصول العدد وليس في العدد الا حقيقة الواحد لا بشرط شئ ليست قولـ بشرط لا شئ وبينهما من الفرق كما بين الوجود الماخوذ لا بشرط اى طبيعة الوجود الذي عومه باعتبار شموله وانبساطه لا باعتبار كليته ووجوده الذهني كما علمت من قبل وبين الوجود الماخوذ بشرط لا شئ وهو المرتبة الاحدية عند العرفاء وتمام حقيقة الواجب عند الفلاسفة والاول هو حقيقة الحق عند العرفاء لاطلاقه المعرى عن التقييد ولو بالتنزيه عن المهيات الموجبة لنوع من الشرط فافهم ثم بفصل العدد مراتب الواحد مثل الاثنين والثلثة والاربعة وغير ذلك الى لا نهاية وليست هذه المراتب اوصافا زائدة على حقيقة العدد كما في الفصول بالقياس الى الجنس الذي ينقسم معناه اليها ويتقوم وجوده بها فان كل مرتبة من مراتب العدد وان خالفت الاخرى في النوعية لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق ولهذا قيل في العدد ان صورته عين مادته وفصله عين جنسه اذ التعين والامتياز في انواعه بصرف حقيقته ما به الاشتراك والاتفاق فيها لحقيقة الواحد من غير لحوق معنى فصلي او عرضي صنفي او شخصي لها في ذاتها شئونات متنوعة واطوار متفاوتة ثم ينبعث من كل مرتبة من مراتبه الكمالية معان ذاتية واوصاف عقلية ينتزعها العقل كما ينتزع من كل مرتبة من مراتب الهويات الوجودية المتفاوتة الذات معاني ذاتية واوصافا عقلية هي المسماة بالمهيات عند قوم وبالاعيان الثابتة عند قوم وهي التي قد مر مرارا انها ليست في الواقع ولا زائدة على الوجودات الا بنوع من الاعتبار الذهني فايجاد الواحد بتكراره العدد مثال لايجاد الحق الخلق بظهوره في ايات الكون ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود واتصافها بالخواص واللوازم كالزوجية والفردية والعادية والصمية والمنطقية مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالمهيات واتصافها بها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات المستدعية للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لاظهار الاعيان احكام الاسماء الالهية والصفات الربانية والارتباط بين الواحد والعدد مثال للارتباط بين الحق والخلق وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وغير ذلك مثال للنسب اللازمة التي الصفات للحق والغرض ان القول بالصفة والموصوف في لسان العرفاء على هذا الوجه اللطيف الذي غفل عنه اكثر الفضلاء

اشارة الى بعض مصطلحات اهل الله في المراتب الكلية حقيقة الوجود اذا اخذت بشرط ان لا يكون معها شئ فهي المسماة عند هذه الطائفة بالمرتبة الاحدية المستهلكة فيها جميع الاسماء والصفات ويسمى ايضا جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء واذا اخذت بشرط شئ فاما ان يوخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كلياتها وجزئياتها المسماة بالاسماء والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الاسماء التي هي الاعيان والحقائق الى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج يسمى مرتبة الربوبية واذا اخذت لا بشرط شئ ولا بشرط لا شئ فهي المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات

اشارة الى حال الوجوب والامكان اعلم ان هذا الانقسام انما هو من حيث الامتياز بين الوجود والمهية والتغاير بين جهة الربوبية والعبودية واما من حيث سنخ الوجود الصرف والوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغير حتى يتصف الموصوف به بالامكان بحسب الذات اذ كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات وقد احاطه الامكان الناشئ من امتياز تعين من تعينات الوجود عن نفس حقيقته وبالجملة منشأ عروض الامكان هو نحو من انحاء الملاحظة العلمية باعتبار رجحه هذه الملاحظة التفصيلية كما قد سبق بيانه

اشارة الى حال الجوهر والعرض في هذه الطريقة اعلم انك اذا امعنت النظر في حقائق الاشياء وجدت بعضها متبوعة مكتنفة بالعوارض وبعضها تابعة والمتبوعة هي الجواهر والتابعة هي الاعراض ومجمعها الوجود اذ هو المتجلي بصورة كل منهما والجواهر كلها متحدة في عين الجوهر ومفهومه وفي حقيقته وروحه التي هي مثال عقلي هو مبدء للعقليات التي هي امثلة للصور النوعية الجوهرية في عالم العقل كما يظهر من راى افلاطون في المثل النورية وكل عقل انما يقع ظله منه في هذا العالم الهيولاني كما تقرر وكلما هو ابعد من هذا العالم الكوني في اعلى مراتب قرب الحق يكون الواقع منه في هذا العالم اخس جوهرا وانقص ذاتا من غيره فظل العقل الذي هو رب الجوهر المادي بما هو جوهر مادي انما هو نفس المادة الماخوذة عنها المعنى الجنسي الذي يكون في الذهن جنس الجواهر وكل واحدة من هذه المراتب الثلث في الجوهرية

اى الذهنى والعقلى والمادى هى مظهر الذات الالهية من حيث قيوميتها كما ان الاعراض بحسب مراتبها فى العوالم هى مظاهر الصفات التابعة لتلك
الحقيقة الاترى كما ان الذات الالهية لا تزال محتجبة بالذات فكذلك جنس الجواهر لا يزال مكتنفا بالعوارض من الفصول وغيرها وكما ان الذات
مع اعتبار صفة من صفاتها اسم من الاسماء كلية كانت او جزئية كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعانى الكلية فى الذهن او مبدء من مباديها
الخارجية من الصور المنوعة فى الخارج اليه يصير جوهرا خاصا يكون على رايهم مظهرا لاسم خاص من الاسماء الكلية بل عينه بوجه عندهم و بانضمام
معنى من المعانى الجزئية بحسب زمان ما او مكان ما يصير جوهرا جزئيا كالشخص وكما انه من اجتماع الاسماء الكلية على نحو لجهة وحدانية يتولد
اسماء اخر مركبة المعانى مع حيثية ارتباط و وحدة طبيعية فكذلك من اجتماع الجواهر البسيطة على هيئة وحدانية يتولد جواهر اخر مركبة منها
تركيبا طبيعيا لصورة طبيعية وكما ان الاسماء بعضها محيط بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض وكما ان الامهات من الاسماء منحصرة
كذلك اجناس الجواهر وانواعها منحصرة وكما ان الفروع من الاسماء الاضافية غير متناهية كذلك الاشخاص المادية ايضا غير متناهية ويسمى هذه
الحقيقة الجوهرية الامكانية فى اصطلاح اهل الله بالنفس الرحمانية والمادة الكلية وما تعين منها وصار موجودا من الموجودات بالكلمات
الالهية ولما كانت تجليات الالهية وشئوناتها المظهرة للصفات المتكثرة بحكم كل يوم هو فى شان صارت الاعراض متكثرة غير متناهية
وان كانت الامهات منها متناهية وهذا التحقيق ينبهك على ان الصفات من حيث مفهوماتها وتعيناتها فى عالم الاسماء اى باعتبار
مرتبة التفصيل الذهنى وملاحظة التحليل العقلى حقايق متمايزة بعضها عن بعض وان كانت لبسيطة الذات وحدانية الوجود وللجميع
اشتراك فى مطلق كونها اسماء غير المسمى بحسب المفهوم كما ان مظاهرها حقايق متمايزة بعضها عن بعض مع كونها فى الموجودية تابعة لوجود
الجوهر ومشتركة فى معنى العرضية الزائدة وجوداتها على وجود الجوهر لان كل ما فى الوجود دليل واية على ما فى الغيب

تثبيت و احكام

اياك وان تظن بفطانتك البتراء ان مقاصد هؤلاء القوم من اكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل
المجازفات التخمينية او التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية ومقدماتهم الحقة الحكمية
ناش عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف احاطتهم بتلك القوانين والا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين فى افادة
اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة فى الاشياء التى يكون لها سبب اذ السبب برهان على ذى السبب وقد تقرر عندهم ان العلم اليقينى
بذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فاذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهدة وما وقع
فى كلام بعضهم ان تكذبهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهدة معناه ان تكذبهم بما سميت برهانا والا فالبرهان الحقيقى لا يخالف الشهود
الكشفى فهذه المباحث السابقة وان كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظرية لكنها فى الحقيقة روحها الظاهرة من انوار النبوة ومشكوة الولاية العالمة
بمراتب الوجود ولوازمها ولذلك لا نتحاشى عن اظهارها وان كان المتفلسفون ومقلدوهم يابون عن امثالها وان اردت الاطلاع على حقيقة
ما ذكرنا و تشوقت ان يبين لك مطابقة دعاويهم مع مقتضى البراهين فاستمع لبيان التوافق فى بعض ما يتوهم انها يخالف مقتضى البرهان
لتقيس عليه غيره ولا يسيء ظنك بارباب الحقايق واعلم ان الاسم عندهم عبارة عن الذات الالهية مع اعتبار صفة من الصفات او تجل من
التجليات والاسماء الملفوظة اسماء الاسماء وكون الصفات عند الحكماء عين ذاته تعالى لا ينافى كونها غير ذاته بوجه عند العرفاء عند التحقيق فان
معنى عينية الصفات عند محققى الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى فى مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنى او اعتبار كيفية او نحوها غيرها
مصداقا لحمل مفهومات تلك الصفات لا بان يكون فى اتصافه بشيء منها مفتقرا الى عروض هيئة وجودية كما فى حمل الابيض على الجسم ولا الى معنى
سلبى كحمل الاعمى على الانسان او معنى نسبى كحمل الفوقية على السماء او اعتبار تحقق الذات بصدورها عن الجاعل كما فى حمل الذاتيات على الموضوع او
تعلق بالجاعل كما فى حمل الوجود على مهيات الممكنات وهؤلاء العرفاء ايضا قائلون بعينية صفاته لذاته بهذا المعنى لكن لا ريب لاحد ان مفهومات الصفات
ومعانيها الكلية الانتزاعية الموجودة فى العقل متخالفة بحسب المفهوم والمعنى لا اقول بحسب الهوية والوجود وهذا مما لا يقبل النزاع لاحد فيه
ومن ههنا يعلم ان كون الاسم عين المسمى او غيره يرجع الى هذين الاعتبارين اى اعتبار الهوية والوجود واعتبار المفهوم والمعنى ولا يذهب عليك
انه لا يلزم من كون الاسماء الالهية بحسب المعنى غير ذاته المقدسة امكان تلك الاسماء او تعددها الواجب او الجهة الامكانية فيه او التركيب فى ذاته
من جهتى القبول والفعل تعالى ذاته عن علوق شيء من هذه المعانى علوا كبيرا وذلك لما علمت مرارا ان الجعل والافاضة انما يجريان بالذات والاصالة
فى نحو من انحاء الوجودات لا فى المفهومات الكلية كالاسماء والاعيان وكذا اللامجعولية واللامفاضية انما يتحققان فى حقيقة الوجود لا فى المعانى
الكلية فهى كما انها فى المجعولية تابعة للوجود اى بالعرض فكذا فى اللامجعولية فاسماء الله تعالى غير مجعولة ولا لا مجعولة فلا يلزم من تعددها

على هذا النحو العقلي لا الامكان ولا التعدد في الوجود ولا في الوجوب ولا التركيب ولا الانفعال في الذات ولا الكثرة في جهات التاثير ليبطل
قاعدتهم في نحو صدور سلسلة الموجودات من العقول اذ سبب تعدد الايجاد هو تعدد جهة الوجود لا غير واذ ليس فليس وان تعددت معاني
الصفات التي مصداقها ذات احدية بسيطة صرفة بحسب نفس الامر فقد تحقق بنور البرهان والعيان ان الذات الالهية مشتركة بين الاسماء
الحسنى كلها والتكثر فيها حسب تكثر الصفات وذلك التكثر باعتبار مراتبه الغيبية التي هي مفاتيح الغيب وهي معان معقولة في غيب الوجود
الحق تعالى لانها مع كثرتها العقلية مندمجة فيها على نحو بسيط غاية البساطة لان الذات الاحدية والهوية الوجودية السابقة على جميع الهويات
الوجودية مع بساطتها يتصف عند العقل بصفاتها المتكثرة الكمالية والنسبية يتعين بها شئون الحق وتجلياته وقد مر مرارا انها
ليست بموجودات عينية ولا يدخل في الوجود الاحدي اصلا فهي ثابتة في العقل معدومة في العين ولها الاحكام والآثار بوجه عرضي لانا قد
ذكرنا ان الاثر في الحقيقة لا يكون الا للوجود لكن كثرتها العقلية تؤدي الى كثرة آثار الوجود في الخارج كثرة ترجع الى وحدة حقيقية في الكل
والتكثر بوجه يرجع الى التكثر في العلم الذاتي لان علمه لذاته اوجب العلم بكمالات ذاته في مرتبة احديته ثم الجود الالهي والفيض الاقدس اقتضت
ظهور الذات لكل منها على انفرادها متعينا في حضرته العلمية ثم العينية على طبقاتها من العوالم فحصل له التكثر بهذا الوجه

فصل

في اثبات التكثر في الحقائق الامكانية ان اكثر الناظرين في كلام العرفاء الالهيين حيث لم يصلوا الى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا انه
يلزم من كلامهم في اثبات التوحيد الخاصي في حقيقة الوجود بما هو موجود والموجود وحدة شخصية ان هويات الممكنات امور اعتبارية محضة وحقائقها
اوهام وخيالات لا تحصل لها الا بحسب الاعتبار حتى ان هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة
القدسية والاشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الاول وسائر الملائكة المقربين وذوات الانبياء والاولياء والاجرام العظيمة المتعددة
المختلفة بحركاتها المتعددة المختلفة جهة وقدرا وآثارها المتفننة وبالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس والعوالم التي فوق هذا
العالم مع تخالف اشخاص كل منها نوعا وتشخصا وهوية وعددا والتضاد الواقع بين كثير من الحقائق ايضا ثم ان لكل منها آثارا مخصوصة واحكاما
خاصة ولا نعني بالحقيقة الا ما يكون مبدأ اثر خارجي ولا نعني بالكثرة الا ما يوجب تعدد الاحكام والآثار فكيف يكون الممكن لا شيئا في الخارج
ولا موجودا فيه وما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفية ان الممكنات امور اعتبارية او انتزاعية عقلية ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس
له قدم راسخ في فقه المعارف واراد ان يتفطن باغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم كمن اراد ان يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين
العروض من غير سليقة يحكم باستقامة الاوزان او اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية فانك ان كنت ممن له اهلية التفطن بالحقائق
العرفانية لاجل مناسبة ذاتية واستحقاق فطري يمكنك ان تتنبه مما اسلفناه من ان كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهة يكون
بها موجودا واجبا لغيره من حيث هو موجود وواجب لغيره وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت
وجهة اخرى بها يتعين هويتها الوجودية وهو اعتبار كونه في اي درجة من درجات الوجود قوة وضعفا كمالا ونقصا فان ممكنية الممكن انما
ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي والقوة الغير المتناهية والقهر الاتم والجلال الارفع وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود
المطلق الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا حيثية امكانية يحصل للوجود خصائص عقلية وتعينات ذهنية هي المسماة بالماهيات
والاعيان الثابتة فكل ممكن زوج تركيبي عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصور فاذن هيهنا ملاحظات
عقلية لها احكام مختلفة الاول ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمل من غير تحليل الى تينك الجهتين فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن
واقع في حد خاص من حدود الموجودات والثاني ملاحظة كونها موجودا مطلقا من غير تعين وتخصص بمرتبة من المراتب وحد من الحدود
وهذا حقيقة الواجب عند الصوفية يوجد مع الهوية الواجبية ومع الهويات الامكانية لعدم الامتياز بين موجود وموجود بهذا الاعتبار
ولعدم تطرق الزوال والقصور والتغير والتجدد في مطلق الوجود بشرط الاطلاق وان اتصف بها مطلقا لا بشرط الاطلاق واللااطلاق ولكونه
عين المرتبة الاحدية وما حكم بوحدته مع انبساطه وسرايته في جميع الموجودات هو هذا لا المطلق الماخوذ لا بشرط شيء الذي ليس شموله
وانبساطه على جهة الكلية لكونه جزئيا حقيقيا له مراتب متفاوتة والثالث ملاحظة نفس تعينها المنفكة من طبيعة الوجود وهو جهة تعينها
الذي محض وما حكم عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات وهو مما لا اعتبار عليه لان عند التحليل لم يبق بعد افراز سنخ الوجود
عن الممكن امر متحقق في الواقع الا بمجرد الانتزاع الذهني فالحقائق الموجودة متعددة في الخارج لكن منشأ وجودها وملاك تحققها امر واحد هو حقيقة
الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل ومنشأ تعددها تعينات اعتبارية فالمتعدد يصدق عليها انها موجودات حقيقية وتعددها

اعتباري ولما كانت العبارة قاصرة عن اداء هذا المقصد لغموضه ودقة مسلكه وبعد غوره يشتبه على الاذهان ويختلط عند العقول ولذا
طعنوا في كلام هؤلاء الاكابر بانها تصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح ويبطل به علم الحكمة وخصوصا في المفارقات الذي يثبت فيه
تعدد العقول والنفوس والصور والاجرام وانحاء وجوداتها المتخالفة وما اشد في السخافة قول من اعتذر من قبلهم ان احكام العقل باطلة
عند طور وراء طور العقل كما ان احكام الوهم باطلة عند طور العقل ولم يعلموا ان مقتضى البرهان الصحيح مما لا يمكن انكاره في جبلة العقل السليم
من الامراض والاسقام الباطنة نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن ادراك العقول
لاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها الى عالم الاسرار لا ان شيئا من المطالب الحقة مما يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم
والذهن المستقيم وقد صرح بعض المحققين منهم بان العقل حاكم كيف والامور الجبلية واللوازم الطبيعية من غير تعمل وتصرف خارجي و
مع عدم عائق ومانع عرضي لا تكون باطلة قطعا اذ لا باطل ولا معطلة في الموجودات الطبيعية الصادرة من محض فيض الحق دون الصناعيات و
التعليميات الحاصلة من تصرف المتخيلة وشيطنة الواهمة وجبلة العقل الذي هو كلمة من كلمات الله تعالى التي لا تبديل لها مما يحكم بتعدد
الموجودات بحسب فطرتها الاصلية قال الشيخ الغزالي اعلم انه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته نعم يجوز ان يظهر في طور الولاية
ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو اخس من ان يخاطب فيترك وجهله
وقال عين القضاة الهمداني في الزبدة اعلم ان العقل ميزان صحيح واحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها وهو عادل لا يتصور منه جور فقد
ظهر من كلام هذين الشيخين انه لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح فكيف حكم امثال هؤلاء الاكابر المجردين عن جلباب البشرية بعد
رياضاتهم ومجاهداتهم بما يقضي الحاكم العادل اي العقل الصحيح باستحالته فالحق ان من له قدم راسخ في التصوف والعرفان لا ينفي وجود
الممكنات راسا ومن النصوص على اتصاف الموجودات بالكثرة الحقيقية الغير المنافية للوحدة الحقيقية كلام صاحب الاحياء بعد ذكر المراتب
الثلثة في التوحيد حيث قال والمرتبة الرابعة في التوحيد ان لا يرى في الوجود الا واحدا وهو مشاهدة الصديقين وتسميه الصوفية
الفناء في التوحيد لانه من حيث لا يرى الا واحدا لا يرى نفسه ايضا بمعنى انه فني عن رؤية نفسه فان قلت كيف يتصور ان لا يشاهد الا واحدا
وهو يشاهد السماء والارض وساير الاجسام المحسوسة وهي كثيرة فاعلم ان هذا غاية علوم المكاشفات وان الموجود الحقيقي واحد وان
الكثرة فيه في حق من يفرق نظره والموحد لا يفرق نظره رؤية السماء والارض بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد واسرار علوم المكاشفات لا
تسطر في كتاب نعم ذكر ما يكسر سورة استبعادك ممكن وهو ان الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون بنوع اخر من المشاهدة
والاعتبار واحدا كما ان الانسان كثير اذا نظر الى روحه وجسده وساير اعضائه وهو باعتبار اخر ومشاهدة اخرى واحد اذ تقول انه
انسان واحد فهو بالاضافة الى الانسانية واحد وكم من شخص يشاهد انسانا ولا يخطر بباله كثرة اجزائه واعضائه وتفصيل روحه وجسده
والفرق بينهما وهو في حالة الاستغراق والاستهتار مستغرق واحد ليس فيه تفرق وكانه في عين الجمع والملتفت الى الكثرة في تفرقة وكذلك
كل ما في الوجود له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد وباعتبار اخر سواه كثير وبعضه اشد كثرة من
بعض ومثال الانسان وان كان لا يطابق الغرض ولكن ينبه في الجملة على كيفية الكثير ويستفيد معا من هذا الكلام ترك الانكار والجحود
بمقام لم تبلغه وتؤمن به ايمان تصديق فيكون لك من حيث انك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه وان لم يكن ما آمنت به صفتك كما
انك اذا آمنت بالنبوة كان لك نصيب منه وان لم تكن نبيا وهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها الا الواحد الحق سبحانه تارة يدوم وتارة
يطرء كالبرق الخاطف وهو الاكثر والدوام نادر عزيز جدا انتهى كلامه وقال في موضع اخر من كتاب الاحياء واما من قويت بصيرته ولم تضعف
نيته فانه في حال اعتداله امره لا يرى الا الله ولا يعرف غيره ويعلم انه ليس في الوجود الا الله تعالى وافعاله اثر من آثار قدرته فهي تابعة له
فلا وجود لها بالحقيقة وانما الوجود للواحد الحق الذي به وجود الافعال كلها ومن هذا حاله فلا ينظر في شيء من الافعال الا ويرى فيه الفاعل
ويذهل عن الفعل من حيث انه سماء وارض وحيوان وشجر بل ينظر فيه من حيث انه صنع فلا يكون نظره مجاوزا له الى غيره كمن نظر في شعر انسان
او خطه او تصنيفه فرأى فيه الشاعر والمصنف ورأى آثاره من حيث انه آثاره لا من حيث انه حبر وعفص وزاج مرقوم على بياض فلا يكون قد
نظر الى غير المصنف وكل العالم تصنيف الله فمن نظر اليها من حيث انها فعل الله واحبها من حيث انها فعل الله لم يكن ناظرا الا في الله ولا
عارفا الا بالله ولا محبا الا الله بل لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه بل من حيث انه عبد الله فهذا الذي يقال انه فني في التوحيد وانه فني في
نفسه واليه الاشارة بقول من قال كنا بنا ففنينا عنا فبقينا بلا نحن فهذه امور معلومة عند ذوي البصائر اشكلت لضعف الافهام عن

عن دركها وقصور قدر العلماء بها عن ايضاحها وبيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض الى الافهام او باشتغالهم بانفسهم واعتقادهم ان بيان ذلك لغيرهم مما لا يعنيهم انتهى كلامه وانما اوردنا كلام هذا البحر القمقام الموسوم عند الانام بالامام وحجة الاسلام ليكون تلبيبا لقلوب السالكين مسلك اهل الايمان ودفعا لما يتوهمه بعض منهم ان هذا التوحيد الخاصي مخالف للعقل والشرع اما العقل فلظهور الكثرة في الممكنات واما الشرع فلان مدار التكليف والوعد والوعيد على تعدد مراتب الموجودات وتخالف النشآت واثبات الافعال للعباد ومعنى التوحيد ان لا موجود الا الله سبحانه وذلك لما علمت مما سبق منا وما نقلنا من كلام هذا النحرير ان هذه وحدة يندرج فيها الكثرات انها وحدة جمعية اذا نظرت الى حقيقة الوجود المطلق بما هو موجود مطلق الذي يقال له مرتبة الواحدية واذا نظرت الى الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه معنى اخر في ذاته ولا تعين له في حقيقته اصلا فله ايضا افاضات بنفسه ورشحات بذاته ينبعث عنها الماهيات والاحكام الثابتة المطابقة للواقع الا ان منشأ موجوديتها وتحققها ليس الا نفس ذلك الوجود المتحقق بذاته والتام والتام الغني عما سواه وستسمع لهذا زيادة توضيح **فصل** في كيفية سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة والحقائق الخاصة اعلم ان للاشياء في الموجودية ثلث مراتب اوليها الوجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره والوجود الذي لا يتقيد بقيد وهو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الاحدية وهو الذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة وادراك اذ كل ما له اسم ورسم كان مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل او الوهم وكل ما يتعلق به معرفة وادراك يكون له ارتباط بغيره وتعلق بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الاشياء وهو على ما هو عليه في حد نفسه من غير تغير ولا انتقال فهو الغيب المحض والمجهول المطلق الا من قبل لوازمه واثاره فهو بحسب ذاته المقدسة ليس محدودا ولا مقيدا بتعين ولا مطلقا حتى يكون وجوده بشرط القيود والمخصصات كالفصول والمشخصات وانما اللواحق ذاته شرائط ظهوره لا علل وجوده ليلزم النقص في ذاته تعالى عنه علوا كبيرا وهذا الاطلاق امر سلبي يستلزم سلب جميع الاوصاف والاحكام والنعوت عن كنه ذاته وعدم التقيد والتحدد في وصف واسم او تعين او غير ذلك حتى عن هذه السلوبات باعتبار انها امور اعتبارية عقلية المرتبة الثانية الموجود المتعلق بغيره وهو الوجود المقيد بوصف زائد والمنعوت باحكام محدودة كالعقول والنفوس والافلاك والعناصر والمركبات من الانسان والدواب والشجر والجماد وسائر الموجودات الخاصة المرتبة الثالثة هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه على سبيل الكلية بل على نحو اخر فان الوجود محض التحصل والفعلية والكلي سواء كان طبيعيا او عقليا يكون مبهما يحتاج في تحصله ووجوده الى انضمام شيء اليه يحصله ويوجده وليست وحدته عددية اي مبدأ للاعداد فانه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات والواح المهيات لا ينضبط في وصف خاص ولا ينحصر في حد معين من القدم والحدوث والتقدم والتاخر والكمال والنقص والعلية والمعلولية والجوهرية والعرضية والتجرد والتجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء اخر يكون متعينا بجميع التعينات الوجودية والتحصلات الخارجية بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتب ذاته وانحاء تعيناته وتطوراته وهو اصل العالم وفلك الحيوة وعرش الرحمن والحق المخلوق به في عرف الصوفية وحقيقة الحقائق وهو يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالمهيات فيكون مع القديم قديما ومع الحادث حادثا ومع المعقول معقولا ومع المحسوس محسوسا وبهذا الاعتبار يتوهم انه كلي وليس كذلك والعبارات عن بيان انبساطه على المهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الاشارات الا على سبيل التمثيل والتشبيه وبهذا يمتاز عن الوجود الذي لا يدخل تحت التمثيل والاشارة الا من قبيل اثاره ولوازمه ولهذا قيل نسبة هذا الوجود الى الموجودات العالمية نسبة الهيولى الاولى الى الاجسام الشخصية من وجه ونسبة الكلي الطبيعي كجنس الاجناس الى الاشخاص والانواع المندرجة تحته وهذه التمثيلات مقربة من وجه مبعدة من وجوه واعلم ان هذا الوجود كما ظهر مرارا غير الوجود الانتزاعي الاثباتي العام البديهي المتصور الذهني الذي علمت انه من المعقولات والمفهومات الاعتبارية وهذا مما خفي على اكثر اصحاب البحوث سيما المتاخرين واما العرفاء ففي كلامهم تصريحات بذلك قال الشيخ المحقق صدر الدين القونوي بعد ان صور الوجود بالمعنى الثالث ومثله بالمادة بقوله الوجود مادة الممكن والهيئة المهيئة له بحكمة الموجد العليم الحكيم على وفق ما كان في علمه مهيئة بهذه العبارة والعرض العام هو الضعف اللاحق به عند تقيده بقيد الامكان وبعده عن حضرة الوجود وسره في ايدي الكثرة وقد سماه الشيخ العارف الصمداني الرباني محي الدين الاعرابي الحاتمي في مواضع من كتبه بنفس الرحمن والهباء والعنقاء **رفع اشتباه** قد ثبت مما ذكرناه انه اذا اطلق في عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الاول اي الحقيقة بشرط لا شيء لا هذا المعنى الاخير والا يلزم عليهم المفاسد الشنيعة كما لا يخفى وما اكثر ما ينشأ

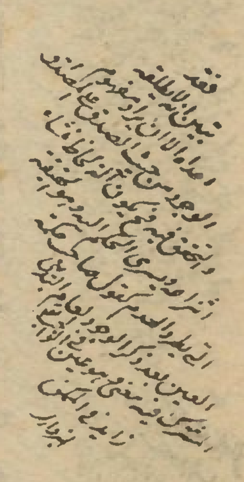
لاجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات والعقايد الفاسدة من الالحاد والاباحة والحلول واتصاف الحق الاول بصفات الممكنات وصيرورته محل النقايص والحادثات فعلم ان التنزيه الصرف والتقديس المحض كما راه المحققون من الحكماء وجمهور ارباب الشرايع والفضلاء من الاسلاميين باق على الوجه المقرر بلا ريب بعد الفرق بين مراتب الوجود على ما بيناه كما قيل ما قلت لمن لم يجد له بصيرة وليس يدريه الا من له البصر وللاشارة الى هذه المراتب الثلث وكونها مما ينتزع من كل منها بنفسها الوجود العام العقلي قال علاء الدولة في حواشيه على الفتوحات المكية الوجود الحق هو الله تع والوجود المطلق فعله والمقيد اثره وليس المراد من الوجود المطلق العام الانتزاعي بل الانبساطي وذكر الشيخ العارف صدر الدين القونوي في كتابه المسمى بمفتاح غيب الجمع والتفصيل ومن حيث ان الوجود الظاهر المنبسط على اعيان الممكنات ليس سوى جمعية تلك الحقايق يسمى الوجود العام والتجلي الساري في حقيقة الممكنات وهذا من تسمية الشيء باعم اوصافه واولها حكما وظهورا للمدارك تقريبا وتفهيما الا ان ذلك اسم مطابق للامر في نفسه وذكر ايضا في تفسيره لفاتحة الكتاب اشارة الى المرتبة الاولى الواجبية بقوله فهو امر معقول يرى اثره ولا يشهد عينه كما نبه عليه شيخنا رضي الله عنه في بيت له والجمع حال لا وجود لعينه وله التحكم ليس للاحاده

فصل في اول ما ينشأ من الوجود الحق لما تحققت وتصورت حسبما تيسر لك المراتب الثلث علمت ان اول ما نشأ من الوجود الواجبي الذي لا وصف له ولا نعت الا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات والنعوت الجمالية والجلالية باحديته وفردانيته هو الوجود المنبسط الذي يقال له العماء ومرتبة الجمع وحقيقة الحقايق وحضرة احدية الجمع وقد يسمى بحضرة الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار اضافته الى الاسماء في العقل والى الممكنات في الخارج مرتبة الواحدية وحضرة الالهية وهذه المنشئية ليست علية لان العلية من حيث كونها علية يقتضي المباينة بين العلة والمعلول فهي انما يتحقق بالقياس الى الوجودات الخاصة المتعينة من حيث تعينها واتصاف كل منها بعينها الثابت وكلامنا في الوجود المطلق وهذا الوجود المطلق له وحدة بنحو يخالف سائر الوحدات العددية والنوعية والجنسية لانها مصحح جميع الوحدات والتعينات فالوجود الحق الواجبي من حيث اسم الله المتضمن لسائر الاسماء منشأ لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعية وباعتبار خصوصيات اسمائه الحسنى المندمجة في اسم الله الموسوم عندهم بالمقدم الجامع وامام الائمة مؤثر في الوجودات الخاصة التي لا تزيد على الوجود المطلق فالمناسبة بين الحق والخلق انما تثبت بهذا الاعتبار وقول الحكماء ان اول الصوادر هو العقل الاول بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كلام جلي بالقياس الى الموجودات المتعينة المتباينة المتخالفة الاثار فالاولية هيهنا بالقياس الى ساير الصوادر المتباينة الذوات والوجودات والا فعند تحليل الذهن العقل الاول الى وجود مطلق ومهية خاصة وتنزل خاص يلحقه امكان خاص وكما ان الذات الواجبية باعتبار احدية ذاته مقدس عن الاوصاف والاعتبارات ويلزمها باعتبار مرتبة الواحدية ومرتبة اسم الله وجميع الاسماء والصفات التي ليست خارجة عن ذاته بل هي مع احديتها الوجودية جامعة لمعقوليتها فكذا الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته وسنخه غير المهيات والاعيان الخاصة الا ان له في كل مرتبة من المراتب الذاتية مهية خاصة لها لازم خاص وتلك المهيات كما علمت مرارا متحدة مع انحاء الوجود المطلق ومراتبه من غير جعل وتاثير انما المجعول كل مرتبة من مراتب الوجود المطلق اي نفس الوجود الخاص لا كونه خاصا اي اتحاده بمهية المخصوصة لما علمت من بطلان الجعل المركب بين الوجود ومهيته فالاحدية الواجبية منشأ الوجود المطلق والواحدية الاسمائية اله العالم وجودا ومهية فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة والا لم يكن بين المؤثر والمتاثر مناسبة وهو مبنى في التاثير والايجاد

تنبيه تقديسي لما تكررت الاشارة سابقا الى ان لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معان منها ذات الشيء وحقيقته وهو الذي يطرد العدم وينافيه والوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تع ومنها المعنى المصدري الذهني فقد تبين ان الوجود بهذا المعنى لا يطلقه احد من العقلاء على ذاته فضلا عن اطلاقه على ذاته تع الذي هو اصل الذوات ومبدأ الحقايق والوجودات وهذا المعنى من الوجود يقال له الكون النسبي والحصول والوجود الاثباتي كما في قولك عمرو موجود شاعرا وزيد هو كاتب وهذا الوجود النسبي كثيرا ما يجتمع مع العدم باختلاف الجهة كما تقول زيد موجود في البيت معدوم في السوق بل هو مما يوصف بالعدم اذ لا وجود له في الخارج مع تقيده بالخارج وكما ان اطلاق الوجود عليه بالمعنى الاول حقيقة عند الحكماء فكذلك عند كثير من المشايخ الموحدين كالشيخين محي الدين الاعرابي وصدر الدين القونوي وصاحب العروة في حواشيه على الفتوحات وكثيرا ما كان يطلق الشيخ وتلامذته الوجود على الوجود المنبسط الذي يسمى عندهم بالظل والهباء والعماء ومرتبة الجمعية لا المرتبة الواجبية وكثيرا ما يطلق عليها المطلق

قوله

وجه نقض وامكان حكمنا بان اول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط ويلزم بحسب كل مرتبة مهية خاصة



العروة الوجود المطلق على الواجب تعالى ولي لا اظن ان الاختلاف بينه وبين الشيخ العربي انما ينشأ عن هذا الاشتراك في اللفظ الموجب للاشتباه والمغالطة ومن اطلق لفظ الوجود واراد به الواجب تعالى الشيخ العطار في اشعاره الفارسية حيث قال آنخداوندکه هستی ذات اوست جمله اشیا مصحف آیات اوست وقال الفردوسی القدوسی في دیباجة کتابه جهان را بلندی وپستی توئی ندانم چه هر چه هستی توئی وقال العارف القیومی مولانا جلال الدین الرومی في مثنویه ما عدمهائیم وهستیهانما تو وجود مطلقی هستی نما واما عند علماء الظاهر واهل الكلام فلما كان اطلاق الاسماء عليه تعالى بالتوقيف الشرعي فلا شبهة في عدم جواز اطلاق الوجود بل الموجود ايضا عندهم على ذاته تعالى تسمية واما الاطلاق توصيفا ففيه خلاف لاجل الخلاف المحقق بينهم في ان كل صفة او فعل لا يوجب نقصا عليه ولا انقصا للواجبية فهل يجوز اطلاقه عليه تعالى ام لا فقيل لا وقيل نعم وهو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود والشيئية وغيرهما بين الواجب والممكنات واما ما ذكره صاحب العروة من ان الذات الواجبية وراء الوجود والعدم بل هو محيط بهما فالظاهر انه لم يرد حقيقة الوجود بل مفهومها الانتزاعي وبه يحمل منعه عن اطلاق الوجود عليه تعالى ويكفره الطائفة الوجودية من الحكماء والعرفاء اذ لا شبهة في ان مفهوم الوجود امر ذهني ليس عينا للذات الاحدية فلا يصح حمله عليها بهو هو حملا ذاتيا اوليا لكن حمل كلام اولئك الاكابر المحققين على الوجه الذي حمله ورتب عليهم تكفيره بعيد عن الصواب كيف وجميع المحققين من اكابر الحكماء والصوفية متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن وصمة النقص و امتناع ادراك ذاته الاحدية بالكنه الا بطريق خاص عند العرفاء هو ادراك الحق بالحق عند فناء السالك واستهلاكه في التوحيد ومن تامل في كتبهم وتدبرها تاملا شافيا يتضح لديه انه لا خلاف لاحد من العرفاء والمشايخ ولا مخالفة بينهم في انه تعالى حقيقة الوجود وبظهوره لان اعتراضات بعض المتاخرين عليهم خصوصا الشيخ علاء الدولة السمناني في حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ العربي وتلميذه صدر الدين القونوي ترجع الى مناقشات لفظية مع التوافق في الاصول والمقاصد فمن جملتها انه ذكر الشيخ فيها ان الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت فكتب المحشي في حاشيته كلامه ان الوجود الحق هو الحق تعالى لا الوجود المطلق ولا المقيد كما ذكر انتهى وظاهر ان الشيخ قائل بهذا القول والمناقشة معه ترجع الى اللفظ فاما ان يكون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على الماهيات فيصدق عليه انه المنعوت بكل نعت كما مر سابقا في بيان المرتبة الثالثة من الوجود ويؤيده التعميم بكل نعت اذ من جملته نعوت المحدثات فانه في القديم قديم وفي المحدث محدث ولا شبهة لاحد من العرفاء في تنزيهه تعالى عن صفات المحدثات وسمات الكائنات واما ان يكون مراده منه الوجود البحت الواجبي فاما ان يراد بكل نعت انه سبحانه منعوت بكل نعت كمالي وصفة واجبية هي عين ذاته فان ذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام صفة او حيثية اخرى غير ذاته مصداق لجميع اوصافه العينية ونعوته الذاتية او يراد به انه المنعوت بكل نعت مطلقا اعم من ان يكون بحسب ذاته بذاته اي في المرتبة الاحدية او باعتبار مظاهر اسمائه ومجالي صفاته التي هي من مراتب تنزلاته ومنازل شئوناته من جهة سعة رحمته ونفوذ كرمه وجوده وبسط لطفه ورحمته ومنها ما قال في موضع اخر من كتابه ليس في نفس الامر الا الوجود الحق فكتب المحشي بلى ولكن ظهر من فيض جوده بجوده مظاهره فللفيض وجود مطلق وللمظاهر وجود مقيد وللمفيض وجود حق وقال في موضع اخر منه اذ الحق هو الوجود ليس الا فكتب المحشي بلى هو الوجود الحق ولفعله وجود مطلق ولاثره وجود مقيد وقال ايضا فيه بعد تحقيق الوجود المستفاد وعدمية الماهيات الممكنة ولقد نبهتك على امر عظيم ان تنبهت له وعقلته فهو عين كل شيء ما هو عين الاشياء في الظهور في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والاشياء اشياء وكتب المحشي في حاشيته بلى اصبت فكن ثابتا على هذا القول الى غير ذلك من المؤاخذات التي ترجع كل منها الى مجرد تخالف الاصطلاحات وتباين العادات في التصريح والتعريض وكثيرا ما يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة والعين والهوية وغيرها اذ قد يطلق ويراد منه صرف وجود الشيء وقد يطلق ويراد منه ماهيته وعينه الثابتة ويقع الغلط من اطلاق لفظ الوجود ايضا باعتبار ارادة احد من معنى الوجود الحق او المطلق او المقيد والا فمن تامل في الحواشي التي كتبها هذا المعترض على الفتوحات تيقن عدم الخلاف بينه وبين الشيخ في اصل الوجود ولما كان طور التوحيد الخاصي الذي هو لخواص اهل الله امر وراء طور العقول الفكرية قبل ان يكتحل بنور الهداية الربانية يصعب عليهم التعبير عنه بما يوافق مقروعات اسماع ارباب النظر والفكر الرسمي فلهذا ترى في ظواهر كلامهم اختلافات ومثل هذه الاختلافات بحسب اللفظ قد وقع في الكتاب الالهي والاحاديث النبوية وجعل كل طائفة من الملیین مستند اعتقاده الكتاب والحديث مع تخالف عقائدهم وتباين آرائهم ولكل جعلنا شرعة ومنها ما قال الشيخ عبد الله الانصاري في كتاب منازل السائرين للاشارة الى توحيد الخواص واما التوحيد الثالث فهو توحيد اختصه الله لنفسه واستحقه بقدره والاح منه لائحا الى اسرار طائفة من صفوته

واخرسهم عن نعته واعجزهم عن نعته فقطعت الاشارة على السنة علماء هذا الطريق وان زخرفوا له نعوتا بعباراتهم وفصلوه فصولا فان ذلك التوحيد يزيده العبارة خفاء والصفة نفورا والبسط صعوبة والى هذا التوحيد شخص اهل الرياضة وارباب الاحوال وله قصد اهل التعظيم واياه عنى المتكلمون في عين الجمع وعليه اصطلحت الاشارات ثم لم ينطق عنه لسان ولم يشر اليه عبارة فان التوحيد وراء ما يشير اليه مكون وقد اجبت عن توحيد الصوفية بهذه القوافي ما وحد الواحد من واحد اذ كل من وحده جاحد توحيد من ينطق عن نعته عارية ابطلها الواحد توحيده اياه توحيده ونعت من ينعته لاحد **فصل** في التنصيص على عدمية الممكنات بحسب اعيان مهياتها كانت قد امنت من تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيدا خاصيا واذعنت بان الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق وليس للمهيات والاعيان الامكانية وجود حقيقي انما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود ومعقوليتها من نحو من انحاء ظهور الوجود وطور من اطوار تجليه وان الظاهر في جميع المظاهر والمهيات والمشهود في كل الشئون والتعينات ليس الا حقيقة الوجود بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره وتعدد شئونه وتكثر حيثياته والمهية الخاصة كمعنى الانسان والحيوان حالها كحال مفهوم الامكان والشيئية ونظائرها في كونها امورا لا تاصل لها في الوجود عينا والفرق بين القبيلتين ان المصداق في حمل شيء من المهيات الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات بشرط موجوديتها العيني او الذهني وفي حمل تلك الاعتبارات هو مفهومات تلك الاشياء الخاصة من غير شرط وبانه يوجد بازاء المهيات الخاصة امور عينية هي نفس الوجودات عندنا ولا يوجد بازاء الممكنية والشيئية ومفهوم المهية شيء في الخارج والحاصل ان المهيات الخاصة حكاية للوجودات وتلك المعاني الكلية حكاية لحال المهيات في انفسها والقبيلان مشتركان في انهما ليسا من الذوات العينية التي يتعلق بها الشهود ويباشر منها العقول والحواس بل الممكنات باطلة الذوات هالكة المهيات ازلا وابدا والموجود هو ذات الحق دائما وسرمدا فالتوحيد للوجود والكثرة والتميز للعلم اذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود معاني كثيرة ومفهومات عديدة فللوجود الحق ظهور لذاته في ذاته هو مسمى بغيب الغيوب وظهور بذاته اعتلته بنوره سموات الارواح واراضي الاشباح وهو عبارة عن تجليه الوجودي المسمى باسم النور يظهر به احكام المهيات والاعيان وبسبب تمايز المهيات الغير المجعولة وتخالفها من دون تعلق جعل وتاثير كما مر اتصفت حقيقة الوجود بصفة التعدد والكثرة بالعرض لا بالذات فتعاكس احكام كل من المهية والوجود الى الاخر وصار كل منهما مرآة لظهور احكام الاخر فيه بلا تعدد وتكرار في التجلي الوجودي كما في قوله تعالى فما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وانما التعدد والتكرار في المظاهر والمرايا لا في التجلي والفعل بل فعله نور واحد يظهر به المهيات بلا جعل وتاثير فيها وبتعدد المهيات يتكثر ذلك النور كتكثر نور الشمس بتعدد المشبكات والروازن فانكشف حقيقة ما اتفق عليه اهل الكشف والشهود من ان المهيات الامكانية امور عدمية لا بمعنى ان مفهوم السلب المفاد من كلمة لا وامثالها داخل فيها ولا بمعنى انها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية بل بمعنى انها غير موجودة لا في حد انفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع لان ما لا يكون وجودا ولا موجودا في حد نفسه لا يمكن ان يصير موجودا بتاثير الغير وافاضته بل الموجود هو الوجود واطواره وشئونه وانحاؤه والمهيات موجوديتها انما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمراتب الوجود وتطوره باطوارها كما قيل شعرا وجود اندر كمال خويش ساريست تعينها امور اعتباريست فحقائق الممكنات باقية على عدميتها ازلا وابدا واستفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها نعم هي تصير مظاهر ومرائي للوجود الحقيقي بسبب اجتماعها من تضاعيف الامكانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها على عدميتها سيه روئي ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم ترجمة لقوله عم الفقر سواد الوجه في الدارين وفي كلام المحققين اشارات واضحة بل تصريحات جلية بعدمية الممكنات ازلا وابدا وكفاك في هذا الامر قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قال الشيخ العالم محمد الغزالي مشيرا الى تفسير هذه الاية عند كلامه في وصف العارفين بهذه العبارة فراوا بالمشاهدة العيانية ان لا موجود الا الله وان كل شيء هالك الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا لا يتصور الا كذلك فان كل شيء اذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم محض واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول الحق راى موجودا لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجده فيكون الموجود وجه الله فقط فلكل شيء وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه ربه موجود فاذن لا موجود الا الله فان كل شيء هالك الا وجهه ازلا وابدا وكتب العرفاء كالشيخ ابن العربي وتلميذه صدر الدين القونوي مشحونة بتحقيق عدمية الممكنات وبناء معتقداتهم ومذاهبهم على المشاهدة والعيان وقالوا نحن اذا قابلنا وطبقنا عقائدنا على ميزان القرآن والحديث وجدناها منطبقة على ظواهر مدلولاتهما من غير تاويل فعلمنا انها الحق بلا شبهة وريب ولما كانت تاويلات المتكلمين والظاهريين من العلما

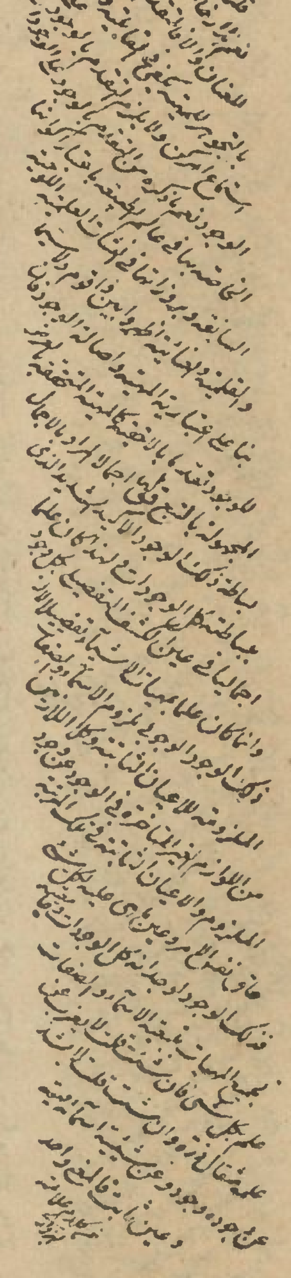
فى القران والحديث مخالفة لمكاشفاتنا المتكررة الحقة طرحناها وحملنا الآيات والاحاديث على مدلولاتها اللفظ ومفهومها الاول كما هو المعتبر عند ائمة الحديث وعلماء الاصول والفقه لا على وجه يستلزم التشبيه والتجسيم فى حضرته وصفاته الالهية قال بعض العلماء المعتقد اجراء الاخبار على هيأتها من غير تاويل ولا تعطيل ومراده من التاويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له والتعطيل هو التوقف فى قبول ذلك المعنى كما فى هذا البيت هست وى روصف او بوقت دليل نطق تشبيه وخامشى تعطيل ومنهم من كفر المأولين فى الايات والاخبار واكثر اهل الشرع قائلون بان ظواهر معانى القران والحديث حق وصدق وان كانت لها مفهومات وتاويلات اخر غير ما هو الظاهر منها ويؤيده ما وقع فى كلامه صلى الله عليه واله ان للقران ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا ولو لم يكن الايات والاخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الاولى من دون تجسيم وتشبيه فلا فائدة فى نزولها وورودها على عموم الخلق وكافة الناس بل يلزم كونها موجبة لتحير الخلق وضلالهم والناس فى فهم متشابهات القران والحديث على طبقات ثلث الطبقة الاولى الراسخون فى العلم وهم الذين حملوها على مفهوماتها الاولى من دون مفسدة يلزم منه نقصا او نقضا والطبقة الثانية وهم اهل النظر العقلى من العلماء والظاهريون من الحكماء الاسلاميين وهم يأولون تلك الايات والاحاديث على وجه يطابق قوانينهم النظرية ومقدماتهم البحثية حيث لم يرتق عقولهم عن طور البحث ولم يتعد بواطنهم واسرارهم الى ما وراء طور العقل الفكرى والعلم النظرى والطبقة الثالثة وهم الحنابلة والمجسمة من اهل اللغة والحديث وهم الذين توقفت نفوسهم فى طور هذا العالم ولم يرتقوا عن هذه الهاوية المظلمة فذهبوا الى ان الههم جسم او جسمانى تعالى عما يقولون علوا كبيرا لكن الاليق بحال اكثر الخلق بل جملة المقتصرين فى العلوم على الفروع الشرعية الطريقة الثانية كما صرح به صاحب الاحياء فى كتاب جواهر القران وذكر فى كتاب الاحياء ما يدل على هذا المعنى حيث قال كن مشبها مطلقا او منزها صرفا ومقدسا فحلا فقيها لكن بهود يا صرفا والا فلا تلعب بالمورية وظن ان اكثر الناس لا يمكنهم ان يكونوا منزها صرفا ومقدسا فحلا فيلقى ان يكونوا مشبها مطلقا والحق ان كلا من طريقى الغالى والمقصر اى المأول والمشبه انحراف عن الاعتدال الذى هو طريق الراسخين فى العلم والعرفان فكل منهما ينظر فى المظاهر بالعين العوراء لكن المجسمة باليسرى والمأولة باليمنى واما الكامل الراسخ فهو ذو العينين السليمتين يعلم ان كل ممكن زوج تركيبى له وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فبالعين اليمنى ينظر الى وجه الحق فيعلم انه القابض على كل شىء وهو الظاهر فى كل شىء فيعود اليه كل خير وكمال وفضيلة وجمال وبالعين اليسرى ينظر الى الخلق ويعلم ان ليس لها حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ولا شأن لها الا قابلية الشئون والتجليات وهى فى ذواتها اعدام ونقائص فينتهى اليها كل نقص وآفة وفتور ودثور قائلا لسان مقاله طبق لسان حاله فى خلو ذات الممكن عن نعت الوجود وشفيفها عن لون الكون وقبولها اشراق نور الحق عليها ونفوذ لون الوجود فى ذاتها رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها وتشاكل الامر فكانه خمر ولا قدح وكانه قدح ولا خمر

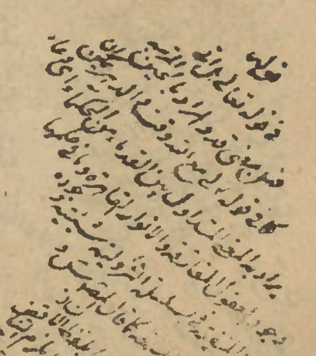
وهم وتنبيه

ان بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم ان لا تحقق بالفعل للذات الاحدية المنعوتة بالسنة العرفاء بمقام الاحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب مجردة عن المظاهر والمجالى بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسية والله هو الظاهر المجموع لا بدونه وهو حقيقة الانسان الكبير والكتاب المبين الذى هذا الانسان الصغير انموذج ونسخة مختصرة عنه وذلك القول كفر فضيح وزندقة صرفة لا يتفوه به من له ادنى مرتبة من العلم ونسبة هذا الامر الى اكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء محض وافك عظيم يتحاشى عنه اسرارهم وضمائرهم ولا يبعد ان يكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الاكابر اطلاق الوجود تارة على ذات الحق وتارة على المطلق الشامل وتارة على المعنى العام العقلى فانهم كثيرا ما يطلقون الوجود على المعنى الظلى الكونى فيجعلونه على مراتب التعينات والوجودات الخاصة فيجرى عليه احكامها فمن هذا القبيل قول الشيخ العربى فى التدبيرات الالهية كل ما دخل فى الوجود فهو متناه وما قال القونوى فى تفسيره للفاتحة او الغيبى الخارج عن دائرة الوجود والجعل وما قال فى مفتاح الغيب الوجود تجل من تجليات غيب الهوية وحال معين كما فى الاحوال الذهبية وذكر الشيخ علاء الدولة فى رسالة الشارد والوارد لان فوقها يعنى فوق الطبيعة عالم العدم المحض وظلمة العدم محيط بنور الوجود المحدث وفيها اى فى الظلمات توجد عين الحيوة وهذا القول منه اشارة الى ما قال فى مدارج المعارج واعلم ان فوق عالم الحيوة عالم الوجود وفوق عالم الوجود عالم الملك الودود ولا نهاية لعالمه انتهى فظهر انه قد يكون مرادهم من العدم ما يقابل هذا النحو من الوجود الظلى وان لم يكن هذا الاطلاق على سبيل الحقيقة بل على المجاز لان الوجود فى عرفهم ما يكون مبدأ الآثار ومنشأ

الاكوان ويمكن ايضا ان يكون مرادهم من الوجود ما يكون معلوما ومخبرا عنه وكل ما لا يكون للعقل سبيل الى معرفة ذاته وكنه هويته فغير موجود بهذا المعنى فالوحدة الحقيقية بشرط لا وغيب الغيوب حيث لا يكون لاحد من الخلق قدم فى شهوده وادراكه فيصدق عليه انه غير موجود لغيره على ان الوجود قد يطلق على الماخوذ من الوجدان وهو ايضا مرجعه الى الوجود الرابطى فيكون مسلوبا عنه تعالى اذ لا يمكن نيله وظهوره لاحد الا من جهة تعيناته ومظاهره لكن تحققه بذاته وكماله بنفسه ووجوده انما هو بالفعل لا بالقوة وبالوجوب لا بالامكان فذاته يظهر بذاته على ذاته فى مرتبة الاحدية الصرفة المعبر عنه بالكنز المخفى فى الحديث المشهور ويظهر بعد هذا الظهور ظهورا آخر على غيره بل على ذاته وهو الظهور طورا بعد طور فى المظاهر المعبر عنه بالمعروفية وهذا الظهور الثانوى هو مشاهدة الذات القيومية فى المرائى العقلية والنفسية بمدارك كل شاهد وعارف وبمشاعر كل ذكى وبليد عالم وجاهل على حسب درجات الظهور جلاء وخفاء وطبقات المدارك كمالا ونقصا والتكثر فى الظهورات والتفاوت فى الشئونات لا يقدح وحدة الذات ولا يثلم الكمال الواجبى ولا يتغير به الوجود الثابت الازلى عما كان عليه بل الآن كما كان حيث كان ولم يكن معه شئ ولذا قيل وما الوجه الا واحد غير انه اذا انت عددت المرايا تعددا

فصل فى الاشارة الى نفى جهات الشرور عن الوجود الحقيقى اعلم ان الشيئية للممكن يكون على وجهين شيئية الوجود وشيئية المهية وهى المعبرة عندهم بالثبوت فالاولى عبارة عن ظهور الممكن فى مرتبة من المراتب وعالم من العوالم والثانية عبارة عن نفس معلومية المهية وظهورها عند العقل بنور الوجود وانتزاعها منه والحكم بها عليه بحسب نفس هوية ذلك الوجود فى اى ظرف كان خارجا اوذهنا من غير تخلل جعل وتاثير فى ذلك ومن غير انفكاك هذه الشيئية عن نفس الوجود كما زعمه المعتزلة بل على ما هو راى المحصلين من المشائين وقد علمت ان موجودية المهيات ليست بان يصير الوجود صفة لها بل بان تصير معقولة من الوجود ومتحدة به فالمشهود هو الوجود والمفهوم هو المهية كما مر ذكره مرارا وبهذه الشيئية يمتاز مهية الممكن عن الممتنع وتقبل الفيض الربوبى وتستمع امر كن فتدخل فى الوجود باذن ربها كما اشير اليه فى قوله تعالى انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لا يقال ان مهية كل ممكن على ما قررت هى عين وجوده وفرعه بحسب الخارج فكيف يكون مقدما عليه قابلا له قلنا نعم ولكن الوجودات الخاصة المفصلة لها مرتبة سابقة اجمالية وهى منشأ علم الحق الاول بذاته وتعقله لمراتب الهية وشئونه فتلك الوجودات قبل ان تنزلت وتعددت وتفصلت كان لها فى تلك المرتبة السابقة اسماء وصفات ذاتية ينبعث عنها المهيات والاعيان الثابتة فهى فى تلك المرتبة ايضا تابعة للوجودات الخاصة الموجودة سابقا باعتبار معلوميتها للحق سبحانه علما كماليا هو عين ذاته كما سيجئ تحقيقه فى مباحث العلم لان معلوميتها فى الازل على هذا الوجه اى باعتبار ثبوتها تبعا لوجودات الحقايق الامكانية فى علم الحق تعالى منشأ لظهور تلك الوجودات فى المراتب المتاخرة على طبق ثبوتها العلمى فى ذات الحق سبحانه على الوجه الذى اشرنا اليه ثم اذا افاضت الوجودات عن الحق تعالى وتميزت وتعددت فى الخارج اتحدت مع كل منها بالذات مهية من المهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما هو شان كل مهية مع وجودها المتميز عن غيره فلم يلزم فى شئ من المراتب الواقعة فى الخارج تقدم المهية الخاصة على وجودها المنسوب هى اليه اما فى مرتبة علمه تعالى فالاعيان تابعة لوجود الحق تعالى الذى هو بعينه علمه بوجودات الاشياء اجمالا وبمهيات الاشياء تفصيلا من جهة معلوميتها مفصلة عن وجود الحق تعالى اذ العلم بالعلة التامة مستلزم للعلم بمعلولاتها كما سيقرع سمعك برهانه من ذى قبل انشاء الله تعالى واما فى الخارج فكذلك لان الفائض المجعول ليس الا انحاء الوجودات بالذات والمهيات تابعة فى الفيضان والجعل بالعرض فظهر صدق ما وقع فى السنة العرفاء ان موجودية الاعيان وقبولها للفيض الوجودى واستماعها للامر الواجبى بالدخول فى دار الوجود عبارة عن ظهور احكام كل منها بنور الوجود لا انصافها به كما مر غير مرة واما الشيئية المنفية عن الانسان فى قوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فهى شيئية الوجود المتميز المخصوص باعتبار تميزها وخصوصها لئلا يلزم التناقض وكذا الشيئية المذكورة فى قوله ع كان الله ولم يكن معه شئ ومعلوم ان ليس للمهيات الامكانية عند اهل الله والعارفين الا الشيئية الثبوتية لا الشيئية الوجودية الا على ضرب من المجاز ولاجل ذلك لما سمع شيخ الطائفة الفائزة بالحق ابو القاسم الجنيد البغدادى حديث كان الله ولم يكن معه شئ قال والان كما كان وذكر الشيخ علاء الدولة فى رسالة فوائد العقائد فى صفة اهل الله وهم الذين يصلون الى مقام الوحدة من غير شبهة الحلول والاتحاد والمشاهدون جمال ربهم كما كان ولم يكن معه شئ ويعرفون انه الان كما كان وقال فى هذه الرسالة حكاية عن نفسه وابصر كل شئ هالك الا وجهه وعاين كل من عليها فان من غير شك وتخمين وهذا المقام مقام الوحدة فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول ان المهيات والاعيان الثابتة

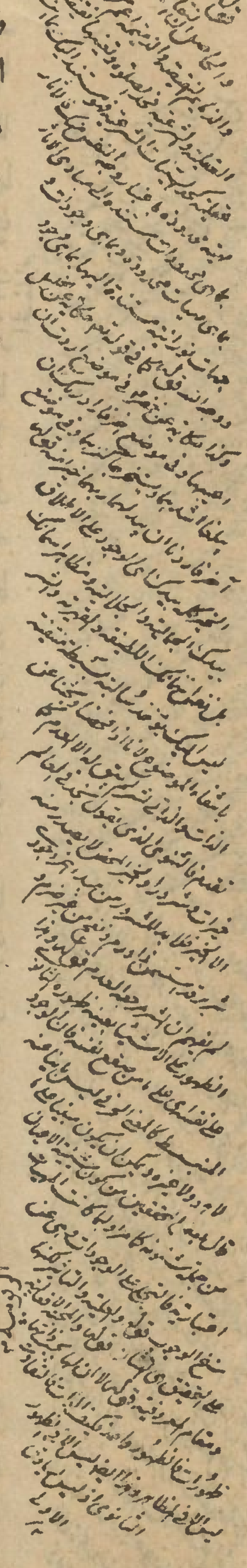




وان لم تكن موجودة براسها بل مستهلكة في عين الجمع سابقا وفي تفصيل الوجودات لاحقا لكنها بحسب اعتبار ذواتها من حيث هي هي بحسب تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشا الاحكام الكثيرة والامكان وساير النقايص والذمايم اللازمة لها من تلك الحيثية ويرجع اليها الشرور والآفات التي هي من لوازم المهيات من غير جعل فيصير بهذا الاعتبار وقاية للحق عن نسبة النقايص اليه فعدم اعتبار الاعيان والمهيات اصلا منشا للضلالة والحيرة والالحاد وبطلان الحكمة والشريعة اذ باعتبار شيئية المهيات واستناد لوازمها اليها يندفع كثير من الاشكالات منها وقوع الشرور في هذا العالم وصدور المعاصي عن بعض العباد بسبب قصور عينه ونقص جوهره وسوء استعداده وههنا سر اشد على ان بعض المحققين من الموحدين عد واشيئية الاعيان من جملة شئونه باعتبار بطونه وعلمه بصور تجلياته الذي هو عين ذاته في مرتبة سابقة على ظهورها لكن الخوض في هذه بحر العقول الضعيفة وقل من العلماء من لا يكون هذا السر ضراء مضرة عليه وفتنة مضلة لرسوخ علمه وقوة سلوكه وثبات عقله فلا تزل قدمه عن سنن الحق وصراط المستقيم والى ذلك اشار القونوي بقوله وان كانت شئوناتهم من احكام ذاته الكامنة في وحدته ولكن ثمة فارق يعرفه الكمل وههنا بحار لا ساحل لها ولا يخلص منها الا من شاء الله وقال ايضا ومطلق الظهور حكما للاشياء ومطلق الظهور عينا للوجود وتعين الظهور الحكمي بالتميز المشهود وتعين الظهور الوجودي في كل مرتبة من المراتب التي اشتمل عليها العلم بالنسبة الى الوجود المطلق من وجه مخالف لظهوره وتعينه في مرتبة اخرى وحكمه ايضا في مرتبة مغاير لحكمه في مرتبة اخرى واتحصول الاشتراك في الظهورين بامر جامع غير الذي امتاز به كل منهما من الآخر فالتاثير لشيء في شيء من شيء بشرط او شروط او المتوقع منه لا يثبت له ولا ينتفي عنه بعدم ذلك الشرط والشروط مرتبة كان الشرط او حالا او مكانا او زمانا او غير ذلك ولحكام الوجود من حيث كل تعين وبالنسبة الى كل معين من المراتب والاحوال ونحو ذلك لا نهاية لها من حيث التفصيل وان تناهت الاصول انتهى كلامه **فصل** فيه يستانف الكلام من سبيل آخر في كيفية لحوق الشرور والآفات لطبيعة الوجود على وجه لا ينافي خيريتها الذاتية لعلك قد تفطنت مما سلف ذكره بانه متى تجلى الوجود الحق الاحدي على مهية من المهيات المتباينة بحسب مفهومها وشيئيتها ولوازمها وقد قذف بالحق على الباطل فصارت موجودة بوجوده او واجبة بر حقا بحقيقة ظهر في كل منها بحسبها وتلون بلونها واتصف في كل مرتبة من مراتب التعينات بصفة خاصة ونعت معين وقد علمت سابقا ان تلك الصفات والنعوت الذاتية المسماة بالمهيات عند الحكماء وبالاعيان عند العرفاء متقدمة على الوجودات الخاصة بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج لكون المفاض والمجعول انما يكون هو الوجود لا المهية فالتخالف بين المهيات بحسب الذات وبين الوجودات بنفس الشدة والضعف والتقدم والتاخر والعلو والدنو وبالجملة الوجود مع وحدة حقيقته الذاتية يظهر في كل شيء بحسبه كالماء الواحد في المواضع المختلفة فمنه عذب فرات ومنه ملح اجاج وكشعاع الشمس الملون بلون الزجاجات مع خلوه بحسب الذات عن الالوان وقال الشيخ صدر الدين القونوي في رسالة له في شرح بعض الاحاديث كل ما كان في ذاته من حيث ذاته عريا عن الاوصاف المختلفة التقييدية وكان في غاية اللطف فاذن ظهوره وتعينه في حقيقة كل متعين ومرتبة وعالم انما يكون بحسب قابلية الامر المتعين والمرتبة المقتضية تعينه وظهوره انتهى فقد ظهر ان كل ما نسب الى المظاهر والمجالي من الافعال والصفات المخصوصة فهو ثابت لها من وجه ومسلوب عنها من وجه اذ لكل موجود خاص جهة ذات وحمية وجهة وجود وظهور وليس للحق الا افاضة الوجود على المهيات وله الحمد والشكر على افاضة الخير على الاشياء واذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتين مهية ووجود وحيثيتين امكان ذاتي ووجوب غيري وصحة اثبات ما ينسب اليه وسلبه عنه كل منهما بجهة وعلمت ايضا ان جهة الاتفاق والخيرية في الاشياء هي الوجود وجهة التخالف والشرية هي المهيات فقد دريت ان التنزيه والتشبيه في كلام الله وكلام انبيائه عليهم السلام يرجع الى هاتين الجهتين وكلاهما محمول على ظاهرهما بلا تأويل فالايجاد والافاضة والفعلية والتكميل والتحصيل والبقاء واللطف والرحمة من جنب الله وقدرته والقابلية والقصور والخلل والفتور والفناء والدثور والتجدد والزوال والقهر والغضب من قبل الخلق واستطاعتهم كما نظمه بعض الفرس حيث قال

از ان جانب بود ايجاد وتكميل ... وزين جانب بود هر لحظه تبديل

والتفاوت في القوابل والحقايق الامكانية والمهيات انما يحصل لها بوجه من نفس ذواتها وبوجه من الفيض الاقدس المسمى بالقضاء الازلي الذي هو عبارة عن ثبوت الاشياء في علم الله تعالى بالنظام الاليق الافضل من حيث كونها تابعة لاسماء الحق وصفاته التي هي عين ذاته ووجود تلك المهيات في الخارج بافاضة الوجود عليها بحسب اوقاتها المخصوصة واستعداداتها من الحق يسمى عندهم بالفيض المقدس وهو بعينه القدر الخارجي اذ التقدير تابع لعلم الله تعالى



وكلاسمائه الوجود غير منفك عن ذاته وهذا لا ينافي حدوث الاشياء وتجددها وزوال بعضها عند حضور بعض آخر كما ستطلع عليه
ان شاء الله عند معرفة الزمان والدهر والسرمد ونحو نسبة هذه المعاني الى مبدع الكل على وجه مقدس لا يوجب تغيرا لا في ذاته ولا في
صفاته ولا في افعاله من حيث انها افعاله وعند بيان احاطته بالزمانيات والمكانيات على الوجه المقدس الشمولي يتبين كيفية تكلمه تع
مع ملائكته ورسله لا على الوجه الذي يقوله الاشاعرة والحاصل ان النقايص والذمايم في وجودات الممكنات ترجع الى خصوصيات
المحال والقوابل لا الى الوجود بما هو وجود وبذلك يندفع شبهة الثنوية ويرتفع توهم التناقض بين آيتين كريمتين من كتاب الله العزيز
احديهما قوله تع وما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك والاخرى قوله تع قل كل من عند الله وما احسن
ما وقع متصلا بهذه الآية ايماء بلطافة هذه المسئلة من قوله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وذلك لان مسئلة العلة
والمعلول قد اشكلت على الناس لغموضها وبعد غورها فان المعلولات انما هي استار على وجه العلل وفيها هلك من هلك ولامر ما ترى
العلماء حيارى فيها فمنهم من يثبت الاسباب ومنهم من ينفيها ولذا قيل ان الناس في هذه المسئلة بين حيارى وجهال فمن استشفى من هذا
الداء العضال والمزلقة التي لا يخلص منها الا المخلصون اصبح موحدا لا ينافي توحيده رؤية الاسباب وخلاصة تحقيق هذا المقام ان
لكل شيء كما مر وجها خاصا الى رب الارباب ومسبب الاسباب به يسبحه وينزهه ويحمده والتاثير الذي يشاهد من الاسباب انما هو من اسم من
الاسماء الحسنى الذي هذا السبب مظهره ويسبح له بلسان الذاكرية في مرتبته لا من نفس ذاته الكائنة فانها فاسدة فاختلاف الحقايق
في الموجودات يرجع بوجه الى اختلاف الاسماء لكن الشرور والنقايص ترجع الى خصوصيات القوابل واستعداداتها بحسب المصادمات الواقعة
بينها في المراتب المتاخرة عند نزول حقيقة الوجود ولسان جميع الشرايع الحقة ناطق بان وجود كل كمال وخير وسلامة يضاف الى الحق تعالى
ولزوم كل شر وآفة وقصور ولو باعتبار من الاعتبارات يضاف الى الخلق كما في قوله تع حكاية عن الخليل على نبينا وعليه السلام واذا مرضت
فهو يشفين فانه عليه صلوات الرحمن اضاف المرض الى نفسه والشفاء الى ربه وفي قوله ايضا ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك
انت العفو الرحيم اشارة الى ان العذاب للنفوس الجاهلة الشقية ليس من قبل الحق الاول من جهة الانتقام بل لكون العقوبة من نتايج
اعمالها وافعالها ومن لوازم اخلاقها الردية فكانها هي حسبما حطب غير انها يوم الاخرة لخطيئة سابقة كمن ادى نهمته الى مرض شديد
وان المغفرة والرضوان من لوازم الوجود الاول ورحمته وافاضة وجوده على الاشياء حسب امكان قوابلها وكما في قول سيدنا محمد صلعم
حيث ذكر في دعائه الخير كله بيديك والشر ليس اليك وفي حديث آخر عنه صلعم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن
الا نفسه فقد ظهر ان ليس للحق الاحد الا افاضة الوجود واخراج المهيات من العدم الى الكون والتحصيل ومن القوة الى الفعل والتكميل
ومن البطون الى الظهور والله الهادي الى سواء السبيل **فصل** في كيفية كون الممكنات مرايا لظهور الحق فيها ومجالي لتجلي
الاله عليها قد اشير فيما سبق ان جميع المهيات والممكنات مرائي لوجود الحق تعالى ومجالي لحقيقته المقدسة وخاصية كل مرآة بما هي مرآة
ان تحكي صورة ما تجلى فيها الا ان المحسوسات لكثرة قشورها وتراكم جهات النقص والامكان فيها لا يمكن لها حكاية الحق الاول الا في غاية
البعد كما ذكره معلم المشائين ارسطاطاليس في اثولوجيا وهو كتابه المعروف بمعرفة الربوبية وبيان ذلك ان للحق تجليا واحدا على الاشياء و
ظهورا واحدا على الممكنات وهذا الظهور على الاشياء هو بعينه ظهوره الثاني على نفسه في مرتبة الافعال فانه سبحانه لغاية تماميته
وفرط كمال فضل ذاته من ذاته وفاض من ذاته لكونه فوق التمام من ذاته وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه لا يمكن ان يكون مثل ظهوره
الاولي لاستحالة المثلين وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشعاع نحو المضيء في النورية فلا محالة نشأ من هذا
الظهور الثانوي الذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة والافاضة بعبارة اخرى والنفس الرحماني بحسب اصطلاح قوم والعلية والتأثير
في لسان قوم آخر والمحبة الافعالية عند اهل الذوق والتجلي على الغير عند بعض الكثرة والتعدد حسب تكثر الاسماء والصفات في نحو العلم
الاجمالي البسيط المقدس فظهرت الذات الاحدية والحقيقة الواجبية في كل واحدة من مرائي المهيات بحسبها لا ان لها بحسب ذاتها
ظهورات متنوعة وتجليات متعددة كما توهمه بعض ولا يلزم انثلام الوحدة الحقة تعالى عنه علوا كبيرا قال الشيخ محي الدين العربي
في الباب الثالث والستين في كتاب الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان صورته في المرآة يعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه
ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه رأى صورته ويعلم انه ليس في المرآة
صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى صورته وما رأى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شأنها

فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علما بحقيقته فهو بخالقها اذن اعجز واجهل واشد حيرة اقول وفيه تنبيه بذلك على ان تجليات الحق ادق والطف من حقيقة هذا الذي حارت العقول فيه وعجزت في ادراكه الى ان يبلغ عجزها ان يقال هل لهذا المدرك حقيقة ام لا فان العقول لا يلحقه بالعدم الصرف وقد علمت انه ليس بلا شيء ولا بالوجود المحض وقد علمت انه ليس بشيء مباين للمقابل ولا بالامكان البحت فالحكمة في خلق المرآة والحقيقة الظاهرة فيها هداية العبد الى كيفية سريان نور الحق في الاشياء وتجليه على مرائي الماهيات وظهوره في كل شيء بحسبه فان وجود كل مهية امكانية ليس هو نفس مهيتها بحسب المعنى والحقيقة ولا عين الذات الواجبية لقصوره ونقصه وامكانه ولا مفصولا عنها بالكلية لعدم استقلاله في التحقق كما مضى برهانه ثم انه كما ثبت ان تجليه تعالى على الاشياء تجلي واحد فائضة واحدة انما حصل تعدده واختلافه بحسب تعدد المهيات واختلافها تحقق وتبين انه لا تكرار في التجلي باعتبار مظهر واحد ومنه يستفاد ان العلم بكل حقيقة لا يكون الا حضورها الا حصول شبح اخر منها لان ظهور شبحها ليس هو بعينه ظهورها والا لزم التكرار وقد نفاه العرفاء كما قد تبين لك ومن هيهنا ينكشف لذي البصيرة دقيقة اخرى هي انه قد اختلف الحكماء في ان ادراك النفس الانسانية حقايق الاشياء عند تجردها واتصالها بالمبدء الفياض اهو على سبيل الرشح او على نهج العكس اي من جهة افاضة صور الاشياء على ذاتها او على نهج مشاهدتها في ذات المبدء الفعال ولكل من المذهبين وجوه ودلائل مذكورة في كتب اهل الفن وعند التحقيق يظهر على العارف البصير لمية لا هذا ولا ذاك بل بان سبب الاتصال التام للنفس بالمبدء لما كان من جهة فنائها عن ذاتها واندكاك جبل انيتها وبقائها بالحق واستغراقها في مشاهدة ذاته فيرى الاشياء كما هي عليها في الخارج لا ان ما يريها من الحقايق غيرها وبعينها في الاعيان والا يلزم التكرار في التجلي الالهي وهو مما قد ثبت بطلانه ومما نفاه العرفاء والحكماء الرواقيون القائلون بان وجود الاشياء في الاعيان هو بعينه نحو معلوميتها للحق من الحق لا من الاشياء وان عالمية الحق سبحانه بالاشياء هي بعينها فيضانها عنه باشراق نوره الوجودي فكل ما ادركه العارف المكاشف من صور الحقايق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقايق الاشياء على ما هي عليها في الخارج لا اشباحها ومثالاتها واما الناقص المحجوب فيرى الحق في مرآة الاشياء ويعتقده على حسب ما يراه فيغيره على صورة معتقدة فاذا تجلى الحق له يوم القيمة في غير الصورة التي يعتقده كان ينكره ويتعوذ منه ومن هيهنا ينبعث اختلاف العقايد بين الناس لاختلاف ما يرون الحق فيها من الاشياء واليه الاشارة في قوله تعالى انا عند ظن عبدي بي فيقبل كل احد منه ما يليق بحاله ويناسبه من التجليات الالهية وينكر ما لا يعطيه نشأته والسالك الواصل الفاني يشاهد الحق مجردا عن نسبة الخلق اليه فيحجبه ضيق فنائه وقصور ذاته عن الخلق لضيق الفناء عن كل شيء فكما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودي فكذلك في ثاني الحال لاجل فنائه عن كل شيء ذاهل عن مراتب الالهية وتجلياته الذاتية والاسمائية واما الكامل العارف للحق في جميع المظاهر والمجالي الراجع الى التفصيل مستمدا من الاجمال فيشاهد الحق على وجه اسمائه وصفاته فيرى الخلق بالحق فيسير في ارض الحقايق التي اشرقت بنور ربها فيكون علمه في هذا المقام بالاشياء من جهة العلم بمبدء الاشياء ومظهر وجوداتها ومظهر اعيانها الثابتة ومهياتها فيصدق انه يرى الاشياء كما هي في مرآة وجهه الكريم الذي له غيب السموات والارض فيثبت انه كما ان الاشياء بوجه مرائي ذات الحق ووجوده فكذلك الحق مرآة حقايق الاشياء لكن مرآتية كل واحد من المرآتين بوجه غير الاخرى وبيان ذلك ان كل واحدة من المرائي التي هي غير ذات الحق كمرائي مهيات الممكنات لظهور حقيقة الوجود ومرائي القوى الخيالية الكلية التي هي مظاهر عالم المثال والقوة الخيالية الجزئية التي هي مظهر الصور الخيالية والجليدية والماء والبلور والحديد التي كل منها مظهر للصور المبصرة والحاسة السمعية والذوقية والشمية واللمسية التي هي مظاهر للمحسوسات الاربعة انما يكون مرآتيتها لاجل خلو ذاتها من حيث هي عما هي مظاهر لها من الصور والكيفيات التي هي مظاهر لوجودها ومرائي لشهودها لكن لما لم يكن حيثية مرآتيتها هي بعينها حيثية ذاتها ووجودها لتقيد ذات كل منها بقيد وجودي لم تكن صادقة من كل الوجوه وان لم تكن كاذبة ايضا من كل الوجوه فانت اذا نظرت الى خصوص ذات المرآة وكونها من حديد او زجاج مثلا حجبك ذلك عن ملاحظة تلك الصورة التي فيها ولا يكون هي عند ذلك مظهرا لها لتقيدها وحصرها واذا قطعت النظر عن الحديد او الزجاج ولم تنظر اليه نظرا استقلاليا بل نظرا ارتباطيا تعلقيا فعند ذلك تنظر الى الصورة المقابلة وتلك الخصوصية حكمها باق وان لم يكن ملتفتا اليها فلاجل ذلك لم يكن المشهود بعينه وجود ذلك المرئي في نفسه فيصير خصوصية المرآة حجابا عن وجوده الحقيقي على حسب تلك الخصوصية

ولهذا اختلفت المرائی صغراً وکبراً واستقامة واعوجاجاً وظهوراً وخفاء لاجل اختلاف خصوصیات المراة تحدیباً وتقعیراً وصفاءً وکدورة وان لم تکن ملحوظة وکذا حکم باقی المرائی الامکانیة واما الحق سبحانه فلکون ذاته ذاتاً فیاضة یفیض عنه صور الاشیاء ومعقولیتها یکون ذاته مظهراً یظهر به الاشیاء علی الوجه الذی هی علیه وبیان ذلک ان ذاته بذاته من غیر حیثیة اخری مبدء للاشیاء فکذلک شهود ذاته مبدء شهود الاشیاء لان العلم التام بالعلة التامة یوجب العلم التام بالمعلول وکما ان شهود ذاته لیس ولا یمکن الا بنفس ذاته بل ذاته وشهود ذاته شیء واحد بعینه بلا اختلاف جهتین ولا تعدد حیثیتین وهما العلتان لوجود الخلق وشهودهم فکذا شهود ذوات الخلق لا یتصور الا بعین وجودها اذ العلتان واحدة بلا مغایرة فکذا المعلولان واحد بلا تعدد فکما ان وجود الاشیاء علی ما هی علیها من توابع وجود الحق سبحانه فکذا معقولیتها وشهودها علی ما هی علیها من توابع معقولیة الحق ومشهودیته فثبت وتحقق ان ذاته تعم من حیث ذاته مرآة یدرک بها صور الاشیاء الکلیة والجزئیة علی ما هی علیه فی نفس الامر بلا شوب غلط وکذب بخلاف مرائی الممکنات **تفریع** قد علم بما ذکر انه لا یمکن معرفة شیء من الاشیاء الا بمعرفة مبدعه وخالقه کما مر ذکره سابقاً اذ وجود کل شیء لیس الا نحواً واحداً لا یحصل الا من جهة واحدة لما علمت من امتناع تکرر شیء واحد وانتفاء الاثنینیة فی تجلی الحق وانکشف صحة قول الحکماء ان العلم الیقینی باشیاء ذوات الاسباب لا یحصل الا من جهة العلم باسبابها فحقق هذا المقام ان کنت من ذوی الاقدام **تعقیب** قد وضح لدیک مما ذکر کیفیة ما وقع سمعک فی الفلسفة العامة ان العلم بالعلة المعینة یوجب العلم بالمعلول المعین واما العلم بالمعلول المعین فلا یوجب الا العلم بالعلة المطلقة لا بخصوصیتها والسر فی ذلک لیس ما هو مذکور فی الکتب المشهورة من ان العلة بخصوصها تقتضی المعلول بخصوصه واما المعلول بخصوصه فلا یستدعی الا علة مطلقة لانه مجرد دعوی بلا بینة وبرهان بل السر فیه ان المعلول کما حققناه لیس الا نحواً خاصاً من تعینات العلة ومرتبة معینة من تجلیاته فمن عرف حقیقة العلة عرف شئونها واطوارها بخلاف من عرف المعلول فانه ما عرف علته الا بهذا النحو الخاص کمن یری وجه الانسان فی واحدة من المرائی المختلفة صغراً وکبراً تحدیباً وتقعیراً واستقامة واعوجاجاً وقد حقق الشیخ الجلیل محی الدین الاعرابی هذا المطلب تحقیقاً بالغاً حیث ذکر فی الفص الشیثی من فصوص الحکم عند تقسیم العطایا الی الذاتیة والاسمائیة بهذه العبارة ان التجلی من الذات لا یکون ابداً الا بصورة استعداد المتجلی له غیر ذلک لا یکون فاذا المتجلی له ما رای سوی صورته فی مرآة الحق وما رای الحق ولا یمکن ان یراه مع علمه انه ما رای صورته الا فیه کالمراة فی الشاهد اذا رایت الصور فیها لا تراها مع علمک انک ما رایت الصور او صورتک الا فیها ثم قال واذا ذقت هذا ذقت الغایة التی لیس فوقها غایة فی حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسک فی ان ترقی اعلی من هذا الدرج فما هو ثم اصلاً وما بعده الا العدم المحض فهو مرآتک فی رؤیتک نفسک وانت مرآته فی رؤیة اسمائه وظهور احکامها ولیست سوی عینه انتهی **تعقیب آخر** ثم انکشف لک مما تلونا علیک ان اختلاف المذاهب بین الناس وتخالفهم فی باب معرفة الحق یرجع الی اختلاف انحاء مشاهداتهم لتجلیات الحق والرد والانکار منهم یؤل الی غلبة احکام بعض المواطن علی بعضهم دون بعض واحتجاب بعض المجالی عن واحد دون آخر فاذا تجلی الحق بالصفات السلبیة للعقول القادسة یقبلونه تلک العقول ویسبحونه عن شوائب التشبیه والنقص ویجدونه عن لوازم التجسم والتکثر فهکذا حال کل من کان من جملة العقول المنزهة المستبحة کبعض الحکماء وینکره کل من لم یکن من المجردین کالوهم والخیال والنفوس المنطبعة وقواها وهکذا حال من کان فی درجة تلک القوی الادراکیة بحسب ما یکون الغالب فیه کاکثر الظاهریین والمشبهین اذ لیس من شانهم ادراک الحق الاول الا فی مقام التشبیه والتجسیم واذا تجلی بالصفات الثبوتیة فتقبله القلوب والنفوس الناطقة لانها مشبهة من حیث تعلقها بالاجسام ومنزهة من حیث تجرد جوهرها وینکره العقول المجردة الصرفة لعدم اعطاء نشاتها الامرئیة البعد عن عالم التجسیم والتحاشی عنه فیقبل کل نشاة من النشآت العقلیة والنفسیة والوهمیة من التجلیات الالهیة ما یناسبها ویلیق بحالها وینکر ما یخالفها ولم یکن یعطیه شانها وذلک لان کل احد لا یشاهد الحق الا بتوسط وجوده الخاص ولا یعرفه الا بوسیلة هویته الخاصة ولا یظهر له من الحق الا ما یتجلی فی مرآة ذاته المخصوصة فکل قوة من القوی محجوبة عن الحق بنفسها لا یری افضل من ذاتها کالملئکة التی نازعت فی حق آدم وکالعقل والوهم فان کلا منهما یدعی السلطنة علی غیره ولا یذعن له فالعقل یدعی انه محیط بادراک الحقایق بحسب قوته النظریة ولیس کذلک لانه بحسب قوته الفکریة لا یدرک الا المفهومات الذهنیة ولوازم الهویات الوجودیة دون حقایقها الخارجیة وغایة عرفانه ما دام فی مقام الفکر والنظر العلم الجملی بان له رباً منزهاً عن النقایص والصفات الکونیة وهو محجوب عن شهود الحق ومشاهدة تجلیاته الذاتیة وظهوراته التفصیلیة ونفوذ نوره فی اقطار العوالم

وكذا الوهم يدعى السلطنة ويكذب العقل فى كل ما هو خارج عن طوره من اجل ادراكه المعانى المتعلقة بالجزئيات فلكل من القوى نصيب
من الشيطنة وكذلك لكل واحد من اشخاص الناس ما سوى الانسان الكامل حصة من الشرك الخفى او الجلى لكونه يعبد اسما من اسماء الله
ولا يعبد الله بجميع الاسماء كما اشار اليه فى قوله سبحانه ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمان به وان اصابه فتنة انقلب على
وجهه واما الانسان الكامل فهو الذى يقبل الحق ويهتدى بنوره فى جميع تجلياته ويعبده بحسب جميع اسمائه فهو عبد الله فى الحقيقة
ولهذا سمى بهذا الاسم اكمل افراد نوع الانسان لانه قد شاهد الحق الاول فى جميع المظاهر الامرية والخلقية من غير تطرق تكثر لا فى الذات
ولا فى التجلى ايضا لما مر من ان تجليه نعم حقيقة واحدة والتكثر باعتبار تعدد شئونه وحيثياته المسماة بالمهيات والاعيان الثابتة
التى لا وجود لها فى ذاتها ولا يتعلق بها جعل وتاثير بل لها مع انحاء الوجودات التى هى اظلال للنور الاحدى ورشحات للوجود السرمدى
ضرب من الاتحاد فيصير احكامها لها ومحمولات عليها فالكاملون علموا الحقايق علما لا يطرء عليه ريب وشك فهم عباد الرحمن الذين
يمشون على ارض الحقايق هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما وهم العقول الضعيفة القاصرة العاجزة عن ادراك التجليات
الالهية فى كل موطن ومقام واما النفوس الابية الطاغية فهى غير معظمة لشعائر الله فهم فى الحقيقة فى جحيم البعد ومضيق الحرمان
عن ادراك الحقايق والانوار الالهية اذ لا يقبلون الا ما اعطت ذواتهم وقيل فيهم انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
اى جهنم الحرمان عن ملاحظة تجليات الحق وافاضاته لانهم حيث اشتبه عليهم الوجودات التى هى نفس فيضان الحق وانحاء تجلياته بلوازم
المهيات التى هى امور براسها واصنام بحيالها فعبدوها ونسبوا الوجود والايجاد فى المراتب المتاخرة اليها ولم يعبدوا الحق الاول
فى جميع المراتب وبحسب كل الاسماء لانهم لم يعلموا ان الحق هو المتجلى فى كل شئ مع انه المتخلى عن كل شئ فسبحان من تنزه عن الفحشاء وسبحان
من لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء **ذكر اجمالى** انظر ايها السالك طريق الحق ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعا وفرادى فان كنت
ترى جهة الوحدة فقط فانت مع الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق وان كنت ترى الكثرة فقط فانت مع الخلق وحده وان
كنت ترى الوحدة فى الكثرة محتجبة والكثرة فى الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين وفزت بمقام الحسنيين والحمد لله
ذى العظمة والكبرياء وله الاسماء الحسنى **فصل** فى ذكر نمط آخر من البرهان على ان واجب الوجود فردانى الذات تام
الحقيقة لا يخرج من حقيقته شئ من الاشياء اعلم ان واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل
الاشياء فواجب الوجود كل الاشياء لا يخرج عنه شئ من الاشياء وبرهانه على الاجمال انه لو خرج عن هويته حقيقة شئ لكان ذاته
بذاته مصداق سلب ذلك الشئ والا لصدق سلب سلب ذلك الشئ اذ لا مخرج عن النقيضين وسلب السلب مساوق للثبوت فيكون
ذلك الشئ ثابتا غير مسلوب عنه وقد فرضناه مسلوبا عنه هف واذا صدق سلب ذلك الشئ عليه كانت ذاته متحصلة القوام
من حقيقة شئ ولا حقيقة شئ فيكون فيه تركيب ولو بحسب العقل بضرب من التحليل وقد فرضناه بسيطا هف وتفصيله انه
اذا قلنا ان الانسان ليس بفرس فسلب الفرسية عنه لا بد وان يكون من حيثية اخرى غير حيثية الانسانية فانه من حيث هو انسان انسان
لا غير وليس هو من حيث هو انسان لا فرسا والا لكان المعقول من الانسان بعينه هو المعقول من اللافرس ولزم من تعقل الانسانية تعقل
اللافرسية اذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذلك فانا كثيرا ما نعقل مهية الانسان وحقيقته مع الغفلة
عن معنى اللافرسية ومع ذلك يصدق على حقيقة الانسان انها لا فرس فى الواقع وان لم يكن هذا الصدق عليها من جهة معنى الانسان
بما هو معنى الانسان فان الانسان ليس هو من حيث هو انسان شيئا من الاشياء غير الانسان وكذا كل مهية من المهيات ليست من حيث
هى هى الا هى ولكن فى الواقع غير خال عن طرفى النقيض بحسب كل شئ من الاشياء غير نفسها فالانسان فى نفس الامر اما فرس او ليس بفرس وهو
اما فلك او غير فلك وكذا الفلك اما انسان او غير انسان وهكذا فى جميع الاشياء المعينة فاذا لم يصدق على كل منهما ثبوت ما هو
مباين له يصدق عليه سلب ذلك المباين فيصدق على ذات الانسان مثلا فى الواقع سلب الفرس فتكون ذاته مركبة من حيثية الانسانية
وحيثية اللافرسية وغيرهما من سلوب الاشياء فكل مصداق لايجاب سلب محمول عنه عليه لا بد وان يكون مركب الحقيقة اذ لك ان تحضر
صورته فى الذهن وصورة ذلك المحمول مواطاة او اشتقاقا فتقايس بينهما وتسلب احدهما عن الآخر فما به الشئ هو هو غير ما يصدق عليه
انه ليس هو فاذا قلت زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هى صورة زيد ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا
بل لا بد وان يكون موضوع هذه القضية اى قولنا زيد ليس بكاتب مركبا من صورة زيد وامر آخر عدمى يكون به مسلوبا عنه الكتا

مادة

من قوة او استعداد او امكان او نقص او قصور واما الفعل المطلق بحيث لا يكون فيه قوة والكمال المحض ما لا يكون فيه استعداد والوجوب البحت والتمام الصرف ما لا يكون معه امكان او نقص او توقع فالوجود المطلق ما لا يكون فيه شائبة عدم الا ان يكون مركبا من فعل و قوة وكمال ونقص ولو بحسب التحليل العقلي بنحو من اللحاظ الذهني وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة و امكان اصلا فلا يسلب عنه شيء من الاشياء الا سلب السلوب والاعدام والنقايص والامكانات لانها امور عدمية وسلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شيء وكمال كل ناقص وجابر كل قصور وآفة وشين فالمسلوب عنه ليس الا نقايص الاشياء وقصوراتها وشرورها لانه خيرية الخيرات وتمام الوجودات وتمام الشيء احق بذلك الشيء واكد له من نفسه واليه الاشارة في قوله تعالى وما رميت اذ رميت و لكن الله رمى وقوله تعالى هو معكم اينما كنتم وقوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر وهو بكل شيء عليم **فصل** في ان الامكان وان كان متقدما على الوجود كما مر وكذا القوة وان كانت متقدمة على الفعل بالزمان فشيء منهما ليس من الاسباب الذاتية للوجود فنقول اولا الامكان امر عدمي كما مر والامور العدمية غير صالحة للسببية والتاثير فلا يصلح الامكان لان يكون سببا ولا جزء من السبب وذلك لان سبب الشيء ما يفيد ثبوت شيء والمفيد للثبوت لا بد وان يكون له تعين وخصوصية باعتبارها يتميز بسببية شيء عن غيره والا فكونه سببا ليس اولى من كون غيره سببا وكل ما لم يكن له في ذاته تعين وخصوصية فهو ثابت فاذن كل سبب فهو ثابت و بعكس النقيض كل ما ليس بثابت فانه لا يكون سببا وبهذا البيان يتبين انه لا يمكن ان يكون جزء سبب لان جزء السبب سبب لسببيته ويعود الى ما ذكرنا اولا فاعتبار الامكان ولا اعتباره واحد كساير السلوب الغير المتناهية وان كانت لازمة لذات المؤثر الحجة الثانية ان الامكانات في الممكنات اما ان يكون تباينها في العدد فقط او هي متباينة في الماهية فان كان تباينها بالعدد فقط استحال ان يكون امكان شيء علة لوجود شيء لتساوي افراد طبيعة واحدة في الاحكام الثابتة لبعضها لذاته فلا يكون استناد التاثير الى بعض الامكانات اولى من استناده الى غير ذلك البعض فيلزم ان يصدر من كل واحد من الامكانات مثل ذلك الخ مثلا اذا جعلنا امكان وجود الفاعل علة لوجود الفلك وجب ان يصدر من امكان كل موجود فلك وان لا ينتهي الافلاك بل يصدر من كل فلك فلك الى لا نهاية واما الشق الثاني فهو باطل في نفسه لانه مقابل للوجوب وهو معنى واحد ونقيض الواحد واحد ولانه يصح تقسيمه الى امكان الجوهر وامكان العرض ثم امكان الجوهر يصح تقسيمه الى امكان الجسم وامكان غير الجسم ومورد القسمة لا بد ان يكون مشتركا ولان المعقول من الامكان في جميع الافراد امر واحد والاختلاف وقع في امور خارجة عن مفهومه وهذا يوجب كونه ماهية نوعية لا يختلف الا بالخارجيات ولانه امر عدمي كما مر والاعدام لا تمايز بينها بالذات فثبت بالبرهان القاطع ان الامكان غير مؤثر في وجود شيء سواء كان في وجود موضوعه او في وجود امر مغاير لموضوعه برهان آخر لو كان الامكان مؤثرا في شيء لكان مؤثريته اما بمشاركة من موضوعه اولا فان لم يكن بمشاركة الموضوع فذلك ممتنع لان البرهان قام على ان ما كان غنيا في فعله كان غنيا في ذاته عن ذلك الشيء فاذا كان كذلك كان الامكان جوهرا مفارقا هف وان كانت مؤثريته بمشاركة من موضوعه فيكون الامكان جزء من المؤثر وجزء المؤثر مؤثر في مؤثرية ذلك المؤثر فذلك التاثير ايضا اما ان يكون بمشاركة الموضوع او لا بمشاركته والثاني مح كما مر والاول مستلزم لان يكون ذلك الامكان جزء من هذا المؤثر في المؤثرية وننقل الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية وهو مح بلا شبهة لانه تسلسل في العلل المرتبة المجتمعة فان قلت فكيف ذهب الحكماء الى ان امكان العقل الاول مبدأ صدور الفلك وامكانات العقول مبادي الاجسام الفلكية فانتهضت الفرصة لاعداء الحكماء من ذلك حتى قال بعضهم في مثل هذا المقام فظهر ان الذي يرمز ان امكان العقل الاول علة للفلك الاقصى ووجوبه للعقل الثاني هذيان لا يليق بالعوام فضلا عمن يدعي التحقيق اقول معنى تاثير الامكان في شيء يرجع الى مثل قولهم عدم العلة علة لعدم المعلول وكما ان ذلك القول ليس معناه ان للعدم تاثيرا في الواقع بل انه متى عدمت العلة لم يوجد المع فكذلك مرادهم من كون الامكان سببا للفلك ان العقل لكون وجوده موصوفا بنقص امكاني لا يصدر عنه ما يصدر الا امرا ناقص الوجود كالجسم فبالحقيقة الوجود سبب الوجود والعدم سبب العدم بالمعنى الذي اومانا اليه فلم يلزم كون العدمي سببا للامر الوجودي بالذات بل على هذا الوجه اي بالعرض وكذا الكلام في امكان الماهية وفي الامكانات الاستعدادية فانها ليست مؤثرة في وجودات الاشياء مبدعة كانت او كائنة اما كون الامكان غير مؤثر في شيء فقد مضى بيانه واما كون القوى الاستعدادية غير مؤثرة في شيء فلان تاثيرها ان كان بلا شركة المادة الجسمانية كانت مستغنية في تاثيرها عن المادة فتكون مجردة الوجود عن المادة لما سبق ان الغنى في الفاعلية

عن شيءٍ غني في الوجود عنه لان الموجود به جزء من الموجد به والمفروض خلافه وهذا مح وان كانت المادة شريكة لها في التاثير وشان المادة القبول والانفعال لا التاثير والايجاب والشيء الواحد لا يمكن ان يكون له نسبة الى شيء بالوجوب والامكان فالمادة تستحيل ان تكون فاعلة و لا شريكة للفاعل فالقوى الجسمانية على الاطلاق فضلا عن الاستعدادية يمتنع ان تكون مؤثرة في الوجود واما معنى كون امكان الماهية سببا لوجودها فمعناه ان كلا من الوجوب والامتناع يخرج الشيء عن ان يكون قابلا للتاثير المؤثر فيه والامكان لا يخرجه عن قابلية التاثير ولا يمنعه عن ذلك فمرجع الامكان زوال المانع الفاعلية والتاثير في شيء فالامكان مصحح لكون الماهية قابلة للوجود والعدم بهذا المعنى واما معنى كون الاستعدادات والامكانات القريبة والبعيدة اسبابا للوجود وهو انه في عالم الاستعدادات توجد صور متضادة متفاسدة وتلبس المادة ببعضها يمنع عن وجود بعض اخر وقبول المادة اياه وهذا المنع في بعضها اقوى وفي بعضها اضعف فكون المادة متصورة بالمائية يبعدها عن قبول صور النارية وكونها هواء يقربها من قبول النارية ثم كلما كانت صورتها الهوائية اشد سخونة صارت مناسبتها للنارية اقوى وهكذا الى ان يصير بحيث يستوي نسبتها الى الطرفين اي الهوائية والنارية فيكون فيها امكان لهما فاذا اشتدت السخونة بحيث يزيد سخونتها عن سخونة الهواء صار استعدادها لقبول النارية اقوى من استعدادها لقبول الهوائية فح قبلت النارية فصارت نارا صرفا فالامكان الاستعدادي مرجعه زوال المانع والضد اما بالكلية وهو القوة القريبة او بالبعض وهو القوة البعيدة الا ترى ان المزاج مع انه كيفية وجودية من باب الملموسات يقال انه استعداد لوجود الصورة الحيوانية او النباتية او الجمادية اي امكان لها وذلك لان تضاد الصور بكيفياتها الصرفة مانع عن قبول صورة كمالية فكلما زال صرافة كيفياتها وانهدم جانب تضادها كان قوة قبول المادة لكمال اخر اقوى حتى اذا تم استعدادها للكمال الاقصى وهو بصيرورتها بحيث كانها زالت عنها تلك المتضادات قبلت من الكمال ما قبلتها المادة الفلكية الخالية عن الصور والهيئات المضادة اعني النفس الناطقة لان المبدأ الاعلى فياض دائما والمادة قد زال عنها المانع فقبلت لا محة فالامكانات القريبة والبعيدة مصححات للقابلية لان معناها يحصل عند ارتفاع الموانع وزوال الاضداد فقد ثبت وتحقق ان الامكانات والقوى وكذا الاعدام كلها ليست مؤثرات في وجود شيء من الاشياء اصلا وانما هي معدات لصلوح القوابل والمواد كما علمت فان كل كائن في عالمنا هذا لابد من سبق العدم عليه وجعله من الاسباب معناه تخلية المادة عن الصورة السابقة ليمكن قبولها اللاحقة وكذا الامور التدريجية لذاتها كالزمان والحركة وما يستلزمهما لابد في حدوث كل من افرادها ان زال ما وجد منها بالفعل وكذا حكم المتصلات القارة والتعليميات في ان حضور كل جزء او جزئي منها في مكان يستلزم زوال الاخر وغيبته عن ذلك المكان لنقص وجودها عن قبول الاستيعاب

فصل في ان القوى الجسمانية لا تفعل ما تفعل الا بمشاركة الوضع لما ثبت وتحقق ان المفتقر في وجوده الى شيء مفتقر اليه في فعله فقد ثبت هذا المطلب بالقوة القريبة من الفعل وذلك لان المادة وجودها وجود وضعي وكذلك كل ما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود امر ذي وضع ولو بالتبع فيكون فاعليته ايضا بحسب الوضع اعني فاعلية ذات وضع ولو بالتبع فما لا وضع لفاعل جسماني بالقياس اليه لم يفعل فيه وان اردت زيادة شرح فنقول كل قوة يقتضي اثرا وفعلا فلا يخ اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها في غير ذلك المحل مترتبا على تاثيرها في ذلك المحل حتى يكون كلما هو اقرب اليه كان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون تاثيرها في محل مترتبا على تاثيرها في محل اخر مثال الاول القوة اعني القوة النارية فان تاثيرها مختلف بحسب القرب والبعد لما اثرت فيه بالقياس الى محلها فكلما كان اقرب اليه كان وصول السخونة اليه اشد واقدم فالقوة متى كانت كذلك نعلم ان لها تعلقا بذلك الجسم اما لاحتياجها في ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما لاحتياجها في فاعليتها اليه لا في ذاتها مثل النفوس فعند ذلك صح القول بانها تفعل بمشاركة الوضع واما القوة التي لا يتوقف تاثيرها في فعلها الاعلى كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته ويكون افاضته غير مختصة بشيء دون شيء من الاجسام وجب ان لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من المواد لا في فعلها ولا في ذاتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه فيكون من المفارقات العقلية وعند هذا التحقيق يظهر ان القوى الجسمانية يمتنع ان يكون لها تاثير في وجود المجردات ولا في صفاتها لان القرب والبعد مع ما لا حيز له ولا وضع ممتنع واذا ثبت هذا ثبت ان القوة الجسمانية لا تاثير لها في وجود الهيولى والصورة المقومة فلا يكون لها تاثير في وجود شيء من الاجسام وليس لقائل ان يقول فكما لا تاثير للجسماني في المجرد لانه لا وضع له بالنسبة اليه فكذلك يجب ان لا انفعال ولا تاثر للجسماني عن المجردات اذ لا وضع له بالنسبة فوجب ان لا ينسبوا الاجرام في وجودها الى شيء من المفارقات لانا نقول يكفي في تحقق تاثير المجرد

فى شئ كون الاثر فى ذاته ممكنا فمتى تحقق الامكان الذاتى فاض الاثر عنه سواء كان الاثر فى نفسه ذا وضع اولا واما مؤثرية القوة الجسمانية
فلا يكفى فى تحققها كون الاثر ممكنا فقط بل وان يكون محل الاثر له نسبة وضعية من محل القوة الجسمانية وذلك مستحيل على المفارق والمادة
اذا حدثت فيها صورة او كمال من الجوهر المفارق كانت هى المنفعلة بنفسها لا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره وهناك لم تكن المادة هى
الفاعلة بل المتوسطة وبين المعنيين فرق فان رجعت وقلت ان حدوث البدن عندهم علة لحدوث النفس وهى من المجردات ولا وضع
للبدن بالنسبة اليه قلت انك ستعرف كيفية حدوث النفس وان علة حدوثها امر مفارق والبدن حامل امكانها بوجه كما سيجئ بيانه
فهو شرط على وجه لفيضان المعلول عن العلة لا انه مؤثر فى ذلك وهكذا حال كل محل لما يحل فيه وكذا كل قوة حالة فى محل فانها غير مؤثرة فيه
بل هى شرط لقبوله ما يقبل من لوازم تلك القوة كما سيعود ذكره اذ لا وضع لكل من المحل والحال بالقياس الى صاحبه **فصل**
فى ان الوجود وحده يصلح للعلية والمعلولية اما الاول فلان غير الوجود لا يكون ذاته مع قطع النظر عن وجوده الا شيئا يتساوى بالنسبة
اليه الوجود والعدم فلا يكون فى ذاته بحسب ذاته موجودا فذاته بذاته لا يصلح لان يكون علة لوجود شئ اصلا لا لوجود ذاته ولا وجود شئ
اخر فكل ما هو سبب لشئ فلا بد ان يكون لوجوده تاثير فى وجود ذلك الشئ فالوجود صالح للمؤثرية فلو فرض مجردا عن المهية لكان اولى
بالتاثير لان المهية ليست شانها الا الامكان والحاجة وقد علمت ان لا تاثير للعدميات فى شئ كما ان القوة المادية لو فرضت مجردة عنها
لكانت اولى بالتاثير لخلوصها عن شوائب النقايص والاعدام على ان ذلك مطلب اخر والذى نحن فيه ان الوجود صالح للعلية مطلقا واما
الشك الذى اورده الامام الرازى وهو ان الوجودات اما ان يكون تباينها فى العدد فقط او هى متباينة فى المهية فان كان الاول فالمحال
ان يكون وجود شئ علة لوجود شئ اخر اذ لا اولوية فى تقدم بعض افراد طبيعة واحدة على بعض بالذات لانها متساوية الاقدام فى ذلك
وان كان الثانى فهو مستحيل لان الوجود ينقسم الى وجود جوهر ووجود عرض ووجود الجوهر ينقسم الى وجود الجسم ووجود غير الجسم ووجود
العرض ينقسم الى وجودات الاجناس العرضية ومورد التقسيم يجب ان يكون معنى واحدا ولان المعقول من الوجود امر بديهى وهذا الامر
المعقول قدر مشترك بين الوجودات والاختلافات انما تقع فى امور خارجة عن هذا المفهوم فهو غير داخل فى الوجود بل خارج ولان الوجودات
ان كانت متخالفة المهيات كانت مركبة من جنس وفصل فيلزم ان يكون وجود المعلول الاول مركبا فلزم ان يصدر عن العلة الواحدة
اكثر من معلول واحد وهو عندهم باطل فاقول ان الاصول السالفة تكفى مؤنة ابطال مثل هذه الانظار الواهية وقد سبق
ان حقيقة الوجود امر واحد بسيط لكنه متشكك بالاشدية والاضعفية والتقدم والتاخر واما كون الوجود صالحا للمعلولية فلان
المهيات غير صالحة للمجعولية بذاتها فالذى يصلح لها اما نفس الوجود او اتصاف المهية بالوجود لكن الاتصاف كما علمت من المراتب
اللاحقة بالمهية وهو متفرع على وجود المهية الموصوفة وقد بينا كيفية هذا الاتصاف فبقى ان المعلول بالذات ليس الا الوجود و
اعترض الامام الرازى ههنا بان الوجود مهية واحدة فلو كان تاثير العلة فيه لكانت عليته صالحة لكل معلول بيانه ان الماء اذا
سخن بعد ان لم يكن سخينا فتلك السخونة مهية من المهيات وحقيقتها فى الوجود الفايض عليها من المبادى المفارقة اما ان يتوقف
على شرط او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان المهية قابلة والفاعل فياض ابدا فوجب دوام الفيض وان توقفت على شرط
فالمتوقف على ذلك الشرط وجود السخونة او مهيتها والاول بط لان ملاقات الماء شرط للبرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة
فليكن ملاقاته شرطا لوجود السخونة ايض لان ما كان شرطا لشئ كان شرطا لامثاله ولو كان كك لوجب حصول السخونة عند ملاقاة
الماء لان المهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب حصول المعلول ويلزم من ذلك حصول كل شئ عند حصول كل شئ فلا
اختصاص لشئ من الحوادث بشرط وعلة وكل ذلك بط بديهة الحس واما الثانى وهو ان يكون المهية هى المتوقفة على الشرط فهو يستلزم
المط فان المهية اذا توقفت بنفسها على شرط كانت متوقفة على الغير وكل ما يتوقف على غيره يستدعى سببا وعلة ولا محالة ينتهى الى
واجب الوجود فظهر ان المهيات مجعولة بانفسها لا بوجودها فقط انتهى كلامه اقول قد علمت فساده لان مبناه على ان الوجود مهية
واحدة مقولة على افرادها بالتواطؤ لا بالتشكيك ومع ذلك يلزم عليه ان لا تاثير لوجود تعالى فى شئ من الاشياء لان وجوده يساوى
لوجود الممكنات عنده كما صرح به مرارا فكل ما يصدر عن وجوده يجوز ان يصدر عن وجود غيره فلا اختصاص له فى تاثير شئ والمؤثر فى
شئ لا بد وان يكون له اختصاص بالتاثير والا لكان وجوده كعدمه وكل ما كان وجوده كعدمه فى حصول شئ لم يكن علة له فلم يكن
وجود البارى سببا لشئ تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم ذكرنا ابينا فيما مضى انه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلا من حيث هو ذلك

الوجود

الوجود وبين اعتبار موصوفية مهية السواد بالوجود وبينا ان الوجود يمتنع ان يعرض له الحاجة من تلك الجهة بل اذا نسبنا مهية الشئ
الى وجوده فح يعرض له الامكان وبسببه يعرض له الحاجة فلاجرم المحتاج هو المهية فى وجودها لا ان المحتاج هو نفس الوجود واما
ما قيل ان المهيات غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضى تاويله اقول ان هذا الفاضل ومن كان فى طبقته زعموا ان المعلول فى ذاته لابد
ان يكون له هوية قبل التاثير وعرض له حاجة زائدة على ذاته ثم افاد العلة وجوده وليست هذه المعانى متحققة للوجود من حيث كونه
وجودا بل للمهية لان نسبتها الى وجودها نسبة القابل الى المقبول والمادة الى الصورة فى ظرف التحليل فلهذا حكموا بان اثر العلة
هو اتصاف المهية بالوجود لا الوجود ولم يفقهوا انه لولا الوجود فمن اين نشات المهية حتى اتصفت اولا بالامكان وثانيا بالحاجة
وثالثا بالوجوب ورابعا بالوجود وقد بينا كيفية هذه الاتصافات فلاحاجة الى ان نعيدها وقد علمت ايضا معنى الافتقار فى نفس
الوجودات وانها افتقرالى وجود الجاعل من نفس المهيات البته وعلمت معنى الحدوث الذاتى للوجود والذى ذكره فيما قبل فى معنى كون المهيات
غير مجعولة ان المجعولية ليست مفهومها وذلك كما يقال فى مباحث المهية ان عوارض المهية غير ثابتة لها اذا اخذت من حيث هى هى
اى من هذه الحيثية ليست ثابتة لها لا انها لا يثبت هى للمهية فى الواقع فالمهية مجعولة بمعنى ان المجعولية ثابتة لها وغير مجعولة بمعنى
ان المجعولية ليست عين ذاتها اقول هذا مراده من التاويل وقد علمت من طريقتنا ان الاول من المعنيين يؤدى الى الثانى كما بيناه

فصل فى انه لا يشترط فى الفعل تقدم العدم عليه هذا البحث كالذى فى الفصل السابق وان كان لايقا بان يذكر فى مباحث
العلة والمعلول لكنه يناسب ايضا المباحث التقدم والتاخر وما يتلوها فنقول ان لهذا المطلب حيث تعصبت طائفة من الجدليين
فيه لابد من مزيد تاكيد وتقوية فلنذكر فيه براهين كثيرة الاول ان العالم اما ان يكون ممكن الوجود دائما او ليس امكانه دائما
الثانى بط وذلك لان امكانه ان لم يكن دائما لزم كونه ممتنعا بالذات لاستحالة كونه واجب الوجود لذاته والممتنع لذاته لا ينقلب ممكنا
ولان صيرورته ممكن الوجود اما ان يكون لما هو هو فيلزم ان يكون ممكنا ازلا وابدا او لامر خارج وذلك الخارج ان كان دائم الهوية
فيكون الامكان دائما او غير دائم فالكلام فيه كالكلام فى الاول ولان الامتناع الازلى ان كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لان لوازم
المهيات يستحيل ارتفاعها وان كان امتناعه لا لما هو هو فهو لامر منفصل وذلك المنفصل ان كان ازليا واجب الثبوت فيلزم امتناع
ارتفاع اثره وان لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام فى الاول حتى ينتهى بالاخرة الى واجب لذاته ولزم امتناع ارتفاعه فان
قيل ذلك الامتناع وان استند الى واجب الوجود لكن تاثيره فى ذلك الامتناع يتوقف على شرط فاذا زال الشرط زال ذلك التاثير فنقول
ذلك الشرط ان كان واجبا لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع وان لم يكن واجبا عاد الكلام ولا يتسلسل بل ينتهى الى موجود
واجب الوجود لذاته فثبت انه لا يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات فى الازل وههنا اشكال وهو ان الحادث اذا اعتبرناه من حيث
كونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن ان يق ان امكانه مختص بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الادلة فاذا امكانه ثابت
دائما ثم لا يلزم من دوام امكانه خروجه عن الحدوث لانا حيث اخذناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزء ذاتيا
له والذاتى للشئ لا يرتفع واذا لم يلزم من دوام امكان حدوث الحادث من حيث انه حادث خروجه عن كونه حادثا بطلت هذه الحجة
اقول كلامنا ليس فى شئ هويته عين التجدد والحدوث بل فى مهية يعرض لها صفة الحدوث فان كثيرا من الاشياء كاجزاء الحركة والزمان
يستحيل ان يكون دائمة فهى ضرورية الحدوث وافتقارها الى المؤثر من حيث امكانها لكن امكانها هو امكان هذا النحو من الوجود
اذ الوجود الدائم يستحيل عليها فامكانها لا يكون الا امكان الحدوث وكون الشئ ممكنا انما معناه جواز مطلق الوجود عليه لا جواز
كل وجود فان الجوهر يستحيل عليه وجود العرض والسواد يستحيل عليه وجود البياض فالحركة وامثالها يستحيل عليها الوجود البقائى
برهان آخر المحتاج الى العدم السابق اما ان يكون وجود الفعل او تاثير الفاعل فيه والاول مح لان الفعل لو افتقر فى وجوده الى العدم
لكان ذلك العدم مقارنا له والعدم المقارن مناف للفعل ومنافى الفعل يمتنع ان يكون شرطا له والثانى ايضا مح لان وجود الاثر
ينافى عدمه والمنافى لما يجب ان يكون مقارنا يجب ان يكون منافيا ايض والمنافى لا يكون شرطا البتة فاذا لا الفعل فى كونه موجودا
ولا الفاعل فى كونه مؤثرا مفتقر الى سبق العدم برهان آخر ان الحوادث اذا وجدت واستمرت فهى فى حال استمرارها وبقائها اما ان
تكون محتاجة الى المؤثر او لا تكون فعلى الاول يكون احتياجها الى المؤثر ازلا وابدا لامكانها وعلى الثانى اما ان يكون لاجل انها
خرجت عن الامكان او يكون مع انها باقية على امكانها استغنت عن المؤثر ومح ان يق انها خرجت عن الامكان لان الممكن لذاته

لا ينقلب واجبا لذاته بديهة ولان امكان الممكنات ان كان لذاتها فهي دائمة ممكنة الوجود وان كان امكانها لا لذواتها بل لأمر منفصل فيكون ثبوت الأمكان لها ممكنا فيكون لامكانها امكان منفصل ولامكان امكانها امكان ثالث وذلك يفضي الى امكانات منفصلة لا نهاية لها فثبت انها حال بقائها ممكنة فهي حال بقائها محتاجة الى السبب لان الأمكان جهة الحاجة فان قيل الشيء اذا دخل في الوجود فقد صار اولى بالوجود فنقول تلك الاولوية اما ان تكون من لوازم الوجود او لا يكون من لوازمه والاول يوجب المح لانه اذا تحقق الوجود تحقق الاولوية واذا تحققت الاولوية اغنت عن المؤثر واذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فاذا وجوده يؤدي الى عدمه وذلك مح وان لم يكن من اللوازم بل من العوارض المفارقة كان ذلك محالا لان تلك الاولوية مفتقرة الى وجود سبب والذات مفتقرة الى الاولوية فالذات مفتقرة الى سبب الاولوية فلا تكون غنية عن السبب برهان آخر افتقار المع الى العلة اما ان يكون لانه موجود في الحال او لانه كان معدوما او لانه مسبوق بالعدم ومحال ان يكون العدم هو المقتضي لانه نفي محض لا حاجة له الى العلة اصلا ومحال ان يكون هو كونه مسبوقا بالعدم لان كون الوجود مسبوقا بالعدم كيفية تعرض للوجود بعد حصوله على طريق الوجوب فان حصول الوجود وان كان على طريق الجواز والأمكان لكن وقوعه على نعت المسبوقية بالعدم حالة ضرورية لا يستحيل ان يقع الاكذلك ولا يبعد ان يكون الشيء في نفسه جائز الوقوع ثم يعرض له بعد الوقوع امر ما على طريق الوجوب فان الاربعة ممكنة الوجود الا ان كونها زوجا امر واجب لا يعلل فكذلك وجود الحادث ممكن لكن وجوده مسبوقا بالعدم واجب والواجب غني عن المؤثر فاذن المفتقر الى العلة هو الوجود فقط برهان آخر الواجب تعالى صفات ولوازم سواء كانت اضافية او سلبية كما هي على راي الحكماء او حقيقية وجودية كما هي عند اكثر المتكلمين او احوال او اعيان كما هي عند المعتزلة والصوفية وليس شيء منها واجبا لامتناع الوجود ان يكون الواجب اكثر من واحد فهي ممكنة الثبوت في ذاتها واجبة الثبوت نظرا الى ذات الاول تع فثبت ان التاثير لا يتوقف على سبق العدم وتقدمه فلئن قالوا ان تلك الصفات والاحكام ليست من قبيل الافعال ونحن نقول سبق العدم انما يجب في الافعال فنقول هب ان ما لا يتقدمه العدم لا يسمى فعلا لكن ثبت ان ما هو ممكن الثبوت لما هو يحوج استناده الى مؤثر دائم الثبوت مع الاثر واذا كان هذا معقولا مقبولا فلا يمكن دعوى الأمتناع فيه في بعض المواضع اللهم الا ان يمتنع صاحبه عن اطلاق لفظ الفعل وذلك مما لا يعود الى فائدة علمية ففي مثل هذه المسائل العظيمة لا يجوز التعويل على مجرد الأصطلاحات والالفاظ برهان آخر لوازم الماهيات معلولات لها وهي غير متاخرة عنها زمانا بل لوازم الوجودات ايضا غير منفكة عنها لانا لا نفرض زمانا الا والاربعة زوج والمثلث ذو الزوايا والنار حارة بل نزيد على هذا ونقول ان الاسباب مقارنة لمسبباتها مثل الاحراق يكون مقارنا للاحراق والالم عقيب سوء المزاج او تفرق الأتصال بل ههنا شيء لا ينازعون فيه ليكون اقرب الى الغرض وهو كون العلم علة للعالمية والقدرة للقادرية وكل ذلك توجد مقارنة لآثارها غير متراخية عنها آثارها فعلم ان مقارنة الاثر والمؤثر لا تبطل جهة الأستناد والحاجة برهان آخر ان الشيء حال اعتبار وجوده واجب الوجود وحال عدمه من حيث انه معدوم واجب العدم وهذا ضرب من الضرورة الذاتية يقال لها الضرورة بشرط المحمول وفي زمانه والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين فلو نظرنا اليهما واخذنا الماهية من حيث لها هذه الحالة كانت الماهية على كلتا الصفتين واجبة والوجوب مانع عن الأستناد الى السبب فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الحاجة فاذا لم يعتبر الماهية من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها اعني وجوب الوجود في زمان الوجود ووجوب العدم في زمان العدم فهي باعتبار ذاتها تحتاج الى المؤثر فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الأحتياج فعلمنا ان المحوج هو الأمكان لا غير برهان آخر جهة الحاجة لا بد وان لا تبقى مع المؤثر وان كانت قبله والا لبقيت الحاجة مع المؤثر الى مؤثر آخر كهو لا معه فلو كان المحوج هو الحدوث لزم المح المذكور واما اذا كان الأمكان جهة الأحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان فان الماهية مع المؤثر تصير واجبة في نفس الامر فعلم ان المحوج الى المؤثر هو الأمكان لا غير فهذه عشرة براهين في ان ماهية الممكن انما احتاجت الى السبب لاجل امكانها واما افتقار نفس الوجودات المعلولة الى الجاعل فهو لذواتها لا بامر عارض لها ونحن مع ذلك قد اقمنا البرهان على حدوث العالم بجميع ما فيه ومعه حادث زماني وكذا كل شيء منه كما سنذكره ان شاء الله واما المخالفون لذلك الاصل فلهم متمسكات واهية منها ان ايجاد الموجود تحصيل الحاصل فح فلا بد ان يتحقق الحاجة قبل الوجود ومنها انه لو فرضنا موجودين قديمين لم يكن احتياج احدهما الى الاخر اولى من العكس اذ لا مزية لاحدهما على الاخر ومنها قد ثبت ان موجد العالم فاعل مختار والقصد والداعي لا يكون ولا يتعلق الا بالاحداث لانا نجد من انفسنا امتناع القصد الى تكوين الكائن ومنها ان البناء اذا وجد استغنى عن البناء والكتابة اذا

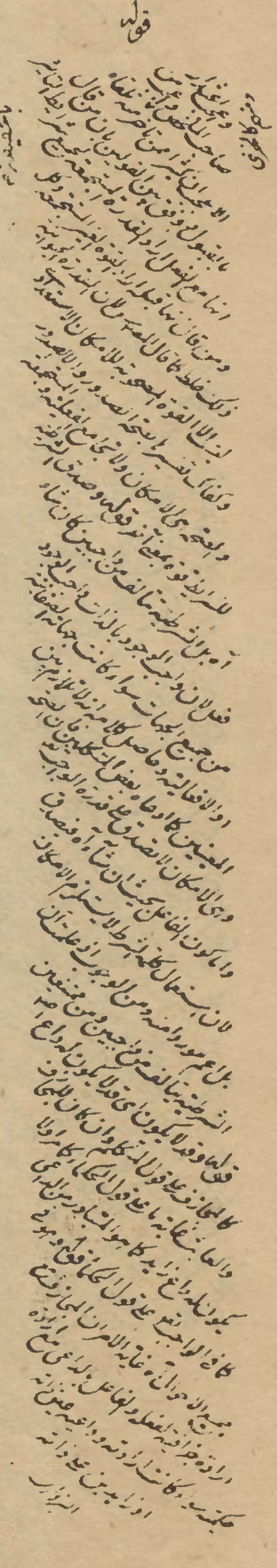
وجدت استغنت عن الكاتب اما الجواب عن الاول فبالنقض والحل اما النقض فباحتياج القادرية الى القدرة والاسودية الى السواد وغير ذلك
واما الحل فتحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل ليس بمحال بل واجب انما المحال اعطاء الوجود للموجود مرة اخرى على ان ما ذكره مصادرة
على المط واما عن الثانى فكون الشئ علة ليس لانه قديم حتى لا يكون قديم بالمؤثرية اولى من قديم اخر بل كما ان كون الشئ معلولا ليس لانه حادث
حتى لا يكون احد الحادثين اولى بعلية الاخر من الاخر فلا يكون جعل حركة اليد علة لحركة المفتاح اولى من عكسها بل كون العلة علة لخصوصية
ذاته وحقيقته وهى لما سبق يقتضى التقدم بالذات والعلية كتقدم الشمس على الضوء فالضوء من الشمس لا الشمس منه واما الشبهة
بانه اذا كان الامران متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الاخر فلم يكن احدهما بالعلية اولى من الاخر فقد مر وجه اندفاعها واما
عن الثالث فنقول ابتداء القصد والداعى انما هو الى ابتداء التكوين واستمرارهما الى استمراره لا الى ابتدائه فلو استمر القصد والداعى
واستمر تعلقهما فذلك ممكن ودعوى امتناعه مصادرة على المط واما عن الرابع فامثال هذه الفواعل علل للحركات والانتقالات
للاجسام من موضع الى موضع وليست اسبابا للحفظ الاشكال وثبات الاوضاع وبقائها وانما عللها القريبة والبعيدة امور اخرى
كما ذكر فى مقامها **فصل** فى ان حدوث كل حادث زمانى يفتقر الى حركة دورية غير منقطعة ان العلة التامة للشئ لا
يمكن ان يتقدمه بالزمان ولا ان يتاخر عنه فالحوادث لا بد وان يكون اسبابها القريبة حادثة اذ لو كانت قديمة من تقدم الاسباب
لها قدمها فان كل سبب اذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عند وجود تلك العلة ممكنا ذاتيا اذ المح بالذات لا يصير معلولا
لشئ فيكون وجود ذلك المعلول حين ما يوجد مستدعيا لعلة زائدة اذا فرض ولا علة قد يعدم معها المعلول وقد يوجد فنسبتها
الى طرفى الوجود والعدم للمعلول نسبة واحدة فما دامت النسبة امكانية يحتاج احد الطرفين الى الضميمة وهكذا الكلام مع الضميمة حتى
ينتهى الى ما يخرج به مهية المعلول عن الامكان فيجب وجوده مثلا وتمام التقرير قد عرفت فى باب نفى الاولوية الذاتية وغيره فتبين
ان السبب القريب للحوادث او جزء سببها يكون حادثا معه والكلام فيه كالكلام فى الاول ويلزم التسلسل او الانتهاء الى حادث
هو عين التجدد وحقيقته عين الحدوث والتجدد كالحركة او المتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها لكن الطبايع المنقطعة الوجود التى عدمها
فى زمان سابق وحركة سابقة مسبوقة بطبيعة اخرى حافظة لزمانها وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه عقلى
عند الله وهو علمه الازلى وصورة قضائه وليس من العالم ولها وجه كونى قدرى حادث فى خلق جديد كل يوم لكن الفلاسفة
التزموا التسلسل لعدم عثورهم على هذا الاصل وقالوا هذا التسلسل اما ان يكون دفعة واما ان يكون بتقدم البعض منها على
البعض والاول بط كما سبق فى مباحث العلة والمعلول فتعين الثانى قالوا فتلك اما ان تكون حوادث متفاضلة آنية الوجود او
تكون زمانية الوجود والاول يلزم منه تتالى الآنات وهو مح وعلى تقدير جواز تتالى الآنات كانت الآنات متفاضلة لا يكون
السابق واجب الانتهاء الى اللاحق فلا يكون علة وقد فرض كذلك هف وان كانت زمانية سيالة فهى الحركة والتحقيق فى ذلك
انه اذا حدث فى مادة امر لم يكن كصورة انسانية فى مادة منوية فقد حصلت لعلة ذلك الامر الى تلك المادة نسبة لم تكن ولا بد
هيهنا من حركة لتلك المادة توجبها بعد بعد كاستحالات فى القوة المنوية وانفعالات لها متصلة يقرب بها مناسبتها
التى كانت بعيدة لتلك الصورة ولعلتها المؤثرة وتوضيح هذا المقام ان العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة اما العلة
المعدة فيجوز تقدمها على المعلول اذ هى غير مؤثرة فى المعلول بل يقرب المعلول الى حيث يمكن صدوره عن العلة المؤثرة واما
المؤثرة فانها يجب مقارنتها للاثر ومرجع العلة المعدة الى شئ متجدد الوجود متشابك الحقيقة من الانقضاء والحصول بحيث
يكون حصول شئ منه يمنع الابعد وزوال سابقه مثال ذلك من الحركات الطبيعية ان الجسم الثقيل فى سقوطه الى اسفل لا ينتهى الى حد
من حدود المسافة الا ويصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداده لان يتحرك منه الى حد اخر والمؤثر فى تلك الحركة هو الثقل ولكن لولا
الانتهاء للمتحرك بالحركة السابقة الى ذلك الحد لاستحال وجود تلك الحركة لانه قبل الانتهاء الى ذلك امتنع ان يوجب الثقل تحريكه
من هناك ولما تحرك الى الحد المذكور صار بحيث يمكن له ان يحركه الثقل من ذلك الحد وقد كانت هذه الحركة ممتنعة الصدور عن الثقل
وكانت بعيدة عن العلة ثم لما صارت ممكنة الصدور صارت قريبة وهذا القرب بعد البعد انما حصل بسبب الحركة السابقة
فهذا هو المعنى بقولهم الحركة تقرب العلل الى معلولاتها ومثاله من الحركات الارادية من اراد ان يمشى فى ليلة ظلمانية بسبب ضوء سراج
بيده فكلما وطئ بقدمه موضعا من الارض يراه بنور ذلك السراج وقع النور على موضع بعده فيطاؤه وهكذا فالعلة المؤثرة لحصول

الضوء في كل موضع من تلك المواضع هو نور السراج والعلة المعدة المقربة والمبعدة هي المشي وكذا من اراد ان يمضي الى الحج فان تلك الارادة الكلية تكون سببا لاصل الحدوث وارادات جزئية مترتبة يكون كل واحدة منها مقربا الى الاخرى فانه لا ينتهي الى حد من حدود المسافة الا وانتهاؤه الى ذلك الحد وسيلة لان يحدث قصد آخر جزئي الى ان يتحرك من ذلك الحد الى الذي يليه والمؤثر في تلك المقاصد الجزئية المتتالية المؤثرة في الحركات المتوالية هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع تلك الحوادث واذا عرفت هذا عرفت ان للعلة المؤثرة معية واحدة مؤثرة مع جميع خصوصيات الافراد المتجددة وهي ملاك العلية والايجاد ولتلك الخصوصيات هويات متقدمة ومتاخرة لذواتها مقتضية للتقدم والتاخر لا بجعل وتاثير بل الجعل والتاثير في نفس هوياتها لا في جعل السابق منها سابقا واللاحق منها لاحقا فتمام سقوط الجسم الثقيل في المثال الاول كقالب روحه وكذا انتقالات الضوء على وجه الارض كقالب روحه نور السراج وغيره والارادات الجزئية كتشخص روحه الارادة الواحدة الكلية فكذلك نقول لكل من الطبايع الحادثة افرادها وجزئياتها سبب قديم ازلي هو الواهب لصورها المتجددة ولكن فيضه في كل فرد مرهون بوقته موقوف على صيرورة المادة قريبة القوة شديدة الاستعداد لقبول ذي الفيض وحصول ذلك الاستعداد بعينها لم يكن انما هو بواسطة الحركات والتغيرات بل بواسطة هويات الصور الجزئية المتعاقبة على المادة لان يستعد المادة بالسابقة منها للاحقة فاذا لا يمكن ان يوجد شيء من الاشياء الا بواسطة تجدد امور سابقة مرتبطة بالحادث فلا غنى عن وجود امور متسابقة لا اول لها على الاتصال التجددي فلا بد من وجود امر يحتمل الدوام التجددي على نعت الاتصال كيلا ينقطع الزمان فلا بد من وجود جسم ذي طبيعة متجددة لا تنقطع واخرى باقية عند الله والذي يحتمل الدوام التجددي من الجواهر الجسمانية هو الجسم الابداعي والذي يحتمل الدوام من الاعراض الجسمانية هي الحركة الدورية لان باقي الحركات والاستحالات منقطعة الى حد فاصل عن غيرها وستعلم ان فاعل هذه الحركة امر غير جسماني دائم الشوق الى عالم الربوبية من الله مبدؤه والى الله مصيره وهو راكب سفينة فلكية بسم الله مجريها ومرسيها **المرحلة الرابعة** في القوة والفعل وما يرتبط باحكامهما من ان لكل متحرك محركا وفي تناهي المحركات وفي اثبات القدرة وفي اثبات قوى من قوى النفس والاشارة الى ان النفس ليست بمزاج والاشارة الى ان المفارق لا يموت ولا يطلب شيئا بالحركة وفي ان كل كائن حادث يسبقه مادة كما يسبقه عدم وفي ان الامكان الوقوعي عرض وفي تقدم القوة على الفعل بالزمان وتقدم الفعل عليها به وبالوجوه الكثيرة الاخرى وفي اثبات تجدد الطبيعة ووقوع الحركة في الجوهر وبيان حدوث الاجسام بجملتها والاشارة الى حدوث العالم كله ومحو وجود العقليات واثبات الزمان وفاعله وقابله وانه لا يتقدم عليه شيء الا الباري جل ثناؤه وفيه فصول **فصل** في معاني القوة ان لفظ القوة يقع بالاشتراك اللفظي الاسمي على معان كثيرة ولكنها يشبه ان تكون موضوعة اولا للمعنى الذي في الحيوان الذي يمكنه ان يكون مصدرا للافعال الشاقة من باب الحركات ليست بالكثرة الوجودية ويسمى ضده الضعف وكانها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة وهي كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه الفعل اذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك لان الذي يزاول الحركات الشاقة ربما ينفعل عنها وذلك الانفعال يصده عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم ان القوة لها وصف كالجنس لها ولها لازم اما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان صدور الفعل منه في محل الامكان وحيز الجواز فكان الامكان لازما له واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وهو كل صفة مؤثرة في الغير من حيث هو غير والى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون للثوب الابيض انه بالقوة اسود اي يمكن ان يصير اسود ثم انهم سموا الحصول والوجود فعلا وان لم يكن بالحقيقة فعلا وتاثيرا بل انفعالا وتاثرا فانه لما كان المعنى الموضوع له اسم القوة اولا كان متعلقا بالفعل فههنا لما سموا الامكان بالقوة سموا الامر الذي يتعلق به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شانه ان يكون ضلعا لمربع خاص وبعضها ليس يمكنا له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن ذلك فيه وخصوصا لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه واذا عرفنا القوة عرفنا القوي وعرفت ان ضد القوي اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال واما الضروري واما غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا لمقدار مربع سطحي مفروض كل واحد من هذه المعاني المقابلة بجهة اخرى فاما القوة بمعنى

الامكان فقد سلف ذكر احكامه فيما مضى وان كان هذا الامكان المقابل للفعل بوجه غير الامكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود او للعدم اعنى الوجوب والامكان لما سيتضح فى اثبات المادة لكل ذى حدوث وتجدد واما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو احد الانواع من الكيفية و سيأتى تفصيل القول فيه واما القوة بمعنى الشدة وبمعنى القدرة فكانهما انواع للقوة بمعنى الصفة المؤثرة

فصل فى تحديد القوة بهذا المعنى قد علمت ان القوة قد يقال لمبدء التغير من شيء فى شيء آخر من حيث هو آخر وانما وجب التقييد بهذه الحيثية لان الشيء الواحد لو فعل فى نفسه فعلا كالمعالج اذا عالج نفسه لكان يجب ان يكون فيه اختلاف جهة وتركيب والا لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا معا من جهة واحدة وذلك ممتنع فى المركب ايضا فضلا عن البسيط اللهم الا ان لا يكون هناك قوة امكانية للموصوف بالقياس الى الصفة بل لمجرد اللزوم على جهة الفعلية المحضة لا على جهة الاستعداد كما فى لوازم المهيات وكثير من الناس كصاحب الملخص وغيره لما نظر فى لوازم المهيات ورأى ان فيها فاعلا وقابلا بمعنى آخر وقع فى شك وتزلزل فى امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا مع ان التقابل بين القوة والفعلية من الضروريات الواضحة المستبينة وبالجملة فالجزم حاصل بلا شبهة فى ان الشيء يمتنع ان يكون مبدء التغير فى نفسه لانه لو كان مبدء لثبوت صفة او معنى لنفسه لدامت تلك الصفة او ذلك المعنى له ما دام ذاته موجودة ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا فعلمنا ان مبدء تغيره لا بد ان يكون غيره وبهذا يثبت ان لكل متحرك محركا غيره ثم قوة الفاعل قد تكون مع شعور وارادة وقد لا تكون وكل واحد تقسيم اقساما وقوة المنفعل ايضا قد تكون فى الاجسام وقد تكون فى الارواح وكل منهما قد تكون مهيئة نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل الشكل ولا يقبل الامساك وقد تكون قوة عليهما كالشمعة وكالارض وايضا قد يكون قوة الشيء المنفعل على امر واحد كقوة الفلك على الحركة الوضعية او امور محدودة كقوة الحيوان او امور غير متناهية بل جميع الامور كقوة الهيولى الاولى وكذا قوة الفاعل يجوز ان تكون محدودة على امر واحد وقد تكون على امور كثيرة محدودة كقوة الحيوان على الحركات ... الالهية انه على كل شيء قدير وضابطة القول فى القبيلين ان الشيء كلما كان اشد تحصلا كان اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف تحصلا كان اكثر انفعالا واقل فعلا فالواجب جل ذكره لما كان فى غاية تأكد الوجود وشدة التحصل كان فاعلا للكل وغاية للكل فكانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى لما كانت فى ذاتها مبهمة الوجود غاية الابهام كالجنس العالى لتعريها فى ذاتها عن كافة الصور التى هى مبادى للفصول ومقومات للحصول كانت فيه قوة قبول سائر الاشياء كالجنس العالى يقبل كل فصل ويحصل كل قسم لست اقول فيها استعداد كل شيء اذ الاستعداد لكونه قوة قريبة مخصوصة لا يحصل الا بسبب صورة مخصوصة فلا استعداد للهيولى فى ذاتها المطلق الصورة وانما يستعد لامر مخصوص لاجل صورة مخصوصة واما تقسيم القوة الفاعلة فهو ان نقول من رأس القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وكلا القسمين يقعان على قسمين آخرين فانه اما ان يكون لها بذلك الفعل شعور او لا يكون فتحصل من هذا التقسيم اربعة اقسام الاول القوة التى يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على قسمين فانها اما ان تكون صورة مقومة واما ان لا يكون كذلك بل يكون عرضا فان كانت صورة مقومة فاما ان يكون فى الاجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية و المائية واما ان يكون فى الاجسام المركبة فيسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التى فى الافيون والمسخنة فى الفرفيون واما ان كان عرضا فذلك مثل الحرارة والبرودة القسم الثانى القوة التى يصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعور بها فذلك هو القوى النباتية القسم الثالث القوة التى يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية القسم الرابع القوة التى يصدر عنها افعال مختلفة مع الشعور بتلك الافعال وذلك هى القدرة الموجودة فى الحيوانات الارضية فهذه اقسام القوة ويظهر مما قلنا ان القوة لا يمكن ان تكون مقولة على هذه الاقسام الاربعة قول الجنس لان بعض اقسامها صور جوهرية وبعض اقسامها اعراض ولا يمكن ان يكون الجواهر والاعراض مشتركة فى وصف جنسى عند الجمهور واما القسم الاول فانما نتكلم فيه فى مباحث المادة والصورة واما القسم الثانى والثالث فانما نتكلم فيهما فى علم النفس واما القسم الرابع فنتكلم فيه فى مباحث الكيفيات والذى يجب ان يعلم ههنا بعد ان علمت ان القوة الفاعلة قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الاحراق فقط وقد تكون على اشياء كثيرة كقوة من له الاختيار على ما يختار ان مثل هذه القوة يكون على شخص منتشر تخصصها بواحد شخصى من نوع دون غيره اسباب خارجة فاذا وجد ذلك الشخص بطلت القوة عليه من حيث ذلك الشخص اذ لو كانت القوة عليه باقية كان ما بالفعل وما بالقوة معا لكن لا يبطل القوة من حاملها على شخص مثله بل القوة على الشخص المنتشر يبقى مع عدم الفعل فاما على هذا الشخص فانها

تعدم مع عدم الفعل وهذا كما ان معنى المعقول اذا اخذناه لا شخصا لم يبطل عند عدم شخص ما بعينه واما اذا اخذناه شخصا مستندا الى
مشار اليه فانه يبطل اذا عدم ذلك الشخص ونسبة الوجوب الى الامكان قد مر انها نسبة كمال الى نقص فلهذا لا يبطل الامكان عند
الوجوب لكن القوة على الفعل المخصوص يبطل كما عرفت **فصل** في ان القدرة هل يجب ان يكون مع الفعل ام لا زعمت طائفة
ان القدرة يجب ان تكون مقارنة للفعل واستبعد الشيخ ذلك في الهيات الشفا القائل بذلك القول كانه يقول ان القاعد ليس
يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم فهذا القائل لا محالة غير قوي على ان يرى وعلى ان يبصر في اليوم الواحد
مرارا فيكون اعمى واعجب اعتذار صاحب الملخص عنهم بقوله وليس عندي هذا الاستبعاد الذي ذكره الشيخ في موضعه لان الذي فسر معنى
القوة بكونها مبدأ التغير ومبدأ التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدئيته او لم تكمل ولم تخرج بالكلية الى الفعل فان كملت جهات
مؤثريته ومبدئيته وجب ان يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر وح يصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد
امر من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الذي وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة ولا شك
ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوة على الفعل بل هي احد اجزاء القوة واذا
امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذي فصلنا فاي حاجة بنا الى التشنيع عليهم وتقبيح صورة كلامهم انتهى اقول هذا المعتذر
كانه خلط بين القوة التي تقابل الفعل وتصحبه الامكان وبين القوة الايجابية التي للفاعل التام الفاعلية وكانه نسي ما كان قد اعترف
به من ان تلك القوة لها لازم وهو الامكان ولم يعلم ان هذا الامكان لكونه استعدادا صرفا لا يجامع الفعلية ليس حاله كحال الامكانات
الذاتية التي تعرض للماهيات سيما البسيطة في لحاظ الذهن بحسب كونها منحازة عن الوجود في اعتبار العقل فقط حين ما هي موجودة بعين
ذلك الوجود ولفظ المبدأ ايضا مشترك بين مبدأ امكان الشيء ومبدأ فعلية الشيء فالصورة المنوية يصدق عليها انها مبدأ امكان
الانسانية ولا يمكن ان يكون هي بعينها مبدأ فعلية الانسان والا لزم ان تكون القوة بما هي قوة فعلا بالقياس الى شيء واحد وهو مع
التنافي والذي معترف بان مبدأ التغير متى لم يكمل لا يمكن ان يوجد منه الاثر واذا كمل وجب منه صدور الاثر فموضوع النقصان يخالف
موضوع التمام وموضوع الامتناع وموضوع الوجوب كيف يكونان شيئا واحدا بما هو واحد فما كان مبدأ صحة الفعل والترك معا
لا يجوز ان يكون هو بعينه من غير زيادة شيء عليه مبدأ للفعل بخصوصه فمبدأ القوة والقدرة على الصحة والامكان شيء ومبدأ
الفعل والوجود على البت والوجوب شيء آخر مغاير له فكيف يجوز لاحد في شريعة العقل ودين الفطرة ان يقول القوة على الشيء لا يكون
الا مع الفعل ومن تامل قليلا في مفهوم قولنا مبدأ التغير يعلم ان مثل هذا المبدأ بحسب هذا المفهوم يلزم ان يكون مصحوبا للعدم والامكان
بالقياس الى ما هو مبدأ له لان مبدأ الامر اللازم له لا ينبغي ان يق فيه انه مبدأ التغير في شيء آخر وسنزيدك ايضاحا **فصل** في ايضاح
القول بان كل واحدة من القوة الفعلية والقوة الانفعالية متى يجب معها الفعل ومتى لا يجب ان القوة الفاعلية المحدودة اذا لاقت
القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منهما والقوة الفعلية قد تسمى قدرة وهي اذا كانت مع شعور ومشية سواء كان
الفعل منها دائما من غير تخلف اولا والمتكلمون زعموا ان القدرة ليست الا لما من شانه الطرفين الفعل والترك فالفاعل الدائم الفعل
التام الفاعلية لا يسمونه قادرا والحق خلاف ما اعتقدوه اللهم الا ان يفسروا القادر بما يمكن ويصح منه الفعل ويمكن ويصح منه
الترك حتى يكون في كل من الامرين ممكنا ناقصا كالقدرة التي توجد في الحيوان التي يحتاج معها الى مرجح وداع ينضم اليها فيتم معه فاعليته
واما من فسر القادر بمن يصدر عنه الفعل بشعور وارادة فمن فعل بمشيته سواء كانت المشية لازمة الذات او غير لازم فهو عنده قادر
مختار صادق عليه انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل سواء اتفق عدم المشية او استحال وصدق الشرطية غير متوقف على صدق طرفيها
ولا من شرط صدقها ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه نعم القادر له اقسام منها الفاعل بالقصد وهو ان يتساوى
نسبته الى الطرفين فيحتاج الى ضميمة اخرى كعلم جديد او وجود قابل او صلوحه كحاجة الكاتب الى لوح واستواء سطحه او آلة كحاجته الى
القلم وحاجة النجار الى المنحت او معاون كحاجة النشار الى نشار آخر او حضور وقت كحاجة صانع الاديم الى الصيف او داع كحاجة
الآكل الى الجوع او الى زوال المانع في المادة كحاجة الصباغ الى زوال الوسخ او في غيرها كحاجة الغسال للثوب الى زوال الغيم واعلم ان الداعي
غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث بعد ما لم يكن وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة
ومنها الفاعل بالعناية وهو الذي منشأ فاعليته وعلة صدور الفعل عنه والداعي له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل والجود



لا غير من الامور الزائدة على نفس العلم كما في الواجب جل ذكره عند حكماء المشائين ومنها الفاعل بالرضاء وهو الذي منشأ فاعليته ذاته العالمة لا غير ويكون علمه بمجعوله عين هويته مجعوله كما ان علمه بذاته الجاعلة عين ذاته كالواجب عند الاشراقيين لكونه نورا عندهم ونوريته التي هي علمه بذاته سبب ظهور الموجودات في الاعيان منه تعالى ومجعولاته بالذات هي الانوار القاهرة والمدبرة العقلية والنفسية وبواسطتها الانوار العرضية ومواضع الشعور المستمرة وغير المستمرة الى اخر الوجود على ترتيب الانور فالانور حتى ينتهي الى الغواسق والظلمات كما فصلوه في زبرهم وهذه الثلثة كلها مشتركة في ان كلا منها فاعليته بالاختيار وانه يفعل بالمشية والداعية العلمية سواء كان العلم مفارقا عنه او لازما لذاته زائدا على ذاته او عين ذاته وما سوى هذه الثلثة فاعل بالجبر وهي ايضا ثلاثة اقسام منها الفاعل بالطبع وهو الذي يفعل بطبيعة الجسم الخ حين هو مخلى وطبعه من غير عائق ومنها الفاعل بالقسر وهو الذي يفعل بطبيعة المقسورة على خلاف مقتضيه حين هو غير مخلى ونفسه بتحريك قاسر وتحويل محول ومنها الفاعل بالتسخير وهو الطبيعة التي تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها فيما يشا منها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى الحيوانية والنباتية فيما يصدر عنها طاعة للنفوس وخدمة للقوى كالجذب والدفع والاحالة والهضم والتنمية والتوليد وغير ذلك فان صدور هذه الافاعيل منها ليس بحسب طبايعها مخلاة ولا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة لمباديها المقتضية اياها المقومة لوجوداتها ففاعليتها نوع اخر مخالف للطبيعي والقسري ومخالف ايضا للارادي من حيث انه ارادي مثال ذلك ان النفس اذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة في الصدور الى النفس ولها نسبة فيه ايضا الى البدن فاذا نسبتها الى النفس فسميها اختيارية واذا نسبتها الى البدن او آلة من الاته فسميها تسخيرية اذ لا اختيار للبدن وقواه الطبيعية وهذه الثلثة ايضا مشتركة في انها مجبورة في فعلها ولو نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختيار المحض الا البارى جل ذكره وغيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين او مجبورين فان كثيرا من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول هذه القوى التي هي مبادي الحركات والافعال بعضها يقارن النطق والتخيل وبعضها لا يقارن والتي يقارن النطق لا يجب بانفرادها من حضور منفعلها ووقوعه منها على نسبة يجب معها الفعل ولا يلزم من وجود منفعلها ولا من ملاقاتها للقوة المنفعلة ان يفعل لا محالة كيف وكما ان المادة الجسمية قد تكون نسبتها الى الصورتين متضادتين نسبة واحدة فكذلك حال القوى المقارنة للنطق والتخيل قد يكون نسبتها وهي بانفرادها الى متقابلين نفسانيين نسبة واحدة فانه يكاد ان يعلم بقوة واحدة عقلية الانسان واللاانسان وقد يكون لقوة واحدة حيوانية ان يتوهم امر اللذة والالم وان يتخيل الموذي والمولم ويتصور الشيء وضده فهي كلها في ذاتها قوة على الشيء وضده وبالحقيقة لا يكون تلك القوى تامة الفاعلية الا اذا اقترن بها ارادة منبعثة عن اعتقاد او راى فكري او شوق منبعث عن تخيل حيواني شهوي او غضبي وبالجملة لا بد من داع منبعث منها ارادة جازمة غير مائلة عن نهج المراد وهي التي تسمى بالاجماع الموجب لتحريك الاعصاب والعضلات حتى صار الفعل واجبا وذلك لان تلك القوى لو كانت بانفرادها موجبة للفعل غير منفكة عنها الفعل لوجب ان يصدر عنها الفعلان المتضادان معا وهذا ممتنع جدا واما القوى الفاعلة التي في غير ذوات النطق والتخيل فهي ايضا ما قد يمكن منها الفعل ولا يجب وقد يجب وذلك اذا كانت تامة ورفع عنها المانع ولاقت القوة المنفعلة توجب هنالك الفعل من غير تراخ والقوة الانفعالية ايضا التي تجب اذا لاقت القوة الفاعلة ان يحدث منها الانفعال هي القوة الانفعالية التامة لانها ايضا كالفاعلة قد تكون تامة وقد تكون ناقصة وهي البعيدة والاولى هي القريبة ومراتب البعد مختلفة ففي المني قوة ان يصير رجلا وكذا في الصبي لكن التي في المني بعيدة لانها محتاج الى ان تلقاها قوتان فاعليتان حتى يصير بالغة حد الرجولية احديهما المحركة الى الصبوية وثانيتهما المحركة اياها الى حد الرجلية بخلاف القوة المنفعلة التي في الصبي فانما يكفيه ان تلقاها قوة محركة الى الرجلية فقط وابعد من تلك القوة قوة العنصر بل قوة الهيولى لان يصير عقلا بالفعل بل عقلا فعالا للمعقولات التي دونه كما سيجيء اثباته في موضعه انشاء الله **فصل** في تقسيم اخر للقوة الفاعلية وهو ان القوة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود وقد تكون مبدأ الحركة والالهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود الفاعل ومفيده والطبيعيون يعنون مبدأ الحركة على اقسامها والاحق باسم الفاعل هو المعنى الاول لان مبدأ الحركة لا يخ من تجدد وتغير عما كان والا فهو كالالة المتبدلة ولذلك هو محرك متحرك فاعل منفعل محفوظ متبدل باق زائل وان سئلت الحق فالحقيق باسم الفاعل ما يطرد العدم بالكلية عن الشيء ويزيل النقص والشر اصلا وهو البارى جل ذكره لان فعله افاضة الخير وافادة الوجود على الاطلاق من غير تقييد بما دام الذات او ما دام الوصف

او بشرط الوصف او في وقت دون وقت بل ضرورة ازلية بقدر احتمال كل قابل مستحق وسعة قبول كل مستعد واما القوى التي هي مبادئ الحركات على سبيل المباشرة فليست من شأنها الا الاعداد وتهيئة المواد وتخليتها عن بعض الاضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه او تهيئها باختلاف الاستعداد دون الافاضة والايجاد

فصل في طور آخر من التقسيم واعلم انك لما ستقف في مباحث العلة والمع. ان العلة قد تكون علة بالعرض فاعلم ههنا ان اكثر ما يظنونه فاعلا فهو ليس بفاعل بالحقيقة وذلك كالاب للاولاد والزارع للمزروع والباني للابنية فليست هي عللا مفيدة لوجود ما ينسب اليها بل انها معدات من جهة تسببها وعلل بالعرض لا بالذات والمعطي للوجود في هذه المعلولات هو الله تع كما اشار اليه بقوله افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون افرايتم النار التي تورون ءانتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون فاشار الى ان الجمهور ما يسمونه فاعلا ليس الا مباشر الحركات ومبدأ التغيرات في المواد ومحركها واما فاعل الصور ومعطي الحقيقة الوجودية فهو الحق عز اسمه

فصل في طور آخر من التقسيم ان القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق اما التي تحصل بالصناعة فهي التي تقصد فيها استعمال مواد وآلات وحركات فيكتسب للنفس ملكة يصدر عنها الفعل بسهولة وتلك بمنزلة صورة تلك الصناعة كصورة النار للتسخين وصورة الماء للتبريد وستعلم في مبحث المعاد ان الملكة ربما تصير صورة جوهرية للنفس وتبعث بتلك الصورة في الآخرة يوم البعث واما التي بالعادة فهي ما تحصل في افاعيل ليست مقصودة فيها ذاتها بل بشهوة او غضب او رأي ثم يتبعها غاية هي العادة ولم يكن بقصد ولا بتوجبه الافاعيل اليها بالاصالة اذ لا يلزم ان يكون العادة نفس ثبوت صورة تلك الافاعيل في النفس بل تكرر الافاعيل ربما يؤدي لحصول امر آخر فيها ليس من قبيلها الا انها معدات والمعد لا يلزم ان يكون شبيها بما هو معد له فملكة الفعل غير العادة الناشئة من الفعل ولا يلزم ايضا ان يكون لكل عادة آلات ومواد معينة فان عادة المشي وعادة التجارة بينهما تفاوت شديد ثم مع ذلك من دقق النظر يجد انه يرجع حصول العادة والصناعة الى جهة واحدة والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الاجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الاجسام الحيوانية وستعلم معنى الاتفاق والجزاف والعبث في مباحث العلة الغائية

فصل في انه هل يجب سبق العدم على الفعل في كل فاعل ام لا اعلم انه ليس من شرط الفعل مطلقا ان يكون مسبوقا بالعدم كما زعمه المتكلمون وذلك لذهابهم ان علة حاجة الممكن الى العلة هي الحدوث دون الامكان فقط اللهم الا ان يعنوا بالفعل ما هو مندرج تحت احدى المقولات التسع العرضية اعني مقولة ان يفعل وهو التاثير التجددي كتسخين المسخن ما دام يسخن وتسويد المسود ما دام يسود واما الفعل بمعنى المعطي للوجود مط فلا يشترط فيه سبق العدم فعلة الحاجة الى المؤثر في مطلق الفعل هي الامكان واما الفعل التجددي الذي لا بقاء له في زمانين كالحركة والزمان وكذا الطبيعة السارية في الاجسام فيصدق فيه انه يفتقر الى الفاعل في الحدوث لا في البقاء اذ لا بقاء له ويصدق فيه ايضا انه لا يفتقر الا في الامكان لان امكانه امكان وجود امر حادث متجدد كما سيجيء واما المتكلمون فما عنوا بقولهم هذا المعنى ولا حاموا حوله بل صرحوا بان الباري لو جاز عليه العدم بعد ايجاده للعالم لما ضر عدمه وجود العالم والحق عند المحققين ان وجود المع وجود تعلقي لا قوام له الا بوجود جاعله المفيض عليه وليس تعلق المع الحادث بغيره من جهة مهيته لانها غير مجعولة ولا لاجل عدمه السابق عليه اذ لا صنع للفاعل فيه ولا لكونه بعد العدم اذ هذا الوجود ضروري بانه بعد العدم والضروري غير معلل فان تعلق الحادث بعلته انما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف تجوهره وقصور هويته عن التمام الا بوجود غيره حتى يتم به وجوده فوجود علته هو تمامه وكماله وينتهي في سلسلة الافتقار الى ما هو تام الحقيقة في ذاته وبه تمام كل تام وغنى كل ذي فاقة وغاية كل حركة وطلب دفعا للدور والتسلسل وهو التام وفوق التمام لما ذكرنا فكل ما سواه متعلق به مفتقر اليه وقد عرفت ان الافتقار اليه لما سواه كانه مقوم لها ولو كانت الحوادث تامة القوة على قبول الافاضة لهو بابها لكانت موجودة دائما لكنها انما يتم امكاناتها واستعداداتها لقبول الوجود بتغيرات تعرض لها شيئا بعد شيء فيتم بها قوتها على الوجود فمتى تمت قوتها وجدت بلا مهلة وتراخ فظهر ان كل فعل مع فاعله التام ولهذا احكم المعلم الاول ان الفعل الزماني لا يكون الا لفاعل زماني وقال اذا اردت ان تعلم ان الفاعل لهذا الفعل زماني او غير زماني فانظر في حال فعله فان كان فعله واقعا تحت الزمان ففاعله ايضا كذلك لعدم انفكاكه عنه

فصل في ان القدرة ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الاطباء وبيانه ان المزاج كما سيجيء عبارة عن كيفية من جنس اوائل الملموسات اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي بالحقيقة من هذه الكيفيات الاربع الا انها متوسطة بينها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها واذا كان كذلك وجب ان يكون فعل

قوله في انه هل يجب سبق العدم آه هذا قد يعني قبيل ذلك وانما نطقنا التوجيه فرعين لاصل كلامي جميعها مشهورة اما الاصل فهو علية الحدوث للحاجة ولا توجيه له واما الفرعان فاحدهما سبق العدم زمانا وثانيهما عدم حاجة المع في البقاء والتوجيه فيهما يمكن بتصحيحهما في الفعل المقولي اعني ان يفعل لان الفعل التدريجي كالحركة والزمان والطبيعة على التحقيق عنده وجوده في جزئياته وجزئياته اجزاؤه وكل جزء مسبوق بالعدم الزماني ولا جزء الا وينقسم ولا يحتاج في البقاء اذ لا بقاء له وهذا الفعل في عين كونه فعل القوى والطبايع فعل الله تع
منه

المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات الا انه اضعف منها لانها صرفة قوية وهو فاتر ضعيف ولما لم يكن تاثير القدرة من جنس تاثير هذه
الكيفيات عرفنا انها ليست نفس المزاج بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج بل يستتبعها صورة مدبرة للمزاج حافظة اياه بايراد ما
يستحيل منه شيئا فشيئا وجبر ما يتداعى الى الانفكاك على الالتيام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة الافعال المتخالفة
الاوضاع فيكون لا محالة وجود تلك الصورة الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والتسخير من افق ارفع من افق المزاج وهذا المبحث اليق
بالطبيعيات **فصل** في الحركة والسكون فانهما يشبهان القوة والفعل وهما بالمعنى الاعم من عوارض الموجود بما هو موجود اذ لا
يحتاج الموجود في عروضهما له الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا فنقول الموجود اما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه الخروج عما كان
عليه واما بالقوة من كل جهة وهذا غير متصور في الموجود الا فيما كان له فعلية القوة فيكون فعله متضمنا في قوته ولهذا من شانه ان
يتقوم ويتحصل باي شيء كان كالهيولى الاولى واما بالفعل من جهة وبالقوة من جهة اخرى ولا محالة ذاته مركبة من شيئين باحدهما بالفعل
وبالاخر بالقوة وله من حيث هو بالفعل سبق ذاتي على ما له من حيث هو بالقوة وستعلم عن قريب ان جنس الفعل له التقدم على جنس
القوة بجميع انحاء التقدم ثم القسم الاول الذي هو بالفعل من كل وجه الذي لا يمكن عليه التغير والخروج من حالة الى حالة اصلا يجب ان يكون
امرا بسيطا حقيقيا ومع بساطته لا بد ان يكون كل الاشياء وتمام الموجودات كلها كما سنبرهن عليه والذي هو بالفعل من وجه وبالقوة
من وجه له من حيث هو بالقوة ان يخرج الى الفعل بغيره من حيث هو غيره والا لم يكن ما بالقوة ما بالقوة وهذا الخروج اما بالتدريج
او دفعة والخروج بالمعنى الاعم من الامرين يعرض لجميع المقولات فانه لا مقولة الا وفيها خروج عن قوة لها الى فعل لكن المصطلح عليه في استعمال
لفظ الحركة هو ما كان خروجا لا دفعة فهو المسمى بالحركة وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل له هو المسمى بالسكون فحقيقة الحركة
هو الحدوث التدريجي او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او بالتدريج او لا دفعة وكل هذه العبارات صالحة لتحديد
الحركة ولكن لك ان تقول الدفعة عبارة عن الحصول في الآن والآن عبارة عن طرف الزمان والزمان عبارة عن مقدار الحركة فقد انتهى
تحليل تعريف الدفعة وهو جزء هذا التعريف الى الحركة فقد اخذ الشيء في تعريف نفسه وهو الدور المستحيل وكذا اذا قلنا يسيرا يسيرا
او بالتدريج فان كلا منهما لا يعرف الا بالزمان الذي لا يعرف الا بالحركة لانا نقول كما قال بعض الفضلاء ان تصورات هذه الامور
اي الدفعة والتدريج ونحوه بديهية باعانة الحس عليها وان كان معرفتها بحدودها محوجة الى مقوماتها الذاتية من الزمان والآن
فذلك هو المحتاج الى البرهان فمن الجائز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور ثم يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان والآن اللذين احدهما
مقدارها والاخر طرف مقدارها وهما سببا هذه الامور الاولية التصور وهكذا حال كثير من الامور التي ظاهرة الانية خفية
المهية وح لا يلزم الدور وهذا مما ذكره صاحب المطارحات واستحسنه الامام الرازي في المباحث المشرقية لكن المتقدمين لم يلتفتوا
الى هذا التعريف لاشتماله على دور خفي اذ لا بد ان يعتبر في تلك الامور الانطباق على امر ممتد تدريجي الحصول ولذلك قال الشيخ في الشفا
جميع هذه الرسوم يتضمن بيانا دوريا فاضطر مفيدنا هذه الصناعة الى ان سلك مسلكا اخر فالقدماء عدلوا عن ذلك فقالوا
الحركة ممكن الحصول وكل ما يمكن حصوله للشيء فان حصوله كمال لذلك الشيء فاذن الحركة كمال لما يتحرك ولكنها تفارق سائر الكمالات
من حيث انه لا حقيقة لها الا التادي الى الغير والسلوك اليه فما كان كذلك فله لا محالة خاصيتان احديهما انه لا بد هناك من مطلوب ممكن
الحصول ليكون التوجه توجها اليه الثانية ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانه يبقى منه شيء بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل
اذا لم يصل الى المقصود فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فاذن هوية الحركة متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لا يكون الذي
هو المقصود من الحركة حاصلا بالفعل واما سائر الكمالات فلا يوجد منها واحدة من هاتين الخاصيتين فان الشيء اذا كان مربعا
بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية من حيث هي هي لا يوجب ان يقتضي ويستعقب شيئا وايضا فعند حصوله لا يبقى منه شيء
بالقوة فاذا عرفت هذا فنقول الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان اخر ففيه امكانان احدهما الحصول في ذلك المكان
والثاني امكان التوجه اليه وقد سبق ان كل ما يكون ممكن الحصول فان حصوله يكون كمالا له فاذن التوجه الى ذلك المط كمال لكن التوجه
الى المط متقدم لا محالة على حصول المط والا لم يمكن الوصول اليه على التدريج وكلامنا فيه فاذن كمال اول للشيء الذي بالقوة لكن لا من كل جهة
فان الحركة لا تكون كمالا في جسميته وانما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فاذن الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة
ما هو بالقوة وهذا الرسم للفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس واما افلاطن الالهي فانه رسمها بانها خروج عن المساواة اي كون الشيء بحيث

حالة فی آن مساو بالحالة قبل ذلك الآن وبعده واما فیثاغورس فانه نقل عنه فی تعریف الحركة انها عبارة عن الغیریة وهذا قریب مما ذكره افلاطون اذ فیه اشارة الی ان حالها فی صفة من الصفات فی كل آن مغایرة لحالها قبل ذلك الآن وبعده ویمكن توجیه كلامهما بما یدل علی تمام التعریف من اخذ التدریج الانصرامی فیه فان الشیء اذا كان حاله فی كل حین فرض مخالفا لحاله فی حین اخر قبله او بعده كانت تلك الاحوال المتتالیة امورا متغایرة تدریجیة علی نعت الوحدة والاتصال فافلاطون عبر عن هذا المعنی بالخروج عن المساواة وفیثاغورس عبر عنه بالغیریة والمقصود واحد ولا یرد علیهما ان كلا من هذین المعنیین امر بسیط لا یعقل فیه الامتداد والاتصال فلیس شیء منهما تمام حقیقة الحركة لكن الشیخ لم یلتفت الی التوجیه المذكور وقال فی الشفاء ان الحركة قد حدت بحدود مختلفة مشتبهة وذلك لاشتباه الامر فی طبیعتها اذ كانت لا یوجد احوالها ثابتة بالفعل ووجودها فیما یری ان یكون قبلها شیء قد بطل وشیء مستأنف الوجود فبعضهم حدها بالغیریة اذ كانت توجب تغیر الحال وافادة تغیر ما كان ولم یعلم انه لیس یجب ان یكون ما یوجب افادة الغیریة فهو نفسه غیریة فانه لیس كل ما یفید شیئا یكون هو ایاه ولو كانت الغیریة حركة لكان كل غیر متحركا ولیس كذلك وقال قوم انها طبیعة غیر محدودة والاخری ان یكون هذا ان كان صفة لها صفة غیر خاصة بها فغیر الحركة هو كذلك ایضا كاللانهایة والزمان وقیل انها خروج عن المساواة كان الثبات علی صفة واحدة مساواة الامر بالقیاس الی كل وقت یمر علیه وان الحركة لا یتساوی نسبة اجزائها واحوالها الی الشیء فی ازمنة مختلفة فان المتحرك فی كل آن له این اخر والمستحیل فی كل آن له كیف اخر وهذه رسوم انما دعاها الاضطرار وضیق المجال ولا حاجة بنا الی التطویل فی ابطالها فان الذهن السلیم یكفیه فی تزییفها ما قلناه انتهی كلامه اقول ما ذكره الشیخ فی تزییف التعریف لفیثاغورس من ان الحركة لیست نفس الغیریة وانما هی مفیدة الغیریة فلیس بذلك اذ الحركة نفس التجدد والخروج من حالة الی غیره لا ما به یتجدد الشیء ویخرج بل نفس خروج الشیء عن حاله نفس غیریته لها فی التحقق والثبوت وان تغایرا فی المفهوم وذلك كاف فی الرسوم واما الذی نقل من قوم وزیفه وهو انها طبیعة غیر محدودة فستعلم فی موضعه من اثبات تجدد الاكوان الجوهریة وتحول الطبیعة السادیة فی كل جسم وان تجددها وتبدلها فی ذاتها وجوهرها اصل جمیع الحركات والاستحالات الاوضیة العرضیة **عقدة وحل** قال الامام الرازی فی المباحث المشرقیة وشرحه لعیون الحكمة ان لی فی خروج الشیء من القوة الی الفعل تشكیكا مع انه اتفقت آراء الحكماء علیه فان الشیء اذا تغیر فذلك التغیر اما ان یكون لحصول شیء فیه او لزوال شیء عنه فانه ان لم یحدث فیه شیء مما كان معدوما ولم یزل عنه شیء مما كان موجودا وجب ان یكون حاله فی ذلك الآن كحاله قبل ذلك فلم یجد فیه تغیر وقد فرض ذلك هف فاذن الشیء اذا تغیر فلا بد هناك من حدوث شیء فیه او زوال شیء عنه فلنفرض انه حدث فیه شیء فذلك الشیء قد كان معدوما ثم وجد وكلما كان كذلك فلوجوده ابتداء وذلك الابتداء غیر منقسم والا لكان احد جزئیه هو الابتداء لا هو فذلك الذی حدث اما ان یكون فی ابتداء وجوده موجودا او لا یكون فان لم یكن فهو بعد فی عدم لا فی ابتداء وجوده وان حصل له وجود فلا یخ اما ان یكون قد بقی منه شیء بالقوة او لم یبق فان لم یبق فالشیء قد حصل بتمامه فی اول حدوثه فهو حاصل دفعة لا یسیرا یسیرا وان بقی منه شیء فذلك الشیء الذی بقی اما ان یكون عین الذی وجد وهو مح لاستحالة ان یكون شیء واحد موجودا معدوما دفعة واحدة واما ان یكون غیره فح الذی حصل اولا فقد حصل بتمامه والذی لم یحصل فهو بتمامه معدوم ولیس هناك شیء واحد له حصول علی التدریج بل هناك امور متتالیة فالحاصل ان الشیء الاحدی الذات یمتنع ان یكون له حصول الا دفعة بل الشیء الذی له اجزاء كثیرة امكن ان یقال ان حصوله علی التدریج علی معنی ان كل واحد من تلك الافراد انما یحصل فی حین بعد حین واما علی التحقیق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة وما لم یحدث فهو بتمامه معدوم فهذا ما عندی فی هذا الموضع انتهی كلامه واقول ان بهمنیار ذكر هذه الشبهة ناقلا ایاها عمن سبقه من الاقدمین وابطلها بانها انما تنفی وجود الحركة بمعنی القطع وهی غیر موجودة فی الاعیان و الموجود من الحركة انما هو التوسط المذكور وهو لیس الا امرا ثابتا لا یكون متقضیا ولاحقا وجمهور المتاخرین سلكوا هذا المنهج زاعمین انه منهج الحكمة الا مولانا وسیدنا الاستاد دام ظله العالی حیث افاد ان الثابت فی الحركة بمعنی القطع قائلون بان التوسط المذكور یرسم فی الوهم امرا حادثا تدریجیا علی نعت الاتصال وان اجتمعت هناك اجزاؤه الحادثة علی التدریج واذا كان حصول الشیء الواحد علی سبیل التدریج غیر معقول فلم یتصور ذلك سواء كان فی الاعیان او فی الاوهام وهذا القیاس المغالطی لو صح لكان حجة ناهضة هناك ایضا اذ لا اختصاص له باحد الوجودین اصلا واللازم خلف وقد اجمعت الآراء علی بطلانها كیف وقد برهن علی اتصال الجسم وعدم انفصاله الی غیر المنقسمات الوضعیة كما سیجیء فی مباحث الجوهر وخروج الجسم من این الی این اخر مشاهد محسوس وذلك الخروج امر تدریجی منطبق علی المسافة

قوله من اخذ التدریج الانصرامی
ویمكن ان یقال ان اللفظان حقیقة عرفیة خاصة عندهم فی التدریج الاتصالی ولیس المراد الحقیقة اللغویة والحقیقة العرفیة العامة منهما قوله وذلك الاشتباه الامر فی طبیعتها ای طبیعة الحركة نفسها اشار وجوه الاشتباه ذات وجوه كالآیات المتشابهة اذ لو قلت انها موجودة صدقت او معدومة صدقت لانها قوة و قوة الشیء لیست بشیء وان كانت بوجه فعلیة والضافیة موجودة بوجود قار وان قلت انها واحدة صدقت لان الاتصال الوحدانی مساوق للوحدة الشخصیة وان قلت انها كثیرة صدقت لقبولها التجزیة الی اجزاء غیر متناهیة ولو كانت اقل ما یتصور منها وان قلت انها متغیرة صدقت وان قلت انها ثابتة بسیطة محفوظة باعتبار التوسط صدقت فی كل ذلك قوله ان كان صفة لها اشارة الی منع كونها غیر محدودة لكونها موجودا واحدا شخصیا وعدم محدودیتها باعتبار الاجزاء الوهمیة التی لمقدارها الذی هو الزمان او ینطبق علیه وعدم المحدودیة فی الحركة المستقیمة فی جانب النقص فقط قوله ما ذكره الشیخ فی تزییف آه اقول سلمنا ان الحركة هی التغیر لا ما به التغیر لكن التغیر غیر الغیریة والتغایر قوله وتحول الطبیعة فتقدم فی كلامهم جعل الطبیعة مبدأ الحركة والسكون الذاتیین والطبیعة فی كلامهم یحتمل المهیة
لمحرره

قوله كیف وقد برهن علی اتصال الجسم آه اشارة الی وقوع التدریج فی الاعیان بالنسبة الی الحركة التوسطیة ایضا كما یدل علیه ولو فی الخیال فردا خفیا نعم نفس الكون فی الوسط بسیط وكذا لو كان المسافة مركبة مما لا یتجزی فالكون فی كل منها لا یقع علی التدریج واما باعتبار نسبة التوسط الی حدود المسافة المتصلة فالتدریج واقع فان التوسط وان كان بسیطا لكنه بسیط نسبة

المتصلة فوجود كمية متصلة غير قارة منطبقة على كمية متصلة قارة ولو في الخيال من الضروريات التي لا يمكن انكارها فالحري قلع اساس الأشكال وتخريب بنائه بافشاء وجه الغلط فيه وذلك غير متعسر على من وفق له بل متيسر لمن خلق له فان وجود الشيء بتمامه في الآن غير وجوده في الزمان اذ قد يكون للشيء وجود في الزمان وليس وجوده ولا وجود جزء منه في الآن بل وجود نهاية منه ونهاية الشيء خارجة عنه لانه عدمه وانقطاعه ووحدة الشيء لا يأبى ذلك اصلا لان الحركة والزمان وما يجري مجراهما من الامور الضعيفة الوجود التي وجود كل جزء منها يجامع عدم غيره والتدريج في الحدوث لا ينافي وجود الشيء الممتد الواحد بتمامه في مجموع الزمان الذي هو ايضا متصل واحد شخصي في نفسه بل انما ينافي وجوده بتمامه او وجود بعض منه في الآن ثم لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء آني يوجد هو او جزء منه في ذلك الآن وهذا الغلط انما نشأ من اشتراك لفظ الابتداء بين معنيين متغايرين فان لفظ الابتداء قد يطلق على طرف الشيء ونهايته وقد يطلق على الآن الذي يوجد فيه الشيء الدفعي الحدوث المستمر الذات ولا والحركة ليست مما يوجد دفعة ثم يستمر آن اول الحدوث ولا الجزء منها لان جزء الحركة ايضا حركة بل لها طرف ونهاية يختص بآن هو منطبق على طرفها ومن تعاريف الحركة ما ذكره الشيخ في النجاة وهو ان الحركة تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول به اليه وهو بالقوة او بالفعل فلنبين فوائد هذا التعريف واحترازاته فقوله تبدل حال قارة احتراز عن انتقال من حال غير قارة الى حال غير قارة اخرى كانتقال من متى الى متى او من فعل الى فعل او من انفعال الى انفعال اذ تلك الامور احوال غير قارة والانتقال منها ليس حركة كما ان التلبس بها ليس بسكون وقوله في الجسم احتراز عن تبدل الاحوال القارة للنفوس المجردة من صفاتها وادراكاتها اذ ذلك لا يكون حركة لا عن تبدل الهيولى الاولى في صفاتها على ما قيل فان للهيولى حركة في استعداداتها وانفعالاتها وتحقيق ان المتحرك في الحركة الكمية ليس الا المادة بل المراد من الجسم ما يعم الجسم ومادته وقوله يسيرا يسيرا يخرج تبدلا لا يكون كذلك في الجسم وتبدل الهيولى في صورها الجوهرية فان ذلك عند الشيخ وجمهور الحكماء لا يمكن ان يكون على سبيل التدريج وسينكشف لك الحق الذي فيه وقوله على سبيل اتجاه نحو شيء احترز به عن تبدل الجسم في ضوئه مثلا والانتقال عنه يسيرا يسيرا الى الظلمة فانه وان كان فيه تبدل في حال قارة تدريجا الا انه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شيء واراد بالتسبب المعبر عنها بالباء العرضية الذاتية احترازا عن تبدل احوال قارة تدريجية لا يكون الوصول الى ما يترتب عليه اوليا اوذاتيا كما ستعلم في مباحث العلة الغائية من ان الغاية قد تكون ذاتية وقد تكون عرضية وبذلك يخرج عن الحد الانتقال من جدة الى جدة او من اضافة الى اضافة اذ كل منهما وان كان تدريجيا الا ان شيئا منها ليس غاية ذاتية او اولية بل التبدل فيها مسبوق بتبدل في غيرهما وانما عمم في الغاية المذكورة ليشمل ما لها غاية بالفعل كالاندوم من الحركات المستقيمة وما ليس لها غاية بالفعل كما تدوم من الحركات الدورية اذ ما يحصل لها انما هو وضع تدريجي صالح لان يصل الى اوضاع لا يكون شيء منها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل ومن تعاريفها ما ذكره رهط من حكماء الاسلام وفاقا للمتقدمين وهو ان الحركة زوال من حال الى حال او سلوك من قوة الى فعل وفي الشفاء ان ذلك غلط لان نسبة الزوال والسلوك الى الحركة ليست كنسبة الجنس او ما يشبه الجنس بل كنسبة الالفاظ المترادفة اياها اذ هاتان اللفظتان والحركة وضعت اولا لاستبدال الشيء في المكان ثم نقلت الى الاحوال واقرب التعاريف هو ان يقال الحركة هي موافاة حدود بالقوة على الاتصال والسكون هو ان تنقطع هذه الموافاة وتلك الحدود تفترض بالموافاة والحركة على ان هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذي سنذكرها

فصل في تحقيق القول في نحو وجود الحركة قال الشيخ في الشفاء الحركة اسم لمعنيين الاول الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى وذلك مما لا حصول له في الاعيان لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها واذا وجدت فقد انقطع وبطل فاذا لا وجود لها في الاعيان اصلا بل في الذهن وذلك لان المتحرك يستند الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت صورة كونه في المكان الاول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فحينئذ يشعر الذهن بان الصورتين معا على انهما شيء واحد واما في الخارج فلا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم الثاني وهو الامر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث كل فرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه وهو حالة موجودة مستمرة ما دام كون الشيء متحركا وليس في هذه الحالة تغير اصلا بل قد يتغير حدود المسافة بالفرض لكن ليس المتحرك متحركا لانه في حد معين من الوسط والا لم يكن متحركا عند خروجه منه بل لانه متوسط على الصفة المذكورة وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط وهذه الصفة توجد في المتحرك وهو في آن لانه يصح ان يقال انه في كل آن

يفرض في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه والذي يتوهم من ان كل حركة ففي زمان فاما ان يعني بالحركة الامر المتصل فهو في الزمان ووجودها
فيه على سبيل وجود الامور في الماضي وان كان يباينها بوجه فان الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا
فيه ولا كك هذا وان عني به المعنى الثاني فكونه في الزمان لا على معنى انه يلزم مطابقة الزمان بل على معنى انه لا يخلو من حصول قطع وذلك
القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان ولانه ثابت في كل آن من ذلك الزمان فيكون ثابتا في هذا الزمان بواسطته هذا كلامه وفيه
موضع ابحاث نقضا واحكاما الاول انا نقول لكل مهية نحو خاص من الوجود وكونها في الاعيان عبارة عن صدقها على امر وتحقق حدها
فيه كما ذكره الشيخ في باب المضاف وانه موجود في الخارج بمعنى انه يصدق حده على اشياء كثيرة فيه ولا يعني بموجودية الشيء الا ذلك ومن هذا
القبيل مهية الحركة والزمان والقوى والاستعدادات وغيرها والعجب ان الشيخ ذاهب الى وجود الزمان المتصل في الخارج لانه الذي
ينقسم الى السنين والشهور والايام والساعات والحركة بالمعنى الاول يطابقه والحركة عنده محل الزمان وعلته فالمعدوم كيف يكون
محلا للموجود وعلة له الثاني انا نقول لعل غرض الشيخ من نفي وجود الحركة بالمعنى الاول ان الحركة وصف للجسم والجسم جوهر ثابت موجود في
كل آن من زمان وجوده والحركة لا وجود لها في الان ولو كان ذلك المعنى نعتا للجسم يلزم وجود الحركة في كل آن يوجد فيه الجسم المنعوت به
لاستحالة انفكاك الموصوف عن الصفة التي يتصف بها فالموجود من الحركة هو المعنى الاخر لاستمراره كاستمرار الجسم لا المعنى الاول المتبدل
وتجدده مع ثبات الجسم لكنا نقول ان محل الحركة وقابلها ليس الجسم بما هو امر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادة المنفعلة المتاثرة
آنا فآنا كما ان فاعلها ايضا سواء كانت طبيعة او قسرا او ارادة لا بد وان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال والحيثيات ليصير بانضمام تلك
الاحوال موجبا لحصول الحركة في القابل كما بينه الشيخ في موضعه لان علة المتغير متغير وعلة الثابت ثابت لا محة وكك حكم القابل للشيء
الثالث ان نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح فكيف حكم بنفيها والاولى ان يحمل كلامه على ان مارامه هو نفي ان يكون لوجودها
صورة في الاعيان كوجود الامور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة ويرشدك الى ذلك قوله لا يجوز ان يحصل بالفعل قائما حتى قبيل
الحصول بالقيام اعني قرار الذات وثباتها وكذا قوله ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان الى اخره فان ما في الذهن
منها وان كان بحسب الحدوث تدريجي الحصول لكنه دفعي البقاء بخلاف ما في الاعيان منها فانه تدريجي الحدوث والبقاء جميعا الرابع
ان نفي وجود الحركة بالمعنى الاول كما ينص عليه عبارة الشيخ ههنا مناقض لما قال في الشفاء في فصل حل الشكوك المقولة في الزمان
بهذه العبارة واما الزمان فان جميع ما قيل في امر اعدامه وانه لا وجود له في الآن وفرق بين ان يقال لا وجود له مط وبين ان يقال لا وجود له
في آن حاصلا ونحن نسلم ونصحح ان الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان الا في النفس والتوهم واما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق
فذلك صحيح له فانه ان لم يكن صحيحا له صدق سلبه فصدق ان يقول انه ليس بين طرفي المسافة مقدار امكان الحركة على حد من السرعة
يقطعها وان كان هذا السلب كاذبا فالاثبات الذي يقابله صادق وهو ان هناك مقدار هذا الامكان والاثبات دال على وجود
الامر مط وان لم يكن في آن او على جهة ما وليس هذا الوجه له بسبب التوهم فانه وان لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلا ومع هذا فانه
يجب ان يعلم ان الموجودات منها ما هي محققة الوجود محصلة ومنها ما هي اضعف في الوجود والزمان يشبه ان يكون اضعف وجودا من
الحركة انتهى كلامه والشيخ قدس سره اجل شانا وارفع محلا من ان يناقض نفسه في كتاب واحد اذ ظهر من كلامه ان الحركة اقوى في الوجود مما يوجد
في الاعيان بنحو من الوجود مطلقا اعني الزمان فيكون لها وجود في الاعيان بالضرورة كيف وهو علة الزمان ومحله فيكون اولى بالوجود
كما نص عليه فعلم ان معنى ما رامه من نفي وجود الحركة هو الذي ذكرناه الخامس ان الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الاعيان لانه كلي
والكليات بما هي كليات اي معروضة للعموم والاشتراك غير موجودة في الخارج فالموجود من الحركة المعينة هي الحصول في حد معين وذلك
لا في آن ولهذا ذهب جمع الى ان الحركة حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية فيلزم تتالي الآنات وتشافع الحدود وهو بط كيف
ولو كان كك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كمالا اولا بل هو الكمال الثاني لان الحركة هو السلوك الى الحصول في حد معين والطلب له
لا انه نفس ذلك الحصول اذ طلب الشيء غير ذلك الشيء بعينه والسلوك اليه غير الحصول فيه والجواب ان الحركة بهذا المعنى وان كان لها ابهام
بالقياس الى الحصولات الآنية والزمانية التي يعتبرها العقل الا انها مع ذلك لها تعين من جهة تعين الموضوع ووحدة المسافة ووحدة
الزمان والفاعل المعين والمبدأ الخاص والمنتهى الخاص وهي ايضا كما مر من الموجودات الضعيفة الوجود فيكفيها من التعين هذا القدر
وان كان فيها ضرب من الاشتراك فان نسبة تلك الحصولات الى معنى التوسط المستمر نسبة الجزئيات الى الكلي ونسبتها الى معنى القطع المتصل

لنه

لنسبة الاجزاء والحدود الى الكل السادس ان لقائل ان يقول الحركة امر مركبة عن امور كل واحد منها غير منقسم اصلا او ليس كذلك والاول باطل كما بين في مباحث الجسم والمقادير والثاني اى كونها قابلة للقسمة ابدا فالاجزاء الفرضية منها لا يوجد باسرها دفعة لانها غير قارة فلا محالة يوجد منها شيء بعد شيء فالجزء الموجود منها ان لم يكن منقسما فكذلك الذي يحصل بعد انقضائه مقارنا له ايضا امر غير منقسم فالحركة اذن مركبة من امور غير منقسمة هف وان كان منقسما كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلا فلا يكون ما فرضناه حاصلا حاصلا هف اقول هذه الشبهة من الامام الرازي وهي قريبة الماخذ مما سبق ذكره سؤالا وجوابا والغلط انما نشأ من الذهول عن ان وجود الشيء مطلقا اعم من وجوده في الآن ففي هذه الشقوق نختار الشق الاخير وهو ان الموجود من كل جزء من الحركة امر منقسم بالقوة الى اجزاء بعضها سابق وبعضها لاحق وهكذا بالغا ما بلغ الى حيث يقف العقل عن اعتبار التجزية والقسمة السابع ان الاتصال بين الماضي من الحركة والمستقبل منه اتصال بين موجود ومعدوم والجواب ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها وفعليتها تقارن فوتها وحدوثها عين زوالها وكل جزء منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه فان الحركة هي نفس زوال الشيء بعد شيء وحدوث شيء قبل شيء وهذا النحو ضرب من مطلق الوجود كما ان للاضافات ضربا من الوجود وفي وجود الحركة شكوك وشبه كثيرة ولها اجوبة لا نطول الكلام بذكرها ونصرف عنان القلم الى ما هو اهم من ذلك **فصل** في اثبات المحرك الاول انك قد عرفت حد الحركة فهي فعل او كمال اول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فالقوة للمتحرك بما هو متحرك بمنزلة الفصل المقوم له ويقابله السكون تقابل العدم والقنية فنقول الحركة لكونها صفة وجودية امكانية لا بد لها من قابل ولكونها حادثة بل حدوثا لا بد لها من فاعل ولا بد من ان يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلا وفاعلا فعلا وقبولا تجدديين واصبين تحت مقولتين متخالفتين وهما مقولتا ان يفعل وان ينفعل والمقولات اجناس عالية متباينة ولاستحالة كون المفيض مستفيضا بعينه فالمحرك لا يحرك نفسه بل الشيء لا يكون في نفسه متحركا والمتحرك لا يتحرك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة وهذا كالمسخن لا يسخن بنفسه بل لامر يكون سخونته بالقوة فلا بد ان يكون قابل الحركة متحركا بالقوة لا بالفعل وفاعلها لا بد وان يكون بالفعل فيما يحرك الشيء اليه اعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة وان لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوة اذ ليست الحركة كمالا لما هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل لكن هنا دقيقة ستعلم بها وهي انه لا بد في الوجود من امر غير الحركة وغير قابل الحركة هو متحرك بذاته متجدد بنفسه وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم وله فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته وذلك لان فاعل الحركة المباشر لها لا بد وان يكون متحركا والا لزم تخلف العلة عن معلولها فلو لم ينته الى امر وجودي متجدد الذات لادى ذلك الى التسلسل او الدور وسنرجع الى تحقيق ذلك الامر ان شاء الله تع فالآن نقول قولا مجملا ان قابل الحركة امر بالقوة اما من هذه الجهة او من كل جهة وفاعلها امر بالفعل اما من هذه الجهة و[ما] من كل جهة ولا محالة ينتهي جهات الفعل الى ما هو بالفعل من كل وجه دفعا للدور او التسلسل كما ان جهات القوة ترجع الى امر بالقوة من كل وجه الا كونه بالقوة لان القوة قد حصلت فيه بالفعل وبذلك يمتاز عن العدم المطلق فثبت ان في الوجود طرفين احدهما الحق الاول والوجود البحت جل ذكره والاخر الهيولى الاولى والاول خير محض وهذه شر لا خيرية فيه الا بالعرض ولكونها قوة جميع الموجودات يكون خيرا بالعرض بخلاف العدم فانه شر محض ومن ههنا ظهر ان الجسم مركب من هيولى وصورة لان الجسم فيه قوة الحركة وللصورة الجسمية اعني الاتصال الجوهري وهو امر بالفعل ففيه كثرة اشارة الى ان كل بسيط الحقيقة يجب ان يكون جميع الاشياء بالفعل وهذا مطلب شريف لو اجد في وجه الارض من له علم بذلك **فصل** في دفع شكوك اوردت على قاعدة كون كل متحرك له محرك ان المورود من الحكماء في اثبات هذا المرام حججا متكثرة الاولى لو كان الشيء متحركا لذاته امتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات وفساد التالي يستلزم فساد المقدم الثانية لو تحرك لذاته كان اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول الثابت ثابت ولو كان ثابتا لم يكن حركة الثالثة لو كان متحركا لذاته فلا يخ اما ان يكون له مكان او حالة ملائمة او لا يكون فعلى الشق الاول لم يكن طالبا لذلك المكان او ما يجري مجراه فلا يكون متحركا ولا ايضا حركته الى جانب اولى من حركته الى جانب آخر فاما ان يتحرك الى كل الجوانب وذلك مح او لا يتحرك اصلا هف وان كان له ما يلائمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون متحركا لذاته الرابعة لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية وهو كذب او لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية الخامس ما مر ذكره في الفصل المقدم من اختلاف جهتي القوة والفعل فالمتحرك اذا حرك لم يخ اما بان يحرك لا بان يتحرك او بان يتحرك فعلى الاول يكون هو غير المتحرك

وعلى الثانى فمعنى انه يتحرك انه وجدت فيه الحركة التى هى بالقوة فيكون الحركة فيه بالقوة والفعل معًا هذا مع السادس من ان نسبة المحرك
القابل الى الحركة بالامكان ونسبته من حيث هو فاعل بالوجوب والوجوب والامكان متنافيان فالمحرك غير المتحرك قال صاحب كتاب
المباحث المشرقية معترضا على الثلث الاول ليست الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة فى الحركة وهى
طالبة لمكان معين فلم لا يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته وان لم يلزم شئ مما قالوه قلت فلم ان الطبيعة انما تقتضى الحركة بشرط حالة منافية
او زوال الحالة ملائمة فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة والسكون انما يحصل عند الوصول الى الملائم
والعلة ان كانت فى ايجابها معلولها موقوفة على شرط لم يستمر ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوزون
ان يكون اقتضاء التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند
زوالها وح لا يمكن ان يدفع ذلك الا بان يقال لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الرابعة فاذن
يحتاج فى تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول ان كل جسم فله مقدار وله صورة وله هيولى
اما مقداره فهو الابعاد الثلثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها
امر واحد فى الاجسام كلها وذلك لان الصورة الجسمية لا يمكن ان تكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الابعاد لانها من اعراض والجسمية
من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن هيئة جوهرية يلزمها هذه القابلية واذا ثبت ان الجسمية
امر يلزمه هذه الابعاد فمن الجايز ان يكون ذلك الامر مختلفا فى الاجسام وان كانت مشتركة فى هذا الحكم وهو قابلية هذه الابعاد والامور
المختلفة يجوز اشتراكها فى لازم واحد ثم قال وان سلمنا ان الاجسام مشتركة فى الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة فى مادة الجسم فهب ان
الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون علتها هى مادتها المخصوصة اقول كون الاجسام مشتركة فى الجوهر القابل للابعاد امر
بديهى لا حاجة الى اقامة البرهان عليه وذلك يكفينا لاثبات المبادى الطبيعية والمحركات الخاصة اذ يعلم ان الحركات والاوضاع
والاين كلها عوارض واوصاف لذلك الامر المشترك فان الكون فى المكان لا يوصف به الا الجسمية اعنى الجوهر الطويل العريض العميق وكذا
الوضع اعنى نسبة اجزاء الشئ بعضها الى بعض والى امر خارج وكذا الانتقال من مكان الى مكان فالقابل لهذه الاوصاف والانتقالات هو
الجسم لا محالة وهو سبب قابلى فلا بد لهذه الاوصاف من سبب فاعلى ايضا لكن لهم فى اثبات ذلك السبب الفاعلى طرق بعضها يبتنى على اثبات الامكان
والقوة لوجود هذه الاوصاف للجسم اذ لازم المهية بل لازم الوجود للشئ يجوز ان يكون الفاعل والقابل فيه امرا واحدا لم وبعضها يبتنى على
اثبات جهة الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف الصفات فلو كان شئ منها من لوازم المهية المشتركة لكان كل موصوفة متفقا
فى الكل اذ لازم المهية لازم لجميع الافراد وهم مع ذلك قد اقاموا البرهان على ان الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين انواع الاجسام واجناسها
فى موضعه كما سنذكره واما قوله يجوز ان يكون الامور المختلفة مشتركة فى لازم واحد فنقول ان ذلك انما جاز بشرط ان يكون منشاء
اللزوم جهة الاشتراك لا جهة الاختلاف كما بين فى مقامه ونحن نعلم يقينا ان قابلية الابعاد وان كان امرا نسبيا فانما يقتضيه الجسم
بما هو جسم لا بما هو مختلف فيه وذلك معنى مشترك بين الاجسام ضرورة واتفاقا وان كانت الاجسام متخالفة المهيات وبعض تلك
الطرق يدفع كون الهيوليات المتخالفة فى الاجسام مبادى للحركات والآثار المتقنة المختصة كل قسم منها بنوع من الجسم لانها محض
القوة والاستعداد وليست هى ايضا مختلفة الا من جهة اختلاف الطبايع والصور وبهذا يدفع قوله لم لا يجوز ان يكون علة الحركة
هى المادة المخصوصة ولم يعلم ان لا معنى لتخصيص المادة الا بصورة سابقة عليها وستعلم ان الفعل اقدم من القوة بحسب اصناف التقدم
ثم قال ان الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون ماله من الشكل والوضع والمقدار واجب الحصول له فذلك الوجوب ان كان للجسمية
مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فلتكن الحركة ايضا للجسمية وان لم يكن كل جسم متحركا وان كان لامر موجود فى الجسمية فذلك الامر ان
لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم بسببه ملازما للجسمية وان كان ملازما عاد التقسيم ولا ينقطع الا بان يقال تلك الاوصاف غير
لازمة لجسمية الفلك ففيه تجويز للخرق والفساد او انها لازمة للجسمية المطلقة اما بغير واسطة او بواسطة ما يلازمها مع ان تلك
الاوصاف غير مشتركة فى الجميع فلتكن الحركة ايضا كذلك وان قيل ان تلك الملازمة لما حلت فيه الجسمية وهو المادة فان الافلاك لكون
مادتها مخالفة لساير المواد وكانت مقتضية لتلك الاشكال والمقادير الجسمية ايضا حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الامور
فلهذا نقول لم لا يجوز ان يكون لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لساير المواد وهى لذاتها تقتضى حركة مخصوصة ولا يلزم

كلام باطل و
عاطل

بعضها يبتنى على اثبات الامكان كالخامس والسادس ومثله الكلام فى بعض تلك الطرق الدافع كون الهيوليات آه قوله لا بما مختلف فيه اى الفلكية والعنصرية ثم العنصرية بجميعها ومثله الكلام فى قوله متخالفة المهيات قوله وان كان لامر موجود فى الجسمية كالطبيعة السبزوارى

منه اشتراك الاجسام في ذلك اقول اما الذي ذكره في الفلك فمبناه على الغفلة عن احوال المهية وكيفية ارتباط الجنس بالفصل المحصل اياه في النوع المحصل في الذهن وعن كيفية الملازمة بين مادتها وصورتها في النوع المركب في الخارج وعن معرفة ان الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التي في الاجسام محصلة لجسميتها الا ان الجسمية فيها وفي غيرها مقتضية للفلكية او الناريّة او المائية وبالجملة للخواص واللوازم المخصوصة في نوع نوع كما سيأتي في مباحث الصور واما الذي ذكره من تجويز كون المادة مقتضية للحركة المخصوصة وساير الخواص فهذه المسماة بالمادة هي بالحقيقة والمعنى صورة فلم يبق لها من معنى المادة الا اسمها دون معناها فان المعنى المذكور هو معنى الصورة بعينها اذ لا نعني بالصورة الا مبدأ الآثار المختصة ولا نعني الا مبدأ الحركة الذاتية ولا حاجة بنا الى الاسم بعد تحصيل الحقيقة بالبرهان ثم قال فالحاصل ان الحجة المذكورة لا تدل على اثبات القوى والطبايع الا اذا بينا ان المادة مشتركة و متى تعذر ذلك لم تكن الحجة منتجة فان قيل ان المادة لا تصلح ان يكون مبدأ الحركة لانها من حيث هي هي قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا قلنا قد ثبت في باب العلة فساد هذا الاصل وبتقدير صحته يكون كافيا في اثبات المط وهو الطريقة الخامسة ولكن البيان فيه واقوى ما يتوجه عليه ان المهيات فاعلة للوازمها وقابلة لها وذلك يبطل ما قالوه اقول قد علمت بيان اختلاف جهتي ان يفعل وان ينفعل واختلاف جهتي القوة والفعل اعني الامكان الوقوعي والايجاب بلا مرية واما النقض بلوازم المهيات فغير وارد اذ مبنى الايراد على المغالطة الناشية من اشتراك لفظ القابل ووقوعه تارة بمعنى الانفعال التغيري وتارة بمعنى الاتصاف اللزومي

فصل في تقسيم القوة المحركة وفي اثبات محرك عقلي ان من المحرك ما يحرك بالذات ومنه ما يحرك بالواسطة كالنجار بواسطة القدم ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة وان يفيد صفة الحركة ومنه ما يحرك لا على سبيل المباشرة بل بان يفيد الذات المتحركة لا حركتها فقط كما ستعلم وايضا منه ما يحرك بان يتحرك ومنه ما يحرك لا بان يتحرك كالمعشوق اذا حرك العاشق والمعلم اذا حرك المتعلم ولاستحالة وجود اجسام بلا نهاية يستحيل ان يتحرك متحركات معا الى غير نهاية وبيان ذلك اما اولا فان المحرك يجب ان يكون جسما او مادة ويلزم لا تناهي الاجسام واما ثانيا فلان العلل يجب ان تتناهى وذلك لانه ان كان متحركا اخر ويحركه محرك وهو ايضا متحرك فمحال ان يتحرك الابعد ان يحركه محرك اخر فالمتوسط من هذه الثلاثة له نسبتان وله من بينها هذه الخاصية وهو انه يحرك ويتحرك وسواء كانت هذه الواسطة واحدة او غير متناهية فانه لا يصح الحركة ما دام حكمها حكم الواسطة فيجب ان ينتهي الى محرك لا يكون حكمه حكم الواسطة وهذا مخرج الامور من القوة الى الفعل والموجد ينتهي الى امر بالفعل فيجب ان يكون امرا بالفعل وموجودا بذاته فالمحرك الذي لا يتحرك اما ان يحرك بان يعطي للجسم المتحرك المبدأ القريب الذي به يتحرك او يحرك على انه غاية يتم بها وخير يتوجه اليه ومعشوق ومعلوم ان كل قوة في جسم يحرك فانها تتحرك ايضا بالعرض فالمحرك الذي لا يتحرك لا يصلح ان تكون قوة جسمانية وقد علمت اثبات ان كل جسم يفعل فعلا خاصا او حركة مخصوصة ليس بعرض ولا باتفاق او قسر فانه بقوة زائدة على الجسمية فهي اما طبع او ارادة نفسانية متعلقة وعلى التقديرين لا بد ان يكون لتلك القوة تعلق بالجسم ولا تكون مفارقة عنه بالكلية فان الفعل الخاص اذا صدر عن مفارق بالكلية غير مخالط للاجسام وجب ان يكون المفارق يطلب بالحركة امرا ليس له وهذا باطل كما علمت فاذن ان كان مفارق مشاركا له في التحريك فانه يحرك على احد الوجهين المذكورين لا غير كالحال في الحركات الفلكية **فصل** في ان المبدأ القريب لهذه الافاعيل والحركات المخصوصة ليس امرا مفارقا عن المادة فنقول اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التاثير عن مفارق لا يخ اما لانه جسم او لقوة فيه او لقوة في المفارق اما الاول فيلزم ان يشاركه فيه كل جسم كما عرفت وليس الامر كذا واما الثاني وهو ان يكون بقوة فيه وهو المط واما الثالث فتلك القوة في المفارق اما ان يكون نفسها يوجب هذا التاثير فيكون الكلام فيه كالكلام في المفارق وقد مر وان كان على سبيل الارادة فلا يخ اما ان يكون الارادة ميزت هذا الجسم بخاصية فيه او لا بل اثر فيه جزافا فان كان تاثيره جزافا كيف اتفق لم يستمر اوضاع العالم سيما الافلاك على هذا النظام الدائمي او الاكثري اذ الاتفاقيات كما ستعلم ليست بدائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية اكثرية او دائمة فليس فيها شيء بالاتفاق والجزاف كما ستعلم ان جميعها متوجهة نحو اغراض كلية فليست اذن باتفاقية فبقي ان يكون بخاصية فيه ويكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة وهي القوة والطبيعة وهي التي بسببها يطلب الجسم بالحركة كمالاتها الثانية من احيازها واشكالها وغير ذلك وسنتكلم فيها في باب الصور الجسمانية ومثل هذه الطبيعة اذا عرضت للاجسام حالة غريبة كالماء اذا سخن والارض اذا ارتفعت والهواء اذا انضغط بالقسر فانها الطبيعة بعد زوال المبدأ القريب القاسر الى حالتها الطبيعية

وحفظت عليها تلك الحالات فردت الماء الى برودته والارض الى مكانها الاسفل والهواء الى قوامه ورقته وكذا الابدان اذا خرجتها
ومرضت باستيلاء بعض العناصر فاذا وثبت الطبيعة المدبرة اياها ردتها الى المزاج الموافق ومن ههنا ايضا يعلم ان النفس ليست بمزاج
فان المزاج المعدوم لا يعيد ذاته الى الحالة الاصلية لاستحالة اعادة المعدوم **فصل** في ان كل حادث يسبقه قوة الوجود ومادة
تحملها كل ما لم يكن يسبقه قوة الوجود فيستحيل حدوثه وكل كائن بعد ما لم يكن بعدية لا يجامع القبلية فانه يسبقه مادة وذلك
لانه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لذاته اذ لو كان ممتنعا لم يكن يوجد اصلا ولو كان واجبا لم يكن معدوما فامكان وجوده غير قدرة
الفاعل عليه لان كون الشيء ممكن الوجود حالة له بالقياس الى وجوده لا الى امر خارج عنه فاذن لامكان وجوده حقيقة يسبق وجوده
وجود ذلك الممكن وهذا الامكان عرض في الخارج ليس من الامور العقلية المحضة والاعتبارية الصرفة لانه اضافة ما منسوبة الى ما
هو امكان وجوده فيكون الاضافة مقومة له وليس امكان الوجود المطلق جوهرا ولا عرضا غير نفس الاضافة ولو كان الامكان جوهرا لكان
له وجود خاص مع قطع النظر عن الاضافة ولو كان كذلك لكان واجب الوجود بذاته لا ممتنع الامكانية وكذا لو كان عرضا قارا فقد علم انه
ليس لامكان الوجود مطلقا وجود في الخارج ثم يعرض له الاضافة من خارج بل الموجود من امكان الوجود هو الامكانات المخصصة حتى
يكون مضافا مشهوريا لا حقيقيا فهي اعراض لموضوعات والاضافة مقومة لامكان وجود كذا والجوهر لا يقومه العرض فهو عرض يجب ان
يكون موجودا في موضوع فلنسم هذا الامكان قوة الوجود وحامله موضوعا ومادة وهيولى باعتبارات فهذا الامكان امر وجودي
وان صحبه العدم وهو عام عموم التشكيك مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي امكانات مجهولة الاسامي يعبر عنها بامكان
وجود كذا وكذا فاذن كل حادث قد سبقه المادة والمادة هي سبب من اسباب الحادث وحيث يكون حدوث وكون وفساد يجب ان
يكون الهيولى للكائن والفاسد واحدة والا لكان يلزم حدوث الهيولى راسا وهذا محال لانه يلزم ان يكون الهيولى الحادثة يسبقها
امكان الوجود فيكون لامكانها هيولى اخرى فيتسلسل وهذا محال على وجه سنقف عليه من تجددها مع تجدد الصورة على الاتصال
واعلم ان موضوع الامكان يجب ان يكون مبدعا والا يسبقه موضوع اخر وكذلك الى ما لا نهاية له لانه متى فرض كذلك يلزم ان يسبق
للامكان امكان ومما يجب ايضا ان يعلم ان الامكان الذي يعدم مع الفعل فله سبب لا محالة يكون حادثا ويسبقه لا محالة امكان اخر
سبقا زمانيا الى لا نهاية ثم الهيولى وكذا كل مادة بما هي لها قوة ان يصير بالفعل شيئا لا على ان يوجد وامكان الصورة هو ان يوجد
لا على ان يصير بالفعل شيئا فانها هي بالفعل فنقول ان امكان وجود الصورة صفة موجودة في هيولاها اذا عقلت تلك الصفة
عقلت انها امكان وجود الصورة مثال ذلك سعة الحوض فانها صفة للحوض فاذا احضره الذهن واحضر قدر ما يسعه من الماء كانت
امكان وجود الماء وكذا صحن الدار صفة الدار فاذا عقل وعقل ما يسعه من الرجال كان امكان وجودهم فبهذا ينحل شبهة من يقول
ان الموجود كيف يكون مضافا الى المعدوم فان حد المضاف كون الشيء بحيث اذا عقل عقل معه المضاف اليه وان قيل ان سعة الحوض و
صحن الدار كل منهما معنى وجودي والقوة معنى عدمي كان كل منهما بالقياس الى ما يسعه وهو الماء مثلا لا الى الوجود وهو معنى عدمي
ما يكون بالقياس الى الوجود مطلقا **تنبيه** ان بعض الحوادث يكون امكان وجوده بان يكون موجودا في المادة وبعض الاشياء
يكون امكان وجوده بان يكون مع المادة لا فيها فالاول كالصور الجسمية والثانية كالنفوس الانسانية ليس وجودها في المادة ولكن
مع المادة كما ستعلم في علم النفس والمادة هي المرجحة لوجود النفس على عدمها اذ كل ما هو ممكن الوجود فقوته على الوجود والعدم سواء
فيجب ان يكون له سبب مرجح يميله الى احد الطرفين لان الواهب جواد بكيفية فلا مرجح يخرج الشيء عن الحد المشترك بين الوجود والعدم
فتبين ان المادة علة لوجود النفس على هذا الوجه لا غير اذ المادة يحتاج اليها لوجهين احدهما لان يتقوم بها الموجود عنها وهذا ليس
للنفس الناطقة والثاني لان يرجح وجود الشيء على عدمه والمحتاج اليها من المادة في النفس هو لهذا فالمادة بالحقيقة للحوادث لان
يحمل امكان الوجود ليرجح وجود ممكن الوجود على عدمه ثم هذا الامر الممكن شيء صورة فبان في بعض الصور انها توجد فيها فيحتاج اليها
لمعنيين احدهما للحدوث وثانيهما لان يتقوم بها وجود الصورة واما النفس الانسانية فانما يحتاج اليها للحدوث وزيادة التحقيق
في هذا المعنى وحل الشبهة في سببية المادة للنفس مما سنذكرها في باب بيان بقائها بعد الموت واعلم ان المفارق المحض لا امكان
له بحسب الواقع والا لكان لوجوده حامل وانما امكانه اعتبار صرف يعتبره الذهن عند ملاحظة ماهية كلية له فيجد نسبتها الى
الوجود بالامكان كما مر **فصل** في ان الفعل مقدم على القوة ان الفصول الماضية اوهمت ان القوة متقدمة على الفعل

مطلقا وهذا مذهب اكثر الناس وجلهم حيث زعموا ان المادة قبل الصورة والجنس قبل الفصل ولا نظام العالم قبل نظامه ومهية الممكن قبل وجوده وليس الامر كذلك والشيخ حكى في الشفاء مذاهب اقوام زعموا ان القوة قبل الفعل وهم تفرقوا في هذا فرقا وتحزبوا احزابا فمنهم من جعل للهيولى وجودا قبل الصورة ثم البسها الفاعل كسوة الصورة اما ابتداء او لداع دعاه اليه كما ظنه بعض عامة القدماء فيّ ان شيئا كالنفس وقع له فلتة ان اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير والتصوير فتداركها البارى فاحسن تصويرها ومنهم من قال ان هذه الاشياء كانت تتحرك بطباعها حركة غير منتظمة فاعانها البارى طبيعتها فخرجها من لا نظام الى نظام ومنهم من قال ان القديم هو الظلمة او الهاوية او خلاء غير متناه لم يزل ساكنا ثم حرك ومنهم من قال بالخليط الذى يقول به انكساغورس وذلك لانهم قالوا ان القوة قبل الفعل كما في البزور والنطف وفي جميع ما يصنع فنقول ان الحال في الامور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المنى والانسان من ان للقوة المخصوصة تقدما على الفعل بالزمان والتقدم بالزمان غير معتد به ثم القوة مطلقا متاخرة عن الفعل بوجوه التقدم فانها لا تقوم بذاتها بل يحتاج الى جوهر تقوم به وذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل فانه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدا لشىء فان ما ليس موجودا مطلقا ليس ممكنا ان يقبل شيئا ثم ان في الوجود اشياء بالفعل لم يكن ولا يكون بالقوة اصلا كالاول تع والعقول الفعالة ثم القوة تحتاج الى فعل يخرجها الى الفعل وليس ذلك الفعل مما يحدث فانه يحتاج الى مخرج اخر وينتهى لا محالة الى موجود بالفعل ليس بمحدث كما بين في تناهى العلل وايضا فان الفعل يتصور بذاته والقوة يحتاج تصورها الى تصور الفعل وايضا فان الفعل قبل القوة بالشرف والكمال كيف والفعل كمال والقوة نقص وكل قوة على فعل فذلك الفعل كمالها والخير في كل شىء انما هو مع الكون بالفعل وحيث يكون الشر فهناك ما بالقوة والشىء لا يكون من كل وجه شرا والا لكان معدوما وكل شىء من حيث هو موجود ليس بشر وانما هو شر من حيث هو عدم كمال مثل الجهل او لانه يوجب في غيره عدما كالظلم فالقوة لان لها في الخارج ضربا من الكون يتقوم مهيتها بالوجود اذ الوجود كما علمت مقدم على المهية تقدما بالحقيقة فالقوة بما هى قوة لها تحصل بالفعل عقلا فقد بان ان الفعل مقدم على القوة تقدما بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالزمان وبالحقيقة كما اومانا اليه **وهم واندفاع** فان قلت ان القوة في بعض المواضع خير من الفعل والفعل شر من القوة فان القوة على الشر خير من الفعل الذى بازائه والكون بالفعل شرا شر من الكون بالقوة شرا كما ان الكون بالفعل خيرا خير من الكون بالقوة خيرا اذ لا يكون الشرير شريرا بقوة الشرية بل بملكة الشر قلنا صدقت ولكن هذا امر عارض بالقياس نفوذ الشر بما هو قوة والقوة عدم ما فهى شر كما ان الفعل الذى بازائها كالظلم والمرض واشباههما من حيث هو بالفعل والفعل وجود خير لكن الفعل من حيث يودى الى عدم ما عرض له انه شر فالقوة على ذلك الفعل من جهة انها امر عدم يودى وجوده الى عدم شىء اخر كانت خيرا من فعله حيث ان عدم العدم يلزمه وجود فجهة الخيرية في القوة على الشر رجعت ايضا الى الفعل كما ان جهة الشرية في فعل الشر رجعت الى القوة **فصل** في تحقيق موضوع الحركة وان موضوعها هل الجسم ام غيره لما علمت ان الحركة حالة سيالة لها وجود بين القوة المحضة والفعل المحض يلزمها امر متصل تدريجى قطعى لا وجود له على وصف الحضور والجمعية الا في الوهم يجب ان يكون شىء ثابت بوجه حتى يفرض له الحركة فاما ان يكون هذا الثابت له امرا بالقوة او امرا بالفعل ومح ان يكون بالقوة اذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشىء اصلا لا بالقوة ولا بالفعل فبقى ان يكون موضوعها امرا ثابتا بالفعل وذلك اما ان يكون بالفعل من كل وجه او لا يكون كك والاول مح اذ الذى يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقا لا علاقة بينه وبين المادة اصلا وكل ما كان كك فلا معنى لكونه خارجا من القوة الى الفعل فلا معنى لكونه متحركا اذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالامكان العام فكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة وبعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة اذ كل طالب للحركة يطلب شيئا لم يحصل له بعد فلا يصح ان يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة امرا وايضا الحركة امر طار على الشىء المتحرك ويجب ان يكون في الشىء الذى يطرء له شىء معنى ما بالقوة فيجب فيما يفرض له الحركة معنى ما بالقوة والمفارق برىء من ذلك فموضوع الحركة يلزمه ان يكون جوهرا مركبا الهوية مما بالقوة ومما بالفعل جميعا وهذا هو الجسم واعلم انه لا يجوز ان يكون الحركة صورة لنوع من الجواهر الجسمانية لوجوه من البيان الاول ان الحركة عرض بل اضعف الاعراض لانها متحركية الشىء بالمعنى النسبى لا ما به يتحرك الشىء فلا يصح ان يكون صورة لموجود جوهرى ولا يحصل الشىء بما هو انقص وجودا منه والثانى لانك علمت ان موضوعها الجسم بالفعل ولا يصح ان يوجد جسم عام مبهم الا في العقل بل الموجود من الجسم ما قد يحصل نوعا خاصا والثالث لان الحركة لا توجد انواعها بالفعل مستقرة وما لا يوجد بالفعل

لا بنوع امر بالفعل والرابع ان الحركة لو كانت مقومة لنوع لعدم بالسكون ولعدم بعدم اجزاء تلك الحركة فيكون النوع بالقوة فاحتاج الى ثابت بالفعل فثبت ان الحركة تعرض للجسم بعد تقومه هذا غاية ما قيل في هذا المقام وستسمع كلاما فيه تنوير للقلب **فصل** في حكمة مشرقية اعلم ان الحركة لما كانت بحركية الشئ لانها نفس التجدد والانقضاء فيجب ان يكون علتها القريبة امرا غير ثابت الذات والا لم ينعدم اجزاء الحركة فلم يكن الحركة حركة والتجدد تجددا بل سكونا وقرارا فالفاعل المزاول لها امر يكون الحركة لازمة لها في الوجود بالذات وكلما كانت الحركة من لوازم وجودها فلهما ماهية غير الحركة لكن الحركة لا تنفك عنها وجودا وكل ما يكون من لوازم وجود الشئ الخارجي فلم يتخلل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجي فيكون وجود الحركة من العوارض لوجود فاعلها القريب فالفاعل القريب للحركة لا بد ان يكون ثابت الماهية متجددة الوجود وستعلم ان العلة القريبة في كل نوع من الحركة ليست الا الطبيعة وهي جوهر يتقوم به الجسم ويتحصل به نوعا وهي كمال اول للجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود فقد ثبت وتحقق من هذا ان كل جسم امر متجدد الوجود سيال الهوية وان كان ثابت الماهية وبهذا يفترق عن الحركة لان معناها نفس التجدد والانقضاء وبهذا اثبت حدوث العالم الجسماني وجميع الجواهر الجسمانية وسائر اعراضها فلكية كانت وعنصرية فما ذكر في الفصل السابق من ان موضوع الحركة لا بد وان يكون امرا ثابت الذات صحيح اذا عنى بموضوع الحركة موضوعها بحسب الماهية لان موضوع التجدد يكون التجدد عارضا له فهو بحسب ذاته وماهيته غير متجدد او عنى به موضوع الحركات الغير اللازمة في الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو وما ذكر فيه ايضا من ان موضوع مركب من ما بالقوة وما بالفعل قول مجمل يحتاج الى تفصيل وهو ان الموضوعية والعروض ان كانا في الوجود كما في الحركات العارضة للجسم نحو ان موضوعهما مركب في الخارج من امر يكون بالفعل موجودا ثابتا مستمرا في كل زمان الحركة ومن امر يكون بالقوة متحركا لان كل جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن ويزول عنه وهو هو بحاله وان كان العروض بحسب التحليل العقلي كما في اللوازم فالقابل والفاعل هناك امر واحد والقوة والفعلية جهة واحدة اي ما بالقوة عين ما بالفعل كل منهما متضمن للاخر وكما ان ثبات الحركة عين تجددها وقوتها على الشئ عين فعلية القوة على ذلك الشئ فكذلك حكم ثبات ما به الحركة وهي الطبيعة الكائنة في الاجسام فانه عين تجددها الذاتي وتحقيق هذا المقام انه لما كانت حقيقة الهيولى هي القوة والاستعداد كما علمت وحقيقة الصورة الطبيعية لها الحدوث والتجدد كما سينكشف لك زيادة الانكشاف فالهيولى في كل آن صورة اخرى بالاستعداد ولكل صورة هيولى اخرى يلزمها بالايجاب لما علمت ان الفعل مقدم على القوة وتلك الهيولى ايضا مستعدة لصورة اخرى غير الصورة التي توجبها الا بالاستعداد وهكذا لتقدم الصورة على المادة ذاتا وتاخر هويتها الشخصية عنها زمانا فلكل منهما تجدد ودوام بالاخرى لا على وجه الدور المستحيل كما يتبين عليك كيفيته في مباحث التلازم بينهما ولتشابه الصور في الجسم البسيط ظن فيه صورة واحدة مستمرة لا على التجدد وليست كذلك بل هي واحد بالحد والمعنى لا بالعدد الشخصي لانها متجددة متعاقبة في كل آن على نعت الاتصال الا ان يكون امور متباينة متفاصلة ليلزم ما يلزم على اصحاب الجزء **فصل** في اثبات الطبيعة لكل متحرك وانها هي المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية او قسرية او ارادية اما اذا كانت الاولى فظاهر ان فاعلها الطبيعة واما اذا كانت قسرية فلان القسر العلة المعدة والمعد علة بالعرض ولذلك يزول القسر والحركة غير منقطعة بعد وايضا لا بد من انتهاء القواسر الى الطبيعة او الارادة واما اذا كانت ارادية فان النفس انما تحرك الجسم باستخدام الطبيعة وكثير من اولى البحث وان زعموا ان النفس هي الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة الى الارادة لكن التحقيق ان المبدأ القريب لها بعد تحقق التخيل والارادة والشوق هو القوة المحركة للعضلة والاوتار والرباطات وتلك القوة هي بعينها طبيعة تلك الاعضاء والالات جعلت مطيعة اياها لانها منبعثة عن النفس على الاعضاء لتدبير البدن بواسطتها ونحن نتيقن بالوجدان فضلا عن البرهان ان الامر المميل للجسم والصارف له من مكان الى مكان او من حالة الى حالة لا يكون الا قوة فعلية قائمة به وهي المسماة بالطبيعة فالمبدأ القريب للحركة الجسمية قوة جوهرية بالجسم اذ الاعراض كلها تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعة ولهذا عرفها الحكماء بانها مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وقد برهنوا ايضا على ان كل ما يقبل الميل من خارج فلا بد وان يكون فيه ميل طباعي فثبت ان مزاول الحركة مطلقا لا يكون الا طبيعة وقد علمت ان مباشر الحركة امر سيال متجدد الهوية ولو لم يكن سيالا متجددا لم يمكن صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت والحكماء كالشيخ الرئيس وغيره معترفون بان الطبيعة ما لم يتغير لا يمكن ان تكون علة الحركة الا انهم قالوا لا بد من لحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية

المطلوب

المطلوبة فى الحركات الطبيعية وكتجدد احوال الاخرى فى الحركات القسرية وكتجدد الارادات والاشواق الجزئية المنبعثة عن النفس على حسب تجدد الدواعى الباعثة لها على الحركة اقول ما ذكروه غير مجد فى صحة ذلك فان تجدد هذه الاحوال وتغيرها فى اخر الامر ينتهى لا محالة الى الطبيعة لما عرفت من انتهاء القسر الى الطبيعة وعلمت ان النفس لا تكون مبدأ الحركة الا باستخدام الطبيعة فالتجددات باسرها منتهية الى الطبيعة معلولة لها فتجدد ما هى مبدأ له يستدعى تجددها البتة فان قيل انهم صححوا استناد التغير كالحركة الى الثابت كالطبيعة على زعمهم بان اثبتوا فى كل حركة سلسلتان احديهما سلسلة اصل الحركة والاخرى سلسلة منتظمة من احوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب وبعد من الغاية قالوا فالثابت كالطبيعة مع كل شطر من احدى السلسلتين علة لشطر من الاخرى وبالعكس لا على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا فى ربط الحادث بالقديم اقول هذا الوجه غير كاف فى استناد المتغير الى الثابت وارتباط الحادث بالقديم فان الكلام فى العلة الموجبة للحركة لا فى العلة المعدة لها ولا بد فى كل معلول من علة مقتضية ففرض السلسلتين يعم العون على وجود امور مخصصة لاجزاء الحركة العارضة للمادة المستعدة لها وكلامنا فى العلة الموجبة لاصل الحركة فان الحركة معلولة وكل معلول لا بد له من موجب لا ينفك ولا يتاخر عنه زمانا ولو كان كل من السلسلتين علة للاخرى يلزم تقدم الشئ على نفسه ولا مخلص عن هذا الا بان يذعن بان الطبيعة جوهر سيال انما نشأت حقيقتها المتجددة بين مادة شانها القوة والزوال وفاعل محض شانه الافاضة والافضال فلا يزال ينبعث عن الفاعل امر وينعدم من القابل ثم يجبره الفاعل بايراد البدل على الاتصال وايضا من راجع الى وجدانه فى حال السلسلتين معا بجميع اجزائهما ولا محالة انهما جميعا متاخرتان فى وجودهما عن وجود الطبيعة علم ان الكلام فى لحوقهما معا بامر ثابت عائد من راس من انهما من اين حصلتا بعدما فرض الاصل ثابتا والاعراض تابعة وهذا على قياس ما ذكر فى البرهان المسمى بالوسط والطرف على بطلان اللاتناهى فى تسلسل العلل من انه اذا كان جميع الاحاد ما سوى الطرف الاخير اوساطا من غير ان يكون لها طرف اول فمن اين حصلت تلك السلسلة فهكذا نقول هيهنا اذا لم يكن هيهنا وجود امر شانه التجدد والانقضاء لذاته فمن اين حصلت المتجددات سواء كانت سلسلة واحدة او سلاسل وثم حصل تجدد السلسلتين على ان مراتب القرب والبعد التى فرضوها سلسلة اخرى هى ليست غير نفس الحركة فان تجدد القرب والبعد ليس امرا غير الحركة جعلا ووجودا فقد وضح ان تجدد المتجددات مستند الى امر يكون حقيقته وذاته متبدلة ليتناسب فى ذاتها وحقيقتها وهى الطبيعة لا غير لان الجواهر العقلية هى فوق التغير والحدوث وكذا النفس من حيث ذاتها العقلية واما من حيث تعلقها بالجسم فهى عين الطبيعة كما سيجئ واما الاعراض فهى تابعة فى الوجود لوجود الجواهر الصورية واما نفس الحركة فقد علمت انه لا هوية لها الا تجدد امر وتغيره لا المتجدد فهى نفس نسبة التجدد لا الذى بها التجدد **فصل** فى كيفية ربط المتغير بالثابت لقائل ان يقول اذا كان وجود كل متجدد مسبوقا بوجود متجدد آخر يكون علة تجدده فالكلام عائد فى تجدد علته وهكذا فى تجدد علة علته فيؤدى ذلك اما الى التسلسل او الدور او الى التغير فى ذات المبدء الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكنا نقول ان تجدد الشئ ان لم يكن صفة ذاتية له فتجدده يحتاج الى مجدد وان كان صفة ذاتية له فتجدده لا يحتاج الى جاعل يجعله متجددا بل الى جاعل يجعل نفسه جعلا بسيطا لا مركبا يتخلل بين مجعول ومجعول اليه ولا شك فى وجود امر حقيقته مستلزمة للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند القوم الحركة والزمان ولكل شئ ثبات ما وفعلية ما وانما الفايض من الجاعل نحو ثباته وفعليته فاذا كان ثبات شئ تجدده وفعليته فعلية قوة فلا محالة يكون الفائض من الاول عليه هذا النحو من الثبات والفعلية كما ان لكل شئ نحوا من الوحدة وهى مساوقة للوجود وعينه فاذا كانت وحدته عين كثرة ما بالقوة او بالفعل كانت الفايض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة باحد الوجهين والذى من الموجودات ثباته عين التجدد هى الطبيعة والذى فعليته عين القوة هى الهيولى والذى وحدته عين كثرته بالفعل هو العدد والذى وحدته عين قوة الكثرة هو الجسم وما فيه فالطبيعة بما هى ثابتة مرتبطة الى المبدأ الثابت وبما هى متجددة يرتبط اليها تجدد المتجددات وحدوث الحادثات كما ان الهيولى من حيث لها فعلية ما صدرت عن المبدء الفعال بانضمام الصورة ابداعا ومن حيث انها قوة وامكان يستصحبها الحدوث والانقضاء والدثور والفناء فهذان الجوهران بدثورهما وتجددهما الذاتيين واسطتان للحدوث والزوال فى الامور الجسمانية وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث وينحسم مادة الاشكال التى اعيت الفضلاء فى دفعه **فصل** فى نسبة الحركة الى المقولات اذا قلنا حركة فى مقولة كذا احتمل وجوها اربعة احدها ان المقولة موضوع حقيقى لها والثانى ان الموضوع وان كان هو الجوهر لكن بتوسط تلك المقولة الثالث ان المقولة جنس لها الرابع

ان الجوهر يتبدل ويتغير من نوع تلك المقولة الى نوع او من صنف الى صنف آخر تبدلا وتغيرا على التدريج والحق هو هذا القسم الاخير دون البواقى اما الاول فنقول التسود ليس هو ان ذات السواد يشتد فان ذات السواد ان بقيت بعينها ولم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي كما كانت وان حدثت فيه صفة زائدة وذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته وصفاته غير ذاته وقد فرضنا التبدل في ذاته هف وان لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث سواد اخر وهذا ليس بحركة فعلم ان موضوع هذه الحركة محل السواد لا نفسه والاشتداد يخرجه من نوع الى نوع ومن صنف الى صنف فله في كل آن نوع اخر او صنف اخر وكذا الحركة في المقدار فان الشئ اذا ازداد مقداره فاما ان يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة او لا يكون فان كان فالزيادة اما ان تدخله او تنضم اليه من خارج الاول بط لاستحالة التداخل ولانه على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان وكلامنا فيه والثاني ايضا باطل لان ذلك كاتصال خط بخط ما زاد شئ منهما ولا المجموع على ما كان اولا وان كان المقدار الاول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو موضوع بل محله اعنى الهيولى فقط او مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير متغايرة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة واعلم ان الامام الرازى لما نظر في قولهم ان التسود يخرج السواد من نوعه زعم ان معناه انه يخرجه الى غير السواد ولاجل ذلك قال في بعض تصانيفه ان اشتداد السواد يخرجه من نوعه ويكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع الحدود المقاربة من السواد سوادا وجميع الحدود المقاربة من البياض بياضا والسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف خفى والبياض كذلك والمتوسط كالممتزج لكن بعض ما يقرب من احد الطرفين ان ينسب اليه والحس لا يميز فيظن انها نوع واحد انتهى ما ذكره وقد صوبه بقوله هذا كله حق وصواب لكن يجب طرد القول به في الحركة المقدارية اقول فساده مما لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث ولست ادرى اى حد من حدود السواد سواد عنده والبواقى كلها غير سواد مع ان كل واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات والسكون واذا لم يكن سوادا فاى شئ كان ثم اعترض على قولهم ان للمتحرك في السواد المقدار في كل آن مقدارا آخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منهما في زمان والا لم تكن الحركة فيه بانه يلزم عليهم القول بتتالى الآنات قال والذى وجدنا في التعليقات جوابا عن ذلك من ان تلك الانواع بالقوة فيه نظر لان الانواع التى لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كيفية واحدة وجود في الخارج فالجسم لا يكون متحركا بل يكون متمكنا ان يتحرك وان كانت موجودة بالفعل وقد دل الدليل على تخالفها بالنوع وان كلا منها لا يوجد في غير آن وهى متتالية لا يتخللها زمان يلزم ما ذكرنا والتى هذا شانها كيف يقال ان وجودها بالقوة بل هذا الشك يستدعى حلا اغنى واشفى من هذا الكلام وسيكون لنا اليه عود عن قريب انتهى اقول ان الموجود من السواد مثلا في اثناء الحركة امر وحدانى متوسط بين حدود وذلك مستمر وله فرد زمانى متصل تدريجى منطبق على زمان الحركة وله افراد آنية وجودها بالقوة القريبة من الفعل والوجود وقد علمت انه متقدم على الماهية فههنا المطلق السواد وجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث ان ينتزع العقل منه في كل آن نوعا اخر من السوادات الموجودة بوجودات متغايرة آنية ولا فساد في ذلك بل هذا الوجود للسواد اقوى من الوجودات الآنية حيث يكون مصداقا لانواع كثيرة وهذا كما ان وجود الحيوان اقوى من وجود النبات لانه مع وحدته يكون مصداقا لجميع المعانى الموجودة في النبات والموجودة فيه التى كل منها يوجد على حدة في موضوع اخر وهكذا حكم الشديد من السواد حيث يوجد فيه كل ما يوجد في السوادات الضعيفة من المعانى بالقوة وكذا المقدار العظيم هذا حكمه ومعنى بالقوة وبالفعل ههنا يرجع الى الجمع والتفصيل ثم ان الحل الذى اعتمد عليه في هذا المقام ان للسواد في اشتداده تبدلات دفعية للموضوع كل منها يبقى زمانا قليلا لا يدرك بالحس بفاوته لصغر زمانه فيظن انه في كل آن فردا اخر وهكذا في الكم وبالجملة لا بد عنده من القول بنفى الحركة بالحقيقة في هاتين المقولتين اقول وهذا مما لا فائدة فيه لدفع الاشكال المذكور لان مثله يرد على وقوع الحركة في الاين وفي الوضع ايضا الا ان يرتكب فيه وجود الطفرة التى يكذبها الحس ايضا فالمصير الى ما ذكرنا فقد ظهر بطلان القسم الاول واما بطلان الثانى فهو ايضا يعلم مما ذكر لانه اذا لم يجز كون شئ موضوعا لعارض لم يجز كونه واسطة في العروض الا ان يعنى بكونه واسطة معنى اخر وهو كون الطبيعة المطلقة باعتبار وحدة ما اى وحدة كانت واسطة بينها وبين الموضوع كما ذكر في الحركة المقدارية واما القسم الثالث وهو كون المقولة جنسا لها فقد ذهب اليه بعض فزعموا بان الاين منه قار ومنه غير قار وهو الحركة المكانية والكيف منه قار ومنه سيال وهو الاستحالة والكم منه قار ومنه سيال وهو النمو والذبول فالسيال من كل جنس هو الحركة وهذا غير صحيح بل الحق ان الحركة تجدد الامر لا الامر المتجدد كما ان السكون قرار الشئ لا الشئ القار لكن ههنا شئ وهو ان ثبوت الحركة للفرد المتجدد السيال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا بما يحله بل هي

من العوارض التحليلية والعوارض التحليلية نسبتها الى المعروض نسبة الفصل الى الجنس وكذا الكلام فى نسبة السكون الى الفرد القار فاذا تقرر هذا فالقول بان الكيف منه فرد قار ومنه فرد سيال حق وصواب وان الكيف السيال حركة بمعنى ان ما به الحركة عين وجوده لا امر زائد عليه ايضا غير بعيد ثم ان هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيلان والثبات مخالفة نوعية محتجين بان السيال داخل فى ماهية السيال فيكون فى ماهية مخالفا لما ليس بسيال ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض لانه كزيادة خط على خط والجميع كلاهما باطلان اما الاولى فيرد عليه ان البياض داخل فى حقيقة الابيض مع ان امتياز الابيض عن الاسود قد لا يكون بالفصل المنوع وهذا غير وارد على ما احتججنا به واما الثانية فيرد عليها انه ليس كل زيادة غير منوع كزيادة الفصول وكزيادة الآحاد فى العدد فانها زيادة منوعة لكن يجب ان يعلم كيفية زيادة الفصول وامتيازها عن زيادة الخواص المميزة غير المنوعة واذا بطلت الاقسام الثلثة فتحقق الرابع وهو ان المعنى بوقوع ان يكون الموضوع متغيرا من نوع الى نوع او من صنف الى صنف تدريجيا لا دفعيا

فصل فى تعيين ان اى مقولة من المقولات يقع فيها الحركة وايها لم يقع فيها واعلم ان الحركة لكونها ضعيفة الوجود تتعلق بامور ستة الفاعل والقابل وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان اما تعلقها بالقابل فبينا واما تعلقها بالفاعل فقد علمت ايضا بوجهين اذ قد علمت ان تعلقها بالفاعل والقابل على ضربين ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقة كما تخالف مقولة ان يفعل ومقولة ان ينفعل وضرب لا يوجب اختلافهما كما فى لوازم الذوات ولوازم الماهيات كحرارة الصورة النارية وزوجية الاربعة واما تعلقها بما منه وما اليه فيستنبط من حدها لانها موافاة حدود بالقوة على الاتصال وربما كان ما منه وما اليه ضدين وربما كانت امور متقابلة بوجه فلا يجتمعان معا وربما كان ما منه وما اليه مما يثبت الحصولان فيهما زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون كما فى الحركات المنقطعة وربما لم يكن كالحال فى الفلك قال بعض الحكماء وربما كان المبدء فيه هو المنتهى بعينه كما فى الفلك فباعتبار ان منه الحركة هو المبدء وباعتبار ان اليه الحركة هو المنتهى وهذا غير صحيح فان وصول الفلك فى الحركة اليومية الى الوضع اليومى عند الطلوع مثلا غير وضعه الامسى عنه بالتشخص والهوية بل مثله فيكون المبدء غير المنتهى بالذات ولا حاجة فيه الى اعتبار الجهتين الا عند المقايسة الى السابق واللاحق كما فى جميع الحدود الآنية فان كلا منها مبدء لشئ ومنتهى لشئ آخر واعلم ان تسمية حدود الحركة الوضعية الفلكية بالنقطة على المسامحة فان تلك الحدود بالحقيقة اوضاع آنية وجودها بالقوة الا انها قوة قريبة من الفعل اما تعلق الحركة بما فيه الحركة فهو الصنف حتى ذهب جماعة الى انها نفس المقولة التى وقع فيه الحركة وليس ذلك بصحيح مط بل هى كما اشرنا اليه تجدد تلك المقولة نعم هى بعينها مقولة ان ينفعل اذا انتسبت الى القابل ومقولة ان يفعل اذا انتسبت الى الفاعل ولهذا يمتنع ان يقع الحركة فى شئ منهما لانها الخروج عن هيئة والتارك لهيئة فهى يجب ان يكون خروجا عن هيئة قارة لانها لو وقعت فى هيئة غير قارة لما كان خروج عنها بل امعان فيها وبالجملة معنى الحركة فى مقولة عبارة عن ان يكون للمتحرك فى كل آن فرد من تلك المقولة فلا بد لما يقع فيه الحركة من افراد آنية بالقوة وليس لهاتين المقولتين فرد آنى مثلا ان وقعت الحركة فى التسخين يجب ان يكون الى التبريد فيلزم ان يكون الجسم فى حالة التسخن مبردا مع انه لم يخرج عن التسخن حتى يكون متحركا فيه وان كان فى اثناء حركته ترك التسخن فالحركة فى غير مقولة ان ينفعل وكذا لا يمكن الحركة فى مقولة متى واما الاضافة فانها وان وقعت فيها التجدد لكن وجود الاضافة غير مستقل بل الاضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مر وكذا الجدة فان حركتها تابعة لحركة اينية فى العمامة او نحوها فلم يبق من المقولات التى يتصور فيها الحركة الا اربع عند الجمهور وخمس عندنا الجوهر والكيف والكم والاين والوضع والسكون يقابلها تقابل الضد او العدم وتفصيله فى كتاب الشفاء ولكن هذا العدم يصح ان يعطى قسطا من الوجود لان الذى هو عدم بالاطلاق ليس بموجود اصلا والجسم الذى فيه الحركة وهو بالقوة متحرك فلا محالة له وصف زائد يتميز به عن غيره ولو لم يكن زائدا لما فارق المتحرك فاذن هذا الوصف للجسم لمعنى ما فيه فلا محالة له فاعل وقابل وليس كعدم لا حاجة فى الاتصاف به الى شئ كعدم القرنين فى الانسان مما لا ينسب الى وجود وقوة بخلاف عدم المشوله فانه يوجد عند ارتفاع علة المشى وله وجود بنحو من الانحاء وله علة هى بعينها علة الوجود بالقوة ومن هيهنا يعلم ان علة الحركة يتضمن فيها معنى العدم كما مرت الاشارة اليه وهذا العدم ليس هو الاشياء على الاطلاق بل هو لا شيئية شئ فى شئ ما معين بحال ما معينة وهى كونه بالقوة

فصل فى تحقيق وقوع الحركة فى كل واحدة من هذه المقولات الخمس اما الاين فوجود الحركة فيه ظ وكذا الوضع فانه فيه حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه اما الجسم الذى لا يحيط به مكان كالجرم الاقصى الذى لا يحيط به خلاء ولا ملاء اذا استدار على نفسه يكون حركته لا محالة فى الوضع اذ لا امكان له عندهم واما الذى فى مكان

هو القائم فى الخصوصيات وههنا ما هى كالفروع فانية فى الاصل المحفوظ

فاما ان يباين كلية كلية مكانه او يلزم كلية كلية المكان ويباين اجزاؤه اجزاء المكان فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه وكل ما كان كذلك فقد تبدل وضعه فى مكانه فهذا الجسم تبدل وضعه بحركته المستديرة لكن المقولة التى فيها الحركة لا بد ان يقبل الاشتداد والاستكمال وهذا فى الاين والوضع غير ظاهر عند الناس وذلك متحقق فيهما فان كلا منهما يقبل التزيد والتنقص واما الحركة فى الكيف فهو اشتداده او تضعفه واعلم ان الحركة كما ذكرنا مرارا هى نفس خروج الشئ من القوة الى الفعل لا ما به يخرج منها اليه ولذلك قالوا ان التسود ليس سوادا اشتد بل اشتداد الموضوع فى سواديته قالوا فليس فى الموضوع سوادان سواد اصل مستمر وسواد زائد عليه لامتناع اجتماع المثلين فى موضوع واحد بل يكون له فى كل حد ومبلغ اخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هى الحركة لا السواد اذ لا يخ انا اذا فرضنا سوادا فاما ان يكون ذلك السواد بعينه موجودا وقد عرضت له عند الاشتداد زيادة او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا فح ان بقى ما عدم فقد اشتد لان المتحرك يجب ان يكون ثابت الذات فان كان السواد ثابت الذات فليس يستحيل كما ظن من انها كيفية واحدة سيالة فظهر من هذا ان لها فى كل آن مبلغ اخر فيلزم ان اشتداد السواد يخرجه من نوعه الاول اذ يستحيل ان يشير الى موجود منه وزيادة عليه مضافة اليه بل كل ما يتعلق من الحدود فكيفية واحدة بسيطة اقول اذا فرضنا نقطة كراس مخروط يمر على سطح فههنا نقطة واحدة موجودة فى زمان الحركة هى مثال الحركة بمعنى التوسط ونقط اخرى بعدد تلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة منها بحيث يجامع تعينها المطلقة تعينات تلك النقط المفروضة فى الحدود فهكذا فى كل حركة شئ كالنقطة السيالة مستمرة واشياء كنقط مفروضة من وقوع المتحرك فى كل واحد من الحدود ففى اشتداد السواد يصح ان يقى من السواد شئ كالاصل مستمر وله وحدة ضعيفة واشياء كل منها يشتمل على السواد الاصل وعلى زيادة ولكن بحسب التحليل فى العقل لا بحسب الخارج ومن هذا يظهر ان السواد من اول اشتداده الى منتهاه له هوية شخصية واحدة يستكمل فى كل حين وقولهم ان الاشتداد يخرجه من نوعه الى نوع اخر منه وان له فى كل حد نوع اخر لا ينافى ما ذكرناه اذ وجود هذه الانواع وامتيازها بعضها عن بعض هو بالقوة وبحسب العقل لا بحسب الخارج اذ بحسب الخارج لا يمكن تحقق نوعين متباينين بالفعل موجودين بوجود واحد بالفعل قال بعضهم وبهذا يعلم ان النفس ليست بمزاج فان المزاج امر سيال متجدد له فيما بين كل طرفين انواع غير متناهية بالقوة ومعنى بالقوة ان كل نوع فانه غير متميز عما يليه بالفعل كما ان النقط والاجزاء فى المسافة غير متميزة بالفعل وكل انسان يشعر من ذاته امرا واحدا بالتشخص غير متغير وان كان بمعنى الاتصال واحدا الى انقضاء العمر اقول هذا القائل كانه وصل اليه شئ من رايحة تجدد الذات فى الانسان حيث قال وان كان بمعنى الاتصال واحدا الى انقضاء العمر اذ الاتصال الزمانى لا ينفك عن التبدل فى نفس ذلك المتصل وستعلم هذا فى مستانف الكلام ثم ان مغايرة النفس المزاج لا يحتاج الى ما ذكرنا فان لها من قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء عن ذلك

تنبيه وتوضيح اعلم ان السواد مثلا كما اومانا اليه من اول اشتداده الى النهاية له هوية واحدة اتصالية وله فى كل آن مفروض معنى نوعى اخر غير ما له قبل وما له بعد اذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات والحرارات انواع متخالفة عند المشائين فعلى اعتراف القوم يلزم ويثبت ههنا احكام ثلثة الاول لما كان عند الاشتداد حصول انواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالى اذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت وتحقق ان الوجود امر متحقق فى الخارج غير المهية بمعنى ان الاصل فى المتحققية هو الوجود والمهية معنى كلى معقول من كل وجود منتزع عنه محمول عليه متحدة معه ضربا من الاتحاد ولو كانت المهية موجودة والوجود امرا معقولا انتزاعيا كما ذهب اليه المتاخرون لزم فى صورة الاشتداد وجود انواع بلا نهاية بالفعل متمايزة بعضها عن بعض محصورة بين حاصرين ويلزم منه مفاسد تشافع الاجزاء التى لا تتجزى كما يظهر بالتامل والثانى ان السواد لما ثبت ان له فى حال اشتداده او تضعفه هوية واحدة شخصية ظهر انها مع وحدتها وتشخصيتها تندرج تحت انواع كثيرة وتتبدل عليه معان ذاتية وفصول منطقية حسب تبدل الوجود فى كماليته او نقصه وهذا ضرب من الانقلاب وهو جائز لان الوجود هو الاصل والمهية تبع له كاتباع الظل للضوء فليجز مثله فى الجوهر والثالث ان هذا الوجود الاشتدادى مع وحدته واستمراره فهو وجود متجدد منقسم فى الوهم الى سابق ولاحق وله افراد بعضها زايل وبعضها حادث وبعضها آت ولكل من ابعاضه المتصلة حدوث فى وقت معين وعدم فى غيره وليس اشتماله على ابعاضه كاشتمال المقادير على غير المتقسمات عند القائلين بها لاستحالته بل ذلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل الغير القار وهو بعينه ايضا كل من تلك الابعاض والافراد الآنية فله وحدة سارية فى الاعداد لا بها جامعة لها بالقوة القريبة من الفعل فان قلنا انه واحد صدقنا وان قلنا انه متعدد صدقنا وان قلنا انه باق من اول الاستحالة الى غايتها صدقنا وان قلنا انه

حادث فی کل حین صدقنا فما اعجب حال مثل هذا الوجود وتجدده فی کل آن والناس فی ذهول عن هذا مع ان حالهم بحسب الهویة مثل هذه الحال
وهم متجددون فی کل حین لان ادراکه یحتاج الی لطف قریحة ونور بصیرة یری کون ما هو الباقی وما هو الزائل المتجدد واحداً ولنصرف العنان
الی اثبات الحرکة فی الجوهر تتمیماً لما سبق ذکره فیه فنقول لما علمت ان الوجود الواحد قد یکون له شئون واطوار ذاتیة وله کمالیة وتنقص
والقائلون بالاشتداد الکیفی والازدیاد الکمی ومقابلیهما قائلون بان الحرکة امر شخصی فی مسافة شخصیة لموضوع شخصی واستدلوا علیه بان
الکون فی الوسط الواقع من فاعل شخصی وقابل شخصی بین مبدء ومنتهی معینین لیس کونا نوعیا بل حالة شخصیة یتعین بفاعلها
وقابلها وسایر ما یکتنفها وکذا المرسوم منه یکون واحداً متصلا لا جزء له بوصف الجزئیة وانما له اجزاء وحدود بالقوة فنقول اذا جاز
ذلک فی الکم والکیف وانواعهما کون انواع بلا نهایة بین طرفیها بالقوة مع کون الوجود المتجدد امراً شخصیا من باب الکم او الکیف فلیجز
مثل ذلک فی الجوهر الصوری فیمکن اشتداده واستکماله فی ذاته بحیث یکون وجود واحد شخصی مستمر متفاوت الحصول فی شخصیته وحدته
الجوهریة بحیث ینتزع منه معنی آخر بالقوة فی کل آن نفرض واما الذی ذکره الشیخ وغیره فی نفی الاشتداد الجوهری من قولهم لو وقعت حرکة
فی الجوهر واشتداد وتضعف وازدیاد وتنقص فاما ان یبقی نوعه فی وسط الاشتداد مثلا او لا یبقی فان کان یبقی نوعه فما تغیرت الصورة
الجوهریة فی ذاتها بل انما تغیرت فی عارض فیکون استحالة لا تکونا وان کان الجوهر لا یبقی مع الاشتداد مثلا فکان الاشتداد قد احدث
جوهراً آخر وکذا فی کل آن یفرض للاشتداد یحدث جوهر آخر فیکون بین جوهر وجوهر آخر امکان انواع جواهر غیر متناهیة بالفعل وهذا
محال فی الجوهر وانما جاز فی السواد والحرارة حیث کان امر موجود بالفعل اعنی الجسم واما فی الجوهر الجسمانی فلا یصح هذا اذ لا یکون هناک امر
بالفعل حتی فرض فی الجوهر حرکة انتهی فاقول فیه تحکم ومغالطة نشأت من الخلط بین الماهیة والوجود والاشتداد فی اخذ ما بالقوة
مکان ما بالفعل فان قولهم اما ان یبقی نوعه فی وسط الاشتداد ان ارید ببقائه وجوده بالشخص فنختار انه باق علی الوجه الذی مر لان
الوجود المتصل التدریجی الواحد امر واحد زمانی والاشتداد کمالیة فی ذلک الوجود والتضعف بخلافها وان ارید به ان المعنی النوعی الذی
قد کان منتزعا من وجوده اولا قد بقی وجوده الخاص به عنده ما کان بالفعل بالصفة المذکورة التی له فی ذاته فنختار انه غیر باق بتلک الصفة
ولا یلزم منه حدوث جوهر آخر ای وجوده بل حدوث صفة اخری ذاتیة له بالقوة القریبة من الفعل وذلک لاجل کمالیة او نقصه
الوجودیین فلا محذور یتبدل علیه صفات ذاتیة جوهریة ولم یلزم منه وجود انواع بلا نهایة بالفعل بل هناک وجود واحد شخصی متصل
له حدود غیر متناهیة بالقوة بحسب آنات مفروضة فی زمانه فیه وجود انواع بلا نهایة بالقوة والمعنی لا بالفعل والوجود ولا فرق
بین حصول الاشتداد الکیفی المسمی بالاستحالة والکمی المسمی بالنمو وبین حصول الاشتداد الجوهری المسمی بالتکون فی کون کل منهما تکاملا
تدریجیا وحرکة کمالیة فی نحو وجود الشیء سواء کان ما فیه الحرکة کما او کیفا او جوهراً ودعوی الفرق بان الاولین ممکنان والآخر مستحیل
تحکم محض بلا حجة فان الاصل فی کل شیء هو وجوده والمهیة تبع له کما مر مراراً وموضوع کل حرکة وان وجب ان یکون باقیا بوجوده و
تشخصه الا انه یکفی فی تشخص الموضوع الجسمانی ان یکون هناک مادة یتشخص بوجود صورة ما وکیفیة ما وکمیة ما فیجوز له التبدل
فی خصوصیات کل منها اولا یری ان تبدل الصورة علی مادة واحدة یکون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم وهی صورة ما وواحد
بالعدد وهو جوهر مفارق عقلی کما جوزه الشیخ وغیره من الحکماء وصرحوا بان العقل غیر منقبض عن استناد وجود المادة المستبقاة فی
کل آن الی صورة اخری مع انحفاظ تشخصها المستمر بصورة ما لا بعینها واستناد کل صورة شخصیة بعینها الی تلک المادة فاذا جاز
ذلک فی اصل الجسمیة وهی نوع ای الجسم بالمعنی الذی هو غیر محمول مادة وان لم یکن کذلک بالمعنی الذی یحمل علی الاجسام المتخالفة اذ الجسمیة بهذا
الاعتبار جنس فلیجز مثل ذلک فی النوعیات الصوریة التی مادتها القریبة نفس الجسمیة الطبیعیة وبذلک ینحل اشکال الحرکة فی مقولة
الکم التی اضطرب المتاخرون فی حله حتی انکرها صاحب الاشراق ومتابعوه حیث قالوا اضافة مقدار الی مقدار آخر یوجب انعدامه
وکذا انفصال جزء مقداری عن المتصل یوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحرکة غیر باق والشیخ الرئیس ایضاً استصعب ذلک واعترف
بالعجز عن اثبات موضوع ثابت فی النبات بل فی الحیوان لهذه الحرکة حیث قال فی بعض رسائله المکتوبة الی بعض تلامیذه بهذه وقد سئله
عن هذه المسئلة بهذه العبارة اما الشیء الثابت فی الحیوانات فلعله اقرب الی البیان ولی فی الاصول المشرقیة خوض عظیم فی التشکک
ثم فی الکشف واما فی النبات فالبیان اصعب واذا لم یکن ثابت کان تمیزه لیس بالنوع فیکون بالعدد ثم کیف یکون بالعدد اذا کان
استمراره فی مقابل النبات غیر متناهی القسمة بالقوة ولیس قطع اولی من قطع فکیف یکون عدد غیر متناه متجدداً فی زمان محصور

لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتا وليس الكم يتجدد على عنصر واحد بل يرد عنصر على عنصر بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون
لها ان يكسبها مادة واكثر منها وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ولعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة
يثبت الى اخر مدة بقاء الشخص وكيف يكون هذا واجزاء النامي تزايد على السواء فيصير كل واحد من المتشابهة الاجزاء اكثر مما كان والقوة
سارية في الجميع ليس قوة البعض اولى من ان يكون الصورة الاصلية دون قوة البعض الاخر فلعل قوة السابق وجودا هو الاصل والمحفوظ
لكن نسبتها الى السابق كنسبة الاخرى الى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد في الحقيقة بل كل جزء ورد فعله هو اخر
بالشخص متصل بالاول ولعل الاول هو الاصل يفيض منه التالي شبيها به فاذا بطل الاصل بطل ذلك من غير انعكاس ولعل هذا يصح في
الحيوان او اكثر الحيوان ولا يصح في النبات لانها لا تنقسم الى اجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه او لعل للحيوان والنبات اصلا غير
مخالط لكن هذا مخالف للراي الذي يظهر منا ولعل المتشابه بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة والجوهر الاول ينقسم في الحوادث من بعد
انقساما لا بد منه مع ذلك اتصالا وفيه المبدأ الاصلي ولعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقا الا زمانا للوقوف الذي لا بد
منه فهذه اشراك وحبائل ذا حام حواليها العقل ووقع عليها ونظر في اعطافها رجوت ان يجد من الله مخلصا الى جانب الحق واما ما
عليه الجمهور من اهل النظر فليجتهد كاعيننا في ان يتعاونوا على درك الحق في هذا ولا ييأس من روح الله انتهى كلامه فعلم من ذلك انه متحير
في هذه المسئلة ثم كتب اليه ذلك التلميذ او غيره ان انعم الشيخ ادام الله علوه باتمام الكلام في اثبات شيء ثابت في ساير الحيوانات سوى
الانسان وفي النبات كانت المنة اعظم فكتب في جوابه ان قدرت انتهى فعلم ان ذلك امر تحقيقه غير مقدور وعليه للشيخ قدس سره
ووجه الانحلال ان موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص وتشخص الجسم يلزمه مقدار ما في جملة ما يقع من حد الى حد كما قاله
الاطباء في عرض المزاج الشخصي والحركة واقعة في خصوصيات المقادير ومراتبها فما هو الباقي من اول الحركة الى آخرها غير ما هو المتبدل والفصل
والوصل لا يعدمان الا المقدار المتصل المأخوذ بلا مادة طبيعية بحسب الوهم او الجسمية المجردة عن الزوايد الصورية لان وجودها المتشخص
بما هي جسمية فقط يقتضي مقدارا معينا واما الجسم الطبيعي النوعي المتقوم من الجسمية وصورة اخرى يحفظ نوعه بالصورة المعينة المتنوعة
التي هي مبدأ الفصل الاخير له مع جسمية ما التي بازاء جنسه القريب والجنس يعتبر مبهما والفصل محصلا فتبدل آحاد الجنس والمادة لا
يقدح في بقاء الموضوع ما دامت الصورة باقية وقولهم انضمام شيء مقداري الى شيء مقداري يوجب ابطاله انما يصح فيما لكل واحد وجود
بالفعل فاضيف احدهما الى الاخر وغير صحيح اذا كانا بالقوة اضافة تدريجية **فصل** في توضيح ما ذكرنا في تحقيق الحركة الكمية
اعلم ان كل ما يتقوم ذاته من عدة معان فله تمامية بما هو كالفصل الاخير له فتعينه محفوظ ما دام فصله الاخير متعين وباقي المقومات
لمهيته من الاجناس والفصول التي هي لوازم وجوده واجزاء مهيته غير معتبرة فيه على الخصوص فتبدلها لا يقدح في بقاء ذاته فالاتصال
وقبول الابعاد مثلا فصل للجسم بما هو جسم بالمعنى الذي هو به مادة وهو في ذاته نوع برأسه وله قوة كالهيولى الاولى اذ هي قوة الاتصال
ومقابله وتماميته هو كونه بالفعل وتبدله يوجب تبدل الجسم بما هو جسم فقط وكذا النامي فصل للجسم النامي وبه تماميته ذاته وليس تماميته
بمجرد الجسمية بل هي مبدأ قوته وحامل امكانه فلا جرم تبدل الافراد الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي لانها معتبرة فيه على وجه العموم
والاطلاق لا على وجه الخصوصية والتقييد وهكذا حكم الحيوان وتقومه من النامي والحساس وكذا كل ما يتقوم وجوده من شيء كالمادة
وشيء كالصورة مثل الانسان بحسب نفسه وبدنه فالنامي اذا تبدلت مقاديره فعند ذلك يتبدل جسميته بتشخصها ولا يتبدل ذاته
وجوهره النامي بتشخصه فهو بما هو جسم طبيعي مطلق قد انعدم تشخصه عند النمو والذبول وبما هو جسم طبيعي نام لم ينعدم تشخصه لا هو
ولا جزؤه لان ما هو جزؤه ليس الا مطلق الجسمية في اي فرد تحققت على الاتصال الوجودي وعلى هذا القياس حكم بقاء الحيوان ببقاء
الجوهر الحساس فيه وهو نفسه الحساسة ففي سن الشيخوخة يزول كثير من القوى النباتية والتشخص بعينه باق فاذا احكمت هذه القاعدة
وتقررت لديك فقد علمت بوجود الحركة في الكم وان الموضوع في النمو والذبول هو الجسم بما هو جسم نوعي واما في التخلخل والتكاثف
فهي الهيولى الاولى وعلمت ايضا ان جوهريات الاشياء الواقعة في الكون هو جملة ما في عالم الاجسام مما يجوز فيه التغير والدثور بعد ما كان
التي يتحفظ فيها شيء كالاصل والعمود وهو كوجود الفصل الاخير في الطبايع المركبة لان وجوده يتضمن لوجود جميع تلك المعاني المسمات
بذاتيات النوع هذا التي تثبت لانواع اخرى موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفة بالمهية فمبدأ الفصل الاخير للنوع الكامل
كالانسان مثلا له كمالية في الوجود يوجد له مجتمعة كل ما يوجد في الانواع التي دونها في الفضيلة الوجودية متفرقة لان هذا تمام تلك

تلك الانواع وتمام الشئ مشتمل عليه مع ما يزيد ونحن لما حكمنا بوجود الحركة الذاتية فى جميع الطبايع الجسمانية كما سيتضح زيادة الايضاح بالبراهين فلاجرم حكمنا ايضا بان لكل طبيعة فلكية او عنصرية جوهرا عقليا ثابتا كالاصل وجوهرا يتبدل وجوده ونسبة ذلك الجوهر العقلى الى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة التمام الى النقص ونسبة الاصل الى الفرع والله اقرب الينا من كل قريب وتلك الجواهر العقلية بمنزلة اضواء واشعة للنور الاول الواجبى لانها صور ما فى علم الله وليست لها وجودات مستقلة بانفسها لانفسها وانما هى وجودات متعلقة الذوات بالحق مثال ذلك الصور العلمية التى تنبعث فى اذهاننا ولهذا ذكرت الحكماء ان المحسوس بما هو محسوس وجوده فى ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحاس والمعقول بما هو معقول وجوده فى نفسه وجوده للجوهر العاقل وذلك امر محقق عند الحكماء الشامخين والعلماء الراسخين وان اشمئزت عنه طبايع القاصرين وموضع بيانه موضع آخر فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول الحق ان الحركة كما يجوز فى الكم والكيف يجوز فى الصور الجسمانية وكما ان كلا من هذه الاعراض القارة المسماة بالمشخصات معتبرة فى بقاء الجسم الطبيعى على وجه غير معتبرة على وجه اخر اذ الباقى من كل واحد منها فى موضوع الحركة قدر مشترك فيما بين طرفين والمتبدل منه خصوصيات الحدود المعينة فكذا الحال فى الجوهر الصورى وكما ان للسواد عند اشتداده فردا شخصيا زمانيا مستمرا متصلا بين المبدء والمنتهى محفوظا وحدته بواحد بالعدد كعرض السواد وواحد بالابهام وهو مطلق سواديته والمجموع هو الجسم الاسود الذى هو موضوع هذه الحركة فان المتحرك فى السواد لابد ان يكون جسما اسود لا غير وله حدود مخصوصة غير متناهية بالقوة بين طرفين متخالفة بالمعنى والماهية عندهم فكذلك للجوهر الصورى عند استكماله التدريجى كون واحد زمانى مستمر باعتبار ومتصل تدريجى باعتبار له حدود وكذلك والبرهان على بقاء التشخص ههنا كالبرهان على بقاء التشخص هناك فان كلا منهما متصل واحد زمانى والمتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين الهوية الشخصية عندنا وعند غيرنا ممن له قدم راسخ فى الحكمة ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة كان الحكم بان السواد فى اشتداده غير باق حقا وكذا فى الصورة الجوهرية عند استكمالها ولبس الامر كذلك والسر فيه ما مر من ان الوجود الخاص لكل شئ هو الاصل وهو متعين بذاته وقد يكون ذا مقامات ودرجات لهويته ووحدته وله بحسب كل مقام ودرجة صفات ذاتية كلية واتفقت له مع وحدته معان مختلفة متغيرة متحدة معه ضربا من الاتحاد **تفريع** فالحركة بمنزلة تشخص روح الطبيعة كما ان الزمان تشخص روح الدهر فالطبيعة بالقياس الى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها **بحث وتحصيل** ولعلك تقول ايرادا على ما ذكرنا من ان الفاعل القريب لكل حركة وكل فعل جسمانى هو الطبيعة لا غير انه لو استحالت الطبيعة محركة للاعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنفس فوجب ان لا يحدث اعياء عند تكليف النفس اياها خلاف مقتضاها ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة والمرض فاعلم وتيقن ان الطبيعة التى هى قوة من قوى النفس التى تفعل بتوسطها بعض الافاعيل هى غير الطبيعة الموجودة فى عناصر البدن واعضائه بالعدد فان لتسخير النفس واستخدامها للاولى ذاتى لانها قوة منبعثة عن ذاتها وللاخرى عرضى قسرى وانما يقع الاعياء والرعشة ونحوهما بسبب تعصى الثانية عن طاعة النفس احيانا فلها فى البدن طبيعتان مقهورتان احديهما طوعا والاخرى كرها ولها ايضا ضربان من القوى والخوادم الطبيعية تفعل باحديهما الافاعيل المسماة بالطبيعة كمبادى الحركات الطبيعية الكيفية والكمية من الجذب والدفع والامساك والهضم والاحالة والنمو والتوليد وغيرها وهى التى تخدمها طوعا واسلاما وتفعل بالاخرى الافاعيل المسماة بالاختيارية كمبادى الحركات الاختيارية الاينية والوضعية كالكتابة والمشى والقعود والقيام وهى التى تخدمها كرها وقسرا وهذان جندان من عالم الحركات مقهورتان لها بما هى نفس حيوانية ولها بما هى نفس عقلية جنود وخوادم اخرى من عالم الادراكات جميعها تخدمها طوعا ورضا وهى كمبادى الادراكات الوهمية والخيالية والحسية ومبادى الاشواق والارادات الحيوانية والنطقية وهذه الطبيعة المطيعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها باقية مع النفس والاخرى بائدة هالكة وفى هذا سر المعاد الجسمانى كما سياتى تحقيقه ان شاء الله تع **فصل** فى استيناف برهان اخر على وقوع الحركة فى الجوهر اعلم ان الطبيعة الموجودة فى الجسم لا يفيد شيئا من الامور الطبيعية فيه لذاتها لانها لو كانت تفعل فى جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم والتالى بط فالمقدم مثله اما بيان بطلان التالى فلانها قوة جسمانية ولو فعلت من غير وساطة الجسم لم تكن جسمانية بل مجردة واما بيان حقيقة الملازمة فلان الطبايع والقوى لا تفعل الا بمشاركة المادة والوضع وبرهانه ان الايجاد متقوم بالوجود متاخر عنه اذ الشئ ما لم يوجد لم يتصور كونه موجدا فكونه موجدا متفرع على كونه موجودا فالشئ اذا كان نحو وجوده متقوما بالمادة فكذلك نحو ايجاده متقوم بها ثم ان وجود المادة وجود وضعى وتوسطها فى فعل

او انفعال عبارة عن توسط وضعها فی ذلك فما لا وضع لها بالقیاس الیه لم یتصور لها فعل فیه ولا انفعال له منها فلو كان لقوة فعل بدون مشاركة الوضع لكانت مستغنیة عن المادة فی فعلها وكل مستغن عنها فی الفعل مستغن فی الوجود فكانت مجردة عنها هف فیلزم من هذا ان لا یكون للطبیعة فعل فی نفس المادة التی وجدت فیها اذ لا وضع للمادة بالقیاس الی ذاتها والی ماحل فی ذاتها والا لكان لذی الوضع وضع اخر هذا مح فكل ما یفعل المادة او یفعل فی المادة فیمتنع ان یكون وجودها مادیا فالطبیعة الجسمانیة یمتنع ان یكون لها فعل فی مادتها والا لتقدمت المادة المتخصصة علی المادة فاذن جمیع الصفات اللازمة للطبیعة من الحركة الطبیعیة والكیفیات الطبیعیة كالحرارة للنار والرطوبة للماء من لوازم الطبیعة من غیر تخلل جعل وتاثیر بینها وبین هذه الامور فلا بد ان یكون فی الوجود مبدء اعلی من الطبیعة ولوازمها واثارها ومن جملة اثارها اللازمة نفس الحركة فیكون الطبیعة والحركة معا فی الوجود فالطبیعة یلزم ان یكون امرا متجددا فی ذاتها كالحركة بل الحركة نفس تجددها اللازم وكذا الكیف الطبیعی والكم الطبیعی یكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبیعة وبقاؤها مع بقائها وكذا فی سائر الاحوال الطبیعیة ومعیتها مع الطبیعة فی الحدوث والتجدد والدثور والبقاء الا ان فیض الوجود یمر بواسطة الطبیعة علیها وهذا معنی ما قالوا فی كیفیة تقدم الصورة علی المادة انها شریكة علة الهیولی الا ان الصورة فاعلة لها بالاستقلال او واسطة او آلة متقدمة علیها الا انهما معا فی الوجود وهكذا حكم الطبیعة مع هذه الصفات الطبیعیة التی منها الحركة فیلزم تجدد الطبیعة واستحالتها فی جمیع الاجسام فان الاوضاع المتجددة للفلك تجددها بتجدد الطبیعة الفلكیة كالاستحالات الطبیعیة والحركات الكمیة التی فی العنصریات من البسائط والمركبات **برهان اخر مشرقی** كل جوهر جسمانی له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه نسبتها الی التشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقیة الی الانواع وتلك العوارض اللازمة هی المسمات بالمشخصات عند الجمهور والحق انها علامات للتشخص ومعنی العلامة هیهنا العنوان للشیء المعتبر بمفهوم عن ذلك كما یعبر عن الفصل الحقیقی الاشتقاقی بالفصل المنطقی كالنامی للنبات وكالحساس للحیوان والناطق للانسان فان الاول عنوان للنفس النباتیة والثانی للنفس الحیوانیة والثالث للنفس الناطقة وتلك فصول اشتقاقیة وكذا حكم سائر الفصول فی المركبات الجوهریة فان كلا منها جوهر بسیط یعبر عنه بفصل منطقی كلی من باب تسمیة الشیء باسم لازمه الذاتی وهی بالحقیقة وجودات خاصة بسیطة لا ماهیة لها وعلی هذا المنوال لوازم الاشخاص فی تسمیتها بالمشخص فان التشخص بنحو من الوجود اذ هو المتشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضیء والحرارة من الحار والنار فاذا تقرر هذا فنقول كل شخص جسمانی یتبدل علیه هذه المشخصات كلا او بعضا كالزمان والكم والوضع والاین وغیرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم ایاها بل عینه بوجه فان وجود كل طبیعة جسمانیة یحمل علیه بالذات انه الجوهر المتصل المتكمم الوضعی المتحیز الزمانی لذاته فتبدل المقادیر والالوان والاوضاع یوجب تبدل الوجود التشخصی الجوهری الجسمانی وهذا هو الحركة فی الجوهر اذ وجود الجوهر جوهر كما ان وجود العرض عرض **تنبیه تمثیلی** ان كل جوهر جسمانی له طبیعة سیالة متجددة وله ایضا امر ثابت مستمر باق نسبته الیها نسبة الروح الی الجسد وهذا كما ان الروح الانسانی لتجرده باق وطبیعة البدن ابدا فی التحلل والذوبان والسیلان وانما هو متجدد الذات الباقیة بورود الامثال علی الاتصال والخلق لفی غفلة عن هذا بل هم فی لبس من خلق جدید وكذلك حال الصور الطبیعیة للاشیاء فانها متجددة من حیث وجودها المادی الوضعی الزمانی ولها كون تدریجی غیر مستقر بالذات ومن حیث وجودها العقلی وصورها المفارقة الافلاطونیة باقیة ازلا وابدا فی علم الله تع ولست اقول انها باقیة ببقاء انفسها بل ببقاء الله تع ایاها وبین المعنیین فرق كما ستعلم ان تحقیقه فی موضعه فالاول وجود دنیوی بائد داثر لا قرار له والثانی وجود ثابت عند الله غیر داثر ولا زائل لاستحالة ان یزول شیء من الاشیاء عن علمه تع او یتغیر علمه تع ان فی هذا لبلاغا لقوم عابدین **فصل** فی هدم ما ذكره الشیخ وغیره من ان الصور لا یكون حدوثها بالحركة بوجه آخر حاصل ما ذكروه كما مر ان الصورة لا تقبل الاشتداد وما یقبل الاشتداد یكون حدوثها دفعیا وذلك لانها ان قبلت الاشتداد فاما ان یكون نوعها باقیا فی وسط الاشتداد او لا یبقی فان بقی فالتغیر لم یكن فی الصورة بل فی لوازمها وان لم یبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها ثم لا بد وان یحصل عقیبها صورة اخری فتلك الصور المتعاقبة اما ان یكون فیها ما یوجد اكثر من آن واحد او لا یكون فان وجد فقد سكنت تلك الحركة وان لم یوجد فهناك صور متعاقبة متتالیة آنیة الوجود ویمكن تحلیل هذه الحجة الی حجتین لاحدیهما انه یلزم تتالی الآنات وهی منقوضة بالحركة فی الكیف وغیره والثانیة ان الحركة تستدعی وجود الموضوع والمادة وحدها غیر موجودة فلا یصح علیها الحركة فی الصورة بخلاف الكیف لان الموضوع فی وجوده غنی عن الكیف فیصح الحركة فیه فاذا تقرر

الحجة بهذا الطريق دفع الكلام الاول لغواضا بتعا فالعمدة فى هذا الباب هذه الحجة وبيانها ان الحركة فى الصورة انما تكون بتعاقب صور لا يوجد واحدة منها اكثر من آن وعدم الصورة يوجب عدم الذات فاذن لايبقى شئ من تلك الذوات زمانا وكل متحرك باق فى زمان الحركة وفيه بحث لانه منقوض بالكون والفساد فان قوله عدم الصورة يوجب عدم الذات ان عنى بها ان عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن محلها فذلك حق ولكن المتحرك ليس تلك الجملة حتى يضر عدم الجملة بل المتحرك هو المحل مع صورة ما اية صورة كانت كما ان المتحرك فى الكم هو محل الكم مع كمية ما وان عنى ان عدم الصورة يوجب عدم المادة فالامر ليس كذلك والا لكانت المادة حادثة فى كل صورة كائنة بعدما لم يكن سواء كانت دفعية او تدريجية وكل حادث فله مادة فيلزم مواد حادثة الى غير النهاية وذلك مح ومع ذلك فان لم يوجد هناك شئ محفوظ الذات كان الحادث غير المادة وان وجد فيها شئ محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجبا لعدمه ثم من العجب ان الشيخ لما اورد على نفسه سؤالا فى باب كيفية تلازم الهيولى والصورة وهو ان الصورة النوعية زائلة فيلزم من زوالها عدم المادة اجاب عنه بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية لا بالوحدة الشخصية فاذا كان هذا قول الشيخ فيعتقد بان الحركة يقع فى الصورة فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق ان المادة باقية والصورة ايض باقية بوجه التجدد الاتصالى التى لا تنافى التشخصية كما صرحوا فى بيان تشخص الحركة التوسطية وقولهم ان كل مرتبة من الشدة والضعف نوع آخر يراد بها ما يكون بالفعل متميزا عن غيرها فى الوجود وهذا لا ينافى كون السواد عند اشتداده شخصا واحدا يكون الانواع الغير المتناهية فيه بالقوة وكذا حال الصورة فى تبدلها الاتصالى ثم ان الشيخ اورد حجة اخرى غيرهما وبين ضعفها هى ان الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لان الحركة سلوك من ضد الى ضد ثم قدح فيها بانا ان اعتبرنا فى المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد فالصورة لا ضد لها وان لم يعتبر ذلك بل يكتفى بتعاقبهما على المحل كان للصورة ضد لان المائية والنارية معنيان وجوديان مشتركان فى محل يتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف

فصل فى تاكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية للاجرام السماوية والارضية ولعلك تقول هذا احداث مذهب لم يقل به احد من الحكماء فان الامر الغير القار منحصر فى الزمان والحركة واختلفوا فى ان ايهما غير قار بالذات والاخر كذلك بالعرض فالجمهور على ان هذا صفة الزمان والحركة تابعة له فى عدم قرار الذات وصاحب الاشراق الى العكس واما كون الطبيعة جواهر غير ثابت الذات فلم يقل به احد فاعلم اولا ان المتبع هو البرهان والعاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصا وثانيا ان كلامهم يحمل على انه مبنى على الفرق بين حال المهية وحال الوجود فالحركة والزمان امر مهيته مهية التجدد والانقضاء والطبيعة انما وجودها وجود التجدد والانقضاء ولها مهية قارة وثالثا ان الحركة عبارة عن خروج الشئ من القوة الى الفعل تدريجا لا الشئ الخارج عنها اليه وهو معنى نسبى والامور النسبية والاضافية تجددها وثباتها كوجودها وتجددها تابعان لتجدد ما نسب اليه وثباته فضلا عن نفس النسبة والاضافة كمفهوم الانقضاء والتجدد فهيهنا ثلثة اشياء تجدد شئ وشئ به التجدد وشئ متجدد والاول معنى الحركة والثانى المقولة والثالث الموضوع وكذا خروج الشئ من القوة او حدوث الشئ لا دفعة معناهما غير معنى الخارج من القوة كذلك والحادث وغير الذى به الخروج والحدوث وكما ان فى الابيض امور ثلثة ابيضية وهى معنى نسبى انتزاعى وبياض وشئ ذو بياض فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التجددى من القوة الى الفعل وهو معنى الحركة ووجودها فى الذهن لكن بحسب الخارج واما ما به الخروج منها اليه اولا فهى نفس الطبيعة واما الشئ القابل للخروج فهى المادة واما المخرج فهو جوهر اخر ملكى او فلكى واما قدر الخروج فهو الزمان فان مهيته مقدار التجدد والانقضاء وليس وجوده وجودا مغايرا للحركة على قياس الجسم التعليمى بالنسبة الى الجسم الطبيعى كما سيجئ من الفرق بينهما بالتعين الامتدادى وعدمه واما رابعا فقولك هذا احداث مذهب لم يقل به حكيم كذب وظلم فاول حكيم قال فى كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو اصدق الحكماء حيث قال وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب وقال بل هم فى لبس من خلق جديد وقوله اشارة الى تبدل الامثال كم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وقوله وكل الينا راجعون الى غير ذلك من الآيات المشيرة الى ما ذكرنا ومما يشير الى تجدد الطبايع الجسمانية قوله تع وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وجه الاشارة ان ما وجوده مشابك لعدمه وبقاؤه متضمن لدثوره يجب ان يكون اسباب حفظه وبقائه بعينها اسباب هلاكه وفنائه ولهذا كما اسند الحفظ الى الرسل اسند التوفى اليهم بلا تفريط فى احدهما وافراط فى الاخرى وفى كلمات الاوائل تصريحات وتنبيهات عليه فلقد قال معلم الفلاسفة اليونانية فى كتابه المعروف بكتاب اثولوجيا معناه معرفة الربوبية انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما مبسوطا كان او مركبا اذا كانت القوة النفسانية غير

موجودة فيه وذلك ان من طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه ولا حيوة لبادت الاشياء وهلكت هذه عبارته وهي ناصة على ان الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال وان الاجسام كلها بائدة زائلة في ذاتها والارواح العقلية باقية كما اشرنا اليه وقال في موضع اخر منه ان كانت النفس جرما او من جنس الاجسام لكانت متقضية سيالة لا محالة لانها تسيل سيلانا تصير الاشياء كلها الى الهيولى فاذا ردت الاشياء كلها الى الهيولى ولم يكن للهيولى صورة تصورها وهي علتها بطل الكون فبطل العالم اذا كان جرما محضا هذا مع انه هي وهذا ايضا صريح في تجدد الاجسام كلها وفيه اشارة الى ما مر سابقا من ان الهيولى شانه العدم فكلما فاضت عليها صورة من المبدا انعدمت فيها ثم اقامها بايراد البدل ومما يدل على ذلك راي ثيون الاكبر وهو من اعاظم الفلاسفة الالهيين حيث قال ان الموجودات باقية دائرة اما بقائها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى انتهى ما ذكره بنقل الشهرستاني في كتاب الملل والنحل وسننقل اقوال كثير من اساطين الحكماء الدالة على تجدد الاجسام ودثورها وزوالها في مستانف الكلام انشاء الله تع ولنا ايضا رسالة معمولة في حدوث العالم بجميع ما فيه حدوثا زمانيا فمن اراد الاطلاع على ذلك فليرجع الى تلك الرسالة ومما يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربي في فصوص الحكم ومن اعجب الامر ان الانسان في الترقي دائما وهو لا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله تع واتوا به متشابها وقال في الفتوحات فالموجود كله متحرك على الدوام دنيا واخرة لان التكوين لا يكون الا عن متكون فمن الله توجهات على الدوام وكلمات لا تنفد وقوله وما عند الله باق اشارة الى ما ذكرنا من بقاء كلمات الله تع العقلية الباقية ببقاء الله ودثور اصنامها الجسمانية **فصل** في ان اقدم الحركات الواقعة في مقولة عرضية هي الوضعية المستديرة وهي ايضا اتمها واشرفها اما انها اقدم الحركات فلان الحركة في الكم مثل النمو والذبول يفتقر الى حركات مكانية اذ لا بد للنامي والذابل من وارد او خارج يتحرك اليه يتحرك منه وهي والوضعية تستغنيان عن الكمية والتخلخل والتكاثف ايضا لا ينفك عن حركة كيفية وهي الاستحالة بتحليل مسخن او تجميد مبرد والاستحالة لا تكون دائمة فلا بد لها من علة محيلة حادثة مثل نار تحيل الماء بان يقرب منه او يقرب هو منها بعد ان لم يكن فالحركة المكانية اقدم من الكمية والكيفية لكن المكانية اما مستقيمة او منعطفة او راجعة والمستقيمات لا تدوم على اتصالها لتناهي الابعاد كلها والاخريان غير متصلتين لتخلل السكون بين كل حركتين متخالفتين جهة والسكون لا يكون الا في الزمان لانه قوة الحركات كما مر وقوة الشيء لا بد ان تكون متقدمة عليه زمانا والزمان يفتقر الى حركة حافظة له وهو لا يحفظ بحركة منصرمة بل بما يقبل الدوام التجددي الاتصالي والتي تقبل هذا الدوام هي المستديرة التي يجوز اتصالها دائما فهي غنية عن ساير الحركات العرضية وهي لا تستغني عن المستديرة فهي اقدم الحركات واما ان المستديرة ادومها فلما مر ان غيرها منقطعة الى سكون لانه عدمها وهو لكونه عدما خاصا يصحبه قوة او ملكة مفتقرتين الى قابل زماني متجدد الوجود يحتاج الى زمان بعد زمان الحركة التي هو يقابلها وقد علم ان حافظ الزمان هو المستديرة في المشهور واما انها اتمها فلانها في نفسها لا يحتمل الزيادة في الكمية كما في الحركات ولا الاشتداد والتضعف في السرعة والبطؤ لما ستعلم في مباحث الافلاك ولان فاعلها وغايتها ليس امرا محسوسا بل امر عقلي غير متفاوت في القرب والبعد عنه لكونه خارجا عن هذا العالم كما يتفاوت غاية الحركات الطبيعية الاينية وتشتد حركتها اخيرا كلما قرب المتحرك من الحيز الطبيعي والقسرية يضعف اخيرا كلما بعد من القاسر وذلك لان الشيء كلما هو اقرب من مبدئه واصله فهو اشد واقوى وكلما بعد منه فهو اضعف واوهن واما انها اشرف منها فلانها تامة والتام اشرف من الناقص فالدورية اشرف من ساير الحركات فح قد ظهر ان الجرم المتحرك بالاستدارة وجب ان يكون اقدم الاجرام واتمها واشرفها طبيعة اذ شرف الفعل وتمامه ودوامه يستدعي شرف الفاعل وتمامه ودوامه فبقوته الممسكة له تحدد جهات الحركات الطبيعية الاينية المستقيمة وجهات الابعاد المكانية كما سيجيء موعد بيانه في مباحث الجهات ومباحث الفلكيات انشاء الله تع **فصل** في اثبات حقيقة الزمان وانه بهويته الاتصالية الكمية مقدار الحركات وبما يعرض له من الانقسام الوهمي عددها اما اثبات وجود الزمان وحقيقته فالهادي لنا على طريقة الطبيعيين مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتفاقها في الاخذ والترك تارة ثم اتفاقها في المقطوع من المسافة واختلافها فيهما او في احدهما تارة اخرى فيحصل لنا العلم بان في الوجود كونا مقداريا فيه امكان وقوع الحركات المختلفة او المتفقة غير مقدار الاجسام وبها بانها لانه غير قار وهذه قارة فهو مقدار لامر غير قار وهو الحركة وشرح ذلك موكول الى علم الطبيعة واما على طريقة الالهيين فلان كل حادث هو بعد شيء له قبلية عليه لا يجامع به

البعيد لا كقبلية الواحد على الاثنين لانه يجوز فيها الاجتماع ولا كقبلية الاب على الابن او ذات الفاعل مما يجوز ان يكون قبل ومع وبعد ولا
العدم اذ قد يتحقق للشيء عدم لاحق بل قبلية قبل يستحيل ان يجامع مع البعد لذاته ثم ما من قبلية الا وبين القبل بهذه القبلية وبين الذي
هو البعد يتصور قبليات وبعديات غير واقفة عند حد ومثل هذا الامر الذي هو ملاك هذا التقدم والتاخر فيه تجدد قبليات و
بعديات وتصرم تقدمات وتاخرات فلا بد من هوية متجددة متصرمة بالذات على نعت الاتصال بمحاذات الحركات في المسافات الممتنعة
الانقسام الى ما لا ينقسم اصلا فهو لقبوله الانقسام والزيادة والنقصان كم ولكونه متصلا فهو كمية متصلة غير قارة او ذو كمية متصلة
غير قارة وعلى التقديرين فاما جوهر او عرض فان كان جوهرا فلاشتماله على الحدوث التجددي لا يمكن ان يكون مفارقا عن المادة والقوة
الامكانية فهو اما مقدار جوهر مادي غير ثابت الهوية بل متجدد الحقيقة او مقدار تجدده وعدم قراره وبالجملة اما مقدار حركة او ذي
حركة ذاتية يتقدر به من جهة اتصاله ويتعدد به من جهة انقسامه الوهمي الى متقدم ومتاخر فهذا النحو من الوجود له ثبات واتصال وايضا
تجدد وانقضاء فكانه شيء بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج الى فاعل حافظ يديمه ومن جهة حدوثه وتصرمه
يحتاج الى قابل يقبل امكانه وقوة وجوده فلا محالة يكون جسما او جسمانيا وايضا له وحدة اتصالية وكثرة تجددية فمن حيث كونه امرا
واحدا يجب ان يكون له فاعل وقابل واحد اذ الصفة الواحدة يستحيل ان يكون الا لموصوف واحد من فاعل ففاعله يجب ان يكون مبري
الذات عن المادة وعلائقها والا لاحتاج في تجسمه وتكونه المادي لتجدد احواله كما علمت الى حركة اخرى وزمان اخر ومادة سابقة وعدم
قائم بها وقابله يجب ان يكون اقدم الطبايع والاجسام وابقاها اذ الزمان لا يتقدم عليه شيء غيره هذا التقدم فقابله يستحيل ان يكون
من جسم اخر او يتكون منه جسم اخر والا لانقطع اتصال الزمان فيكون قابله تام الخلقة غير عنصري ولا يكون في طبيعته حركة مكانية ولا
حركة كمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف ولا استحالة كيفية لان هذه الاشياء توجب انصرامه وانقطاعه وتسقط تقدمه على
ساير الاجرام واما من جهة كونه ذا حدوث وتجدد ففاعله القريب المباشر له يجب ان يكون له تجدد وتصرم وكذا قابله يجب ان يكون مما
يلحقه اكوان تجددية على نعت الاتصال والوحدة وكذا الكلام في غايته ولنبين هذا المعنى بوجه ابسط **فصل** في ان الغاية القريبة
للزمان والحركة تدريجية الوجود واعلم انه سيجيء اثبات ان الغاية الذاتية في حركة الفلك هي التصورات المقتضية للاشواق والارادات
التي بها يتقرب الى مبدئها الاعلى قال الشيخ في التعليقات الغرض في الحركة الفلكية ليس نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل حفظ طبيعة
الحركة الا انها لا يمكن حفظها بالشخص فاستبقت بالنوع كما لا يبقى نوع الانسان الا بالاشخاص لانه لم يمكن حفظه بشخص واحد لانه كائن
وكل كائن فاسد بالضرورة والحركة الفلكية وان كانت متجددة فانها واحدة بالاتصال والدوام ومن هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار
يكون كالثابتة وقال في موضع اخر منها غاية الطبيعة الجزئية شخص جزئي كالشخص الذي يتكون بعده كما يكون هو ايضا غاية لطبيعة
اخرى جزئية واما الاشخاص التي لا نهاية لها فهي الغاية للقوة الثابتة في جواهر السماوات وقال ايضا فيها سبب الحركة للفلك تصور النفس
التي له تصورا بعد تصور وهذا التصور والتخيل الذي له مع وضع ما سبب للتخيل الاخر اي يستعد بالاول للثاني ويصح ان يكون التصورات
المتكررة تصورا واحدا في النوع كثيرا بالشخص او تصورات مختلفة وقال ايضا فيها هذا التصور الثاني مثل الاول نوعا لا شخصا
يجوز ان تصدر عنه حركة مثل حركته نوعا لا شخصا ولو كانا مثلين لكانا واحدا وصدر عنهما حركة واحدة بالعدد وقال ايضا فيها
كل وضع في الفلك يقتضي وضعا وسببه تجدد توهم بعد توهم هذه عباراته بالفاظه وهي في قوة القول باثبات الحركة في الصور الجوهرية
من وجهين الاول ان التصورات الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجي وهو المعني بالحركة في الجوهر الصوري لما تقرر عند الشيخ
وغيره ان صورة الجوهر جوهر وتصورات الافلاك انما يكون لمبادئها المحركة اياها بالذات ولما يتبعها بالعرض لما تقرر عندهم ان غرضها
في الحركة ليس اشياء سافلة فيكون مقاصدها وتخيلاتها صورا جوهرية اشرف من الجواهر العنصرية والثاني ان الوضع لكل جسم نحو وجوده
او لازم وجوده كما صرح وايضا جميع اوضاع الفلك طبيعية له لا ان بعضها طبيعي والبعض قسري اذ لا قاسر في الفلكيات وقد علمت ان
المبدا القريب لكل حركة هي الطبيعة والتحقيق ان طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية شيء واحد وذات واحدة فالحركة في الوضع يقتضي
تبدل الوجود الشخصي فيكون في الفلك شخص بعد شخص ووجود بعد وجود على نعت الاتصال التدريجي وقال ايضا في التعليقات
طبيعة الفلك من حيث طبيعته انه الفلك تقتضي الاين الطبيعي والوضع الطبيعي لا اينا مخصوصا فيكون النقل منه قسرا وقال ايضا
هذه الاوضاع والاينات كلها طبيعية له انتهى اقول لما خرج من هذا الكلام ان كل وضع من اوضاع الفلك طبيعي وكل اين من اينه

طبيعي ومع كونه طبيعيا ينفعل منه الى غيره فلا يستقيم ذلك الا بان يكون طبيعة الفلك امرا متجدد الذات ذا وحدة جمعية وكثرة اتصالية
وكذا ما يقتضيه من الاوضاع والاين وساير اللوازم وهذا وان لم يكن يذهب اليه الشيخ ومتابعوه الا انه الحق الذي لا محيص عنه والذي سبب
آرائهم ان طبيعة الفلك تقتضي اولا وبالذات الوضع المطلق والاين المطلق من غير خصوصية لشيء منهما وانما يراد تلك الخصوصيات لاجل بقاء
النوع بالعرض لا بالذات وهذا عند التحقيق غير مستقيم اما اولا فلما تقرر عندهم ان مقصود الطبيعة لا يكون الا متعينا شخصيا اذ المعنى
الكلي لا وجود له في الاعيان ما لم يتشخص فالوجود يتعلق اولا بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس ولهذا ذكروا في كتاب قاطيغورياس بيان تسميتهم
الاشخاص الجوهرية بالجواهر الاولى وانواعها بالثانية واجناسها بالثالثة ان الوجود يتعلق بالشخص اولا وبالنوع ثانيا وبالجنس ثالثا
واما ثانيا فلما علمت في مباحث الوجود ان الموجود في كل شيء بالذات هو الهوية الوجودية المتشخصة بنفسه اما المهيات التي يقال
لها الطبايع الكلية فليس لها وجود لا في الخارج ولا في الذهن الا بتبعية الوجود والحاصل ان الوضع والاين من جملة المشخصات ولوازم
الوجودات والتبدل فيهما اما عين التبدل في نحو الوجود او لازم له وليس كما ظن في المشهور ان هذا الجرم بتشخصه علة مطلقة للزمان و
الحركة والا لم يكن زمانيا وكل جسم وجسماني زماني فهو متشخص بالزمان وفاعل الشيء غير متشخص به ولا مفتقر في وجوده الى ذلك الشيء
فعلة الزمان من جهة وحدتها الاتصالية لنسبته الى اجزائه المتقدمة والمتاخرة نسبة واحدة ويفعل الزمان وما معه فعلا واحدا
ويكون علة حدوثه وعلة بقائه شيئا واحدا اذ الشيء التدريجي الغير القار بالذات بقاؤه عين حدوثه وقد علمت من طريقتنا ان
كل جسم وكل طبيعة جسمانية وكل عارض جسماني من الشكل والوضع والكم والكيف والاين وساير العوارض المادية امور سائلة زائلة اما
بالذات واما بالعرض ففاعل الزمان على الاطلاق لا بد وان يكون امرا ذا اعتبارين وله جهتان جهة وحدة عقلية وجهة كثرة تجددية
فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية وبجهة تجدده ينفعل تارة عنه ويفعل اخرى بحسب هويات اجزائه المخصوصة
وذلك الامر هو نفس الفلك الاقصى التي لها وجهان فالطبيعة العقلية اعني صورتها المفارقة جهة وحدتها والطبيعة الجسمانية
الكائنة جهة كثرتها وتجددها فنفس الجرم الاقصى فاعل الزمان ومقيمه وحافظه ومديمه وبه يتجدد ويتعين الزمانيات وبجرمه يتجدد
الجهات والمكانيات بمثل البيان المذكور اذ كل جرم شخصي كما يفتقر الى الزمان والحركة في امكانه الاستعدادي وفي حدوثه التجددي كذلك
يحتاج في مكانه ووضع جهة الى ما يحيط به ويعين حيزه فكيف يتقدم عليها طبعا فان هذه الامور كما اشرنا اليه اما من مقومات التشخص
الجسماني او من لوازم وجوده ولوازم الوجود كلوازم المهية في امتناع عدم تخلل الجعل بين اللازم والملزوم فالاكوان الجسمانية مطلقا
اكوان ناقصة يحتاج الى زمان ومكان ووضع وكم وكيف فقد علمت ان فاعل هذه الامور يجب ان يكون اصله مفارق الذات والوجود
عنها فلا يجوز ان يكون علة الزمان زمانا قبله ولا علة المكان مكانا قبله وعلة الوضع وضعا اخر وهكذا في الكم وغيره فهذه امور
مع انها حادثة حوادث متجددة منصرمة فعلتها الاصلية لا تكون الا امرا مفارقا ثابت الذات خارجا عن سلسلة الزمان والمكان
وهو الله سبحانه بذاته الاحدية او من جهة علومه الالهية او كلماته التامات التي لا تنفد او عالم امره الذي اذا قال للشيء كن فيكون

فصل في انه لا يتقدم على ذات الزمان والحركة الا الباري عز مجده لما علمت ان الزمان وما يعتريه ويحتف به امور تدريجية
واكوان متجددة الحصولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجودا او عدما او غيرهما اي تقدما لا يجامع بحسبه القبل للبعد يكون
زمانا او ذا زمان فيكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة وقد ثبت ايضا فيما مر ان علة الشيء لا بد وان تكون غير متعلقة
الذات والوجود بذلك الشيء فلا يتقدم على الزمان الا الباري وقدرته وامره المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلي وتارة بالصفات عند قوم
واخرى بالملئكة عند آخرين وبالصور الالهية عند افلاطونيين وللناس فيما يعتقدون مذاهب ايضا ولو تقدم على الزمان والحركة
شيء هذا التقدم التجددي لكان عند وجوده عدمها وكل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه ممكن الوجود اذ لو لم يسبقه امكان لكان
اما واجبا او ممتنعا وكلاهما يوجب انقلاب الحقيقة لسبق العدم ولحوق الوجود وذلك مستحيل وموضوع امكان الحركة لا بد وان
يكون من شانه الحركة كما مر ولكن لا يكون الا جسما او جسمانيا وكل ما من شانه ان يتحرك فاذا لم يوجد حركته فاما العدم علته او لعدم شيء
من احوال علته او شرايطها التي بها تصير حركة فاذا وجدت الحركة فلحدوث علة تحركه والكلام في حدوث العلة للحركة كالكلام في حدوث
تلك الحركة وهكذا الى لا نهاية فالاسباب المترتبة اما ان وجدت مجتمعة معا او متعاقبة على التوالي وكلاهما ممتنع عندنا وعند محققي الفلاسفة
اما الاول فلقواطع البراهين كالتطبيق والتضايف وبرهان الحيثيات وبرهان ذي الوسط والطرفين وغيرها ومع ذلك تجميعها

بحيث لا ينفك عنها شئ حادثة لا بد لها من علة حادثة وأما الثانى فلان كل واحد منها لو كان موجودًا فى آن واحد بالفعل يتلو بعضها بعضا
يلزم تتالى الآنات وتشافع الحدود وستعلم استحالته فى نفى الجواهر الفردة وما فى حكمها وان كان كل منها فى زمان غير زمان صاحبه
فان كانت ازمنتها منفصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها ولا لازمنتها لا خارجًا ولا ذهنًا وما لا وجود لها لا ذهنًا
ولا خارجًا فلا ترتيب بينها ولا سببية لبعضها بالقياس الى بعض آخر وانما قلنا لا وجود لها فى الخارج لان الموجود من الزمان ليس فيه
امورًا منفصلة بل الموجود منه امر متصل شخصى كما مر وانما قلنا لا وجود لها فى الذهن فلاستحالة استحضار الوهم ازمنة وزمانيات
متكثرة غير متناهية بالعدد وعلى تقدير استحضاره لا يكون مطابقا لما فى العين فيكون ذهنا كاذبا والكلام فى اسباب وجود الشئ
الواقع فى نفس الامر وان كان ترتيبها كترتب حركة بعد حركة وزمان بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار فالمتصل بالذات على نعت
التجدد وهو وجود الطبيعة الجوهرية التى هى صورة الجسم والجسم بقوته الاستعدادية مادتها وانصالها هو الحركة بمعنى القطع ومقدار
هذا الاتصال هو الزمان واما الامر المستمر الدائم منها فهو اصلها وسنخها المتوسط ابدا بين حدودها واجزائها التى هى ايضا جزئياتها
بوجه والآن السيال الذى بازائه ما نسبته الى الزمان نسبة التوسط من الحركة الى الامر المقطوع المتصل منها فههنا امر عقلى هو جوهر فعال
واحد ذو شئون غير متناهية كما فى قوله تعالى كل يوم هو فى شان فذلك الامر لا يمكن ان يكون جسمًا او جسمانيا لما علمت مرارا ان كل جسم
او جسمانى واقع تحت الزمان والحركة فهو اما نفس او عقل او ذات البارى لا سبيل الى الاول لان النفس بما هى متعلقة بالجسم حكمها حكم
الطبيعة المادية والصورة الجرمية المتبدلة كما مر فعلة الزمان والزمانيات المتجددة المنصرمة على الاستقلال اما البارى فى ذاته او بتوسط
امره الاعلى المسمى بالعقل الفعال والروح وهو ملك مقرب مشتمل على ملائكة كثيرة هى جنود للرب تعالى كما اشار اليه بقوله وما يعلم
جنود ربك الا هو ونسبة الروح لكونه امر الله اليه نسبة الامر من حيث هو امر الى الامر والكلام الى المتكلم من حيث هو متكلم فله الامر والخلق
فما له خلقه وهو كل ما له خلق وتقدير ومساحة كالاجسام والجسمانيات حادثة الذوات تدريجية الوجودات متراخية الهويات عن
قدرته وعلمه بخلاف عالم امره فالله سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما انه عالم مريد لم يزل ولا يزال وهو آمر خالق ابدًا سرمدًا الا ان امره ابدى
وخلقه حادث لما عرفت من ان الحدوث والتجدد لا زمان لهوياتها المادية ولهذا قال فى كتابه العزيز وكان امر الله مفعولا ولم يقل
خلق الله مفعولا ونسبة عالم امره اليه نسبة الضوء الى المضئ بالذات ونسبة عالم الخلق اليه نسبة الكتابة الى الكاتب فان وجود كل صورة
كتبية متاخرة عن وجود الكاتب وهو مقدم عليها جميعًا ان فى هذا لبلاغا لقوم عابدين **فصل** فى ربط الحادث بالقديم
قد تحيرت افهام العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت اذهانهم فى ارتباط الحادث بالقديم والذى هو اسد الاقوال الواردة منهم
واقرب من الصواب هو قول من قال ان الحوادث باسرها مستندة الى حركة دائمة دورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة لكونها ابدى
لها بد وزمانى فهى دائمة باعتبار وبه استندت الى علة قديمة وحادثة باعتبار وبه كانت مستند الحوادث فان سئلنا عن كيفية
استغناء اعتبارها الحادث من حدوث علة مع انا حكمنا حكما كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث الذى هو موضوع
هذه القضية هو المهية التى عرض لها الحدوث من حيث هى معروضة له والحركة ليست كذلك بل هى حادثة لذاتها بمعنى ان مهيتها الحدوث
والتجدد فان كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لم يكن مفتقرا الى ان يكون علته حادثة ونحن اذا رجعنا الى عقولنا لم نجدها جازمة
بوجوب حدوث العلة الا للمعلول الذى يتجدد اما المعلول الذى هو نفس مهية التجدد والتغير فلا نجدها تحكم عليه بذلك الا اذا
عرض له تجدد وتغير زائدان عليه كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المتصلة الدائمة وحدوث العلة التى يفتقر اليه المعلول الحادث لا يلزم
ان يكون حدوثا زائدا والا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة الدائمة فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهى الى شئ مهيته نفس التغير
والانقضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علتها حادثة ولكونها نفس التغير صح ان يكون علة للمتغيرات والمهية التى هى التغير هى الحركة و
لهذا عرفها قوم بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى اقول هذا الكلام وان اندفعت به اشكالات كثيرة لكنه فيه بعد خلل كثير
الاول ان الحركة امر نسبى ليس لها فى ذاتها حدوث ولا قدم الا بتبعية ما اضيفت اليه اذ معناها كما مر خروج الشئ من القوة الى الفعل
شيئا فشيئا فبالحقيقة الخارج من القوة الى الفعل ذلك الذى فيه الحركة والحركة هى تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث
الثانى ان الحركة لكونها امرا بالقوة لا يمكن تقدمها على وجود حادث موجود بالفعل والكلام فى العلة الموجبة للشئ والعلة الموجبة
لم يجب ان تكون موجودة معه فالموجود الحادث يفتقر الى سبب حادث يكون موجودًا معه زمانا متقدما عليه طبعا ويجب ان يكون

وجوده اقوى من وجود معلوله والحركة ليست موجودة بالفعل الثالث ان كلام هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية دائمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار مستندة الى العلة القديمة وهذا غير صحيح اذ الامر التجددي ليس له بقاء اصلا فضلا عن كونه قديما واما المهية الكلية فهي غير مجعولة ولا جاعلة فلا عبرة باستمرارها كما سبق الرابع انا قد برهنا على ان جوهر الفلك بصورته الطبيعية الوضعية غير باق بتشخصه وكذا ما فيه من الاجرام الكوكبية وغيرها وعلة الحركة وموضوعها الجسم الشخصي وهو غير قديم فقوله علتها قديمة غير صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة الى علة حادثة غير صحيح ايضا فالحق الحقيق بالتصديق ان الامر المتجدد الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله ولها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة والاستعداد وهذه الطبيعة وان لم يكن مهيتها مهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث كما ان الجوهر مهيته في الذهن غير مستغنية القوام عن الموضوع ووجوده في الخارج مستغني القوام عنه فقد يكون للوجود نعت لا يكون للمهية اذا جردت عن اعتبار الوجود كما ان وجود الشيء متفاوت الحصول بنفسه في الاشياء بالاشدية والاضعفية ومهيته ليست كذلك فكذلك بعض الوجودات تدريجي الهوية بذاته لا بصفة عارضة الا بحسب الاعتبار والتحليل وليست مهيته كذلك كوجود الطبيعة المحصلة للاجرام المادية فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصي لا يكون الامتدرج الحصول لست اقول ان مهيته تقتضي التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن امر زائد عليها حتى يستشكل احد فيه بانا قد نتصور طبيعة من الطبايع الجسمانية بمهيتها ولا يخطر ببالنا الدوام والبقاء لها فكيف يكون من الصفات الذاتية او المقومة لها وذلك لان مبنى ما اورده على الاشتباه بين مهية الشيء ووجوده لان حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن لما عرفت مرارا من انه متشخص بذاته وكل ما يحصل في الذهن يقبل الاشتراك والعموم فلو حصل الوجود متمثلا في الذهن لكان الجزئي كليا والخارج ذهنا والوجود مهية والكل ممتنع **تنبيه فيه تنوير** واعلم ان كثيرا من الموجودات ليس معقوله مماثلا لمحسوسه او متخيله وذلك مثل الزمان والحركة والدائرة والقوة فان هذه الاشياء ليست معقولاتها كمحسوساتها ومتخيلاتها وكذلك المقادير التعليمات كالجسم التعليمي فان نحو وجوده عبارة عن خصوص المقدار المساحي سواء كان في مادة وطبيعة مخصوصة او كان في الخيال منفصلا عن مادة وطبيعة مخصوصة ليس له حظ من الوجود المعقول اذ كل معقول فهو كلي والكلي لا يكون ممتدا متقدرا ولا في ممتد متقدر فالمعقول من المقدار ليس مقدارا ولا ذا مقدار ولا ذا تقدر اي لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملا شايعا صناعيا ومن هذا القبيل كثير من الموجودات المادية مما ليس معقوله مطابق لموجوده وان سئلت الحق فجميع الموجودات الشخصية للصور الجسمانية الخارجية بسيطة او مركبة مما لا مطابق لها في العقل لانها هويات شخصية لا تحتمل الشركة وما في العقل امور كلية تحتمل الشركة فكذلك الهوية الصورية التدريجية للطبايع الجسمانية وذلك لان الصور المنوعة للاجرام التي هي مبادي لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجددة لا مهية لها من حيث هي انيات دائرة متجددة نعم ينتزع منها مفهومات كلية تسمى بالمهيات وبالحقيقة هي لوازم لتلك الوجودات وان كانت ذاتيات للمعاني المنبعثة عنها كما عرفت ونحن سنقيم البرهان في هذا الكتاب على ان الصور المنوعة للجواهر ليست داخلة تحت اجناس مقولة الجوهر ولا تحت شيء من مقولات الاعراض بل انما هي هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت جوهر ولا كم ولا كيف ولا غيرها من المقولات واجناسها وانواعها الا انها وجودات محضة فائضة من شئونات الحق الاول وهي اثار الاشعة العقلية وظلال الاشراقات النورية **بحث وتحصيل** ولك ان ترجع وتقول ان هذه الهويات المتجددة المسماة بالصور النوعية والطبايع الجرمية كيف صدرت عن مؤثر قديم فان صدرت من غير قابل مستعد اياها لزم ان يكون تلك الصور صورا مفارقة فتكون عقلية لا مادية وهذا مع استحالته يستلزم خلاف المفروض والتناقض اذ التجدد ينافي الوجود المفارقي وان صدرت عنه في قابل مستعد فان كان القابل حادثا يلزم توقفه على قابل آخر وقوة استعدادية سابقة وهكذا يتسلسل الى لا نهاية وان كان قديما فاما ان يكون ذاته بذاته او بما يلزم ذاته كافية في القبول فيكون الصورة ثابتة ايضا لا متجددة وان لم يكف ذاته ولا مع امر لازم لذاته للقبول بل لا بد فيه من استعدادات لاحقة متجددة فيلزم عليك الاعتراف بقدم المادة ولزوم التسلسل في المتعاقبات وانت بصدد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم عليك قدم كل مادة مصورة بصورة من النوعيات الصورية فيكون عدد الاشخاص القديمة عدد الانواع الصورية على ان الكلام عايد في حصول كل استعداد خاص جزئي لما ان ما بالقوة متقوم بما هو بالفعل مفتقر اليه فانا الاستعداد الخاص انما يحدث بصورة بالفعل سابقة عليه بالطبع لا بالزمان لانها علة موجبة له بالذات لا معدة له فنقول لك ان ما اسلفنا من الكلام يفي بحل هذه الشبهة ونظايرها فان المادة القابلة

ان كانت هيولى اولى فوحدتها وحدة جنسية لا وحدة عددية لان معناها الجوهر بالقوة والجوهرية لا توجب تحصلا نوعيا والقوة بتحصل بما هي قوة عليه فيكفي في تحصلها بما هي هي لحوق اية صورة كانت وان كانت مادة اخرى فهي ايضا من حيث كونها مادة حكمها حكم الهيولى الاولى فان جهة القوة والنقص راجعة الى معنى واحد فهي ايضا انما يتحصل ويتقوم بالصورة المقرونة بها الا ان تحصلها اتم من تحصل الهيولى الاولى لانه تحصل بعد تحصل سابق وكل صورة يتحصل بها مادة فتلك الصورة اقدم ذاتا من مادتها من جهة حقيقتها الاصلية واما من جهة تشخصها المادي فيتحد بها المادة ويتعدد بتعددها ويتجدد بتجددها لست اقول من جهة استعدادها السابق اذا استعدادها يقابلها ولا يتحد بها في الوجود نعم ربما كان كل استعداد لتشخص لاحق من اشخاص طبيعة مستلزما لتشخص آخر من اشخاصها سابق على هذا الشخص زمانا لا على استعداده الا سبقا ذاتيا كما علمت من حال الهويات المتجددة المتقضية وبالجملة لا يلزم مما ذكر تقدم شيء من الهيوليات اصلا وقد اشرنا الى ان لكل طبيعة جسمانية حقيقة عند الله موجودة في علمه وهي بحقيقتها العقلية لا يحتاج الى مادة ولا استعداد او حركة او زمان او عدم او حدوث او امكان استعدادي ولها شؤونات وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال وهي بوجودها الاتصالية لا زمنية او حدتها العقلية الموجودة في علم الله واذا نظرت الى تكثر شؤونها المتعاقبة وجدت كلا منها في زمان وحين وبهذا الاعتبار يحتاج الى قابل مستعد يتقدم عليه زمانا وذلك القابل من حيث كونه بالقوة امر عدمي غير مفتقر الى علة معينة بل يكفيه وجود صورة ما مطلقة اية صورة مطلقة كانت تكون القوة قوة لها او عليها او على كمال ما من الكمالات واما من حيث استعداده الخاص القريب فيفتقر الى صورة معينة هي جهة استعداده وقوته القريبة على امر مخصوص وصورة مخصوصة فاذا خرج القابل من هذه القوة القريبة الى فعل يقابلها بطلت لبطلان الصورة السابقة بلحوق صورته اللاحقة لعدم امكان الاجتماع بينهما كما تبطل صورة النطفة اذا حدثت صورة الحيوان الذي تلك الصورة النطفية قوة عليه وامكان له وهكذا كل صورة تحدث بانقضاء سابقة وتبطل هي ايضا بلحوق عاقبة على نعت الاتصال التجددي واما السؤال عن اختصاص كل صورة خاصة شخصية بوقتها الجزئي فجوابه ان ذلك الاختصاص ربما لم يكن بامر زائد على هوية تلك الصورة الشخصية فلا يفتقر الى سبب مخصص لها بوقتها المعين زائد عليها وذلك فيما له هوية مستمرة متجددة لا منقطع بقاؤها ولا احقاحتى يرد السؤال في لمية ذلك الاختصاص واما اذا كانت للطبيعة شخصيات منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال في اختصاص بعضها بوقته الخاص وان كان واردا لكنه يجاب بانه بسبب زائد على نفس الهوية بوقتها المعين وذلك السبب لا بد وان يكون مع وقته وهكذا الى ان ينتهي العلل الى هوية خاصة بزمان معين لذاته وهويته لا بامر زائد لان الكلام في الاسباب الموجبة التي لا يجوز فيها التسلسل الى غير نهاية وحاصل الكلام انه كما ان للوجود حقايق مختلفة لذواتها وقد يختلف ايضا بعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات في نوعيتها الاصلية مثال الاول وجود الحق ووجود الملك ووجود الشيطان ووجود الانسان ووجود النار ووجود الماء فان كلا منها يتميز عن غيره بحقيقة ذاته ولكل منها مقام ومرتبة لذاته لا يوجد فيها ومثال الثاني وجود زيد ووجود عمرو وغيرهما من افراد الناس فان اختلافهم ليس الا بامر زائد على الانسانية وكذا افراد حقيقة الفرس وكذا حكم سوادات متعددة لها مرتبة واحدة منه في الشدة والضعف وكذا الاعداد من البياض التي لها مرتبة واحدة منه فان امتياز وجود الانسان عن الفرس ووجود السواد عن البياض وان لم يكن بامر زائد على حقيقة شيء منهما ولكن امتياز اعداد كل منها بعضها عن بعض انما هو بعوارض زائدة على وجود الحقيقة الاصلية وقد ظهر لك هذان الوجهان من اختلاف الوجودات فاعلم انه ربما كانت في الحقايق الوجودية المتميزة بذاتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلك بل بجعل بسيط بجعل نفس هويتها هوية واحدة ذات شؤون متجددة متخالفة بالتقدم والتاخر الذاتيين اللذين لا يجامع القبل البعد لذاتها لا بقبلية زائدة وبعدية زائدة بل بنفس هوياتها الاجزاء المتقدمات والمتاخرات المتفاوتة في القبلية والبعدية وذلك كالزمان المتصل عند القوم فان له عندهم هوية متفاوتة في التقدم والتاخر والسبق واللحوق والمضي والاستقبال والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت الا ان هذه هوية جوهرية والزمان عرض والحق ان الهوية الجوهرية الصورية هي المنعوتة بما ذكرنا بالذات لا بالزمان لان الزمان عرض عندهم ووجوده تابع لوجود ما يتقدم به فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتاخرها الذاتيين كما ان الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للابعاد الثلثة فللطبيعة امتدادان ولها مقداران احدهما تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي الى متقدم ومتاخر زمانيين والاخر دفعي مكاني يقبل الانقسام الى متقدم ومتاخر مكانيين ونسبة المقدار الى الامتداد كنسبة المتعين الى المبهم وهما متحدان في الوجود متغايران في الاعتبار وكما ليس اتصال التعليميات المادية بغير اتصال ما هي مقادير لها فكذلك اتصال الزمان ليس بزائد على

الاتصال التدريجي الذي للتجدد بنفسه فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني فاعلم هذا فانه اجدى من تفاريق العصا ومن تامل قليلا في ماهية الزمان يعلم ان ليس لها اعتبار في العقل وليس عروضها لما هي عارضة له عروض بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للاشياء كالسواد والحرارة وغيرهما بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات ومثل هذا العارض لا وجود له في الاعيان الا بنفس وجود معروضه اذ لا عارضية ولا معروضية بينهما الا بحسب الاعتبار الذهني وكما لا وجود له في الخارج الا كذلك فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار الا بحسب تجدد ما اضيف اليه في الذهن وانقضائه وحدوثه واستمراره والعجب من القوم كيف قرروا للزمان هوية متجددة اللهم الا ان عنوا بذلك ان ماهية الحركة ماهية التجدد والانقضاء لشيء والزمان كميتها ولهذا راى صاحب التلويحات ان الحركة من حيث تقدرها عين الزمان وان غايرته من حيث هي حركة فهو لا يزيد عليها في الاعيان بل في الذهن فقط اذا اعتبرت من حيث هي حركة فقط **تعقيب واحصاء** ذكر في الشفاء ان من الناس من نفى وجود الزمان مطلقا ومنهم من اثبت له وجودا لا على انه في الاعيان بوجه من الوجوه بل على انه امر متوهم ومنهم من جعل له وجودا لا على انه امر واحد في نفسه بل على انه نسبة على جهة ما لامور ايها كانت الى امور اخرى ايها كانت تلك الاوقات لهذه فتخيل ان الزمان مجموع اوقات والوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض اخر اي عرض كان فهو وقت لذلك الاخر كطلوع الشمس وحضور انسان ومنهم من وضع له وجودا وحدانيا على انه جوهر قائم بذاته مفارق للجسمانيات ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الاقصى ومنهم من عده عرضا فجعله نفس الحركة ومنهم من جعل حركة الفلك زمانا دون ساير الحركات ومنهم من جعل عودة الفلك زمانا اي دورة واحدة فهذه هي المذاهب المسلوكة في الاعصار السابقة في ماهية الزمان التي احصاها في الطبيعيات وذهب ابو البركات البغدادي الى ان الزمان مقدار الوجود والاشاعرة من المتكلمين انتحلوا ثالث المذاهب ومن الذاهبين الى الرابع من يجعل للزمان وجودا مفارقا على انه واجب الوجود بذاته واليه ذهب جمع من متقدمة الفلاسفة ومنهم من يضع ان واجد في الطبايع الامكانية لكن لا على ان يعتبر به تعلق بالمادة بل على انه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة وهذا الراي منسوب الى افلاطون الالهي وبعض اشياعه ومشرع الفريقين استحالة ان يقع تغير في ذات الزمان والمدة اصلا اما لو يعتبر لنسبة ذاته الى المتغيرات فليس في ذاته ان لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيها الا الدوام والترمد وان حصلت لها قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل من قبل تلك المتغيرات ثم ان اعتبرت نسبته الى الذوات الدائمة الوجود المقدسة عن التغير سمي من تلك الجهة بالسرمد وان اعتبرت نسبته الى ما فيه الحركات والتغيرات من حيث حصولها فيه فذلك هو الدهر الداهر وان اعتبرت نسبته الى المتغيرات المقارنة اياه فذلك هو المسمى بالزمان وصاحب المباحث المشرقية تحير في امر الزمان وتشبث في شرحه لعيون الحكمة للشيخ الرئيس بذيل افلاطون فقال في المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من الشكوك واعلم اني الى الآن ما وصلت الى حقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن ان يقال من كل جانب واما تكلف الاجوبة نقضا لقوم دون قوم فذلك لا افعله في كثير من المواضع وخصوصا مع هذه المسئلة وقال في شرح عيون الحكمة بعد تقرير الآراء وايراد الشكوك ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب افلاطن والاقرب عندي في الزمان هو مذهبه وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر الاعتبارات الثلثة المذكورة التي بها يسمى سرمدا ودهرا وزمانا ثم قال واما مذهب افلاطون فهو الى المعالم البرهانية الحقيقية اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد ومع ذلك فالعلم التام ليس الا عند الله وقال ايضا موردا على مذهب ارسطاطاليس ان بديهة العقل حاكمة بان الله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومي وانه الآن موجود معه وانه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية والمعية والبعدية يوجب وقوع التغير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الاحوال لزم التغير في ذات الوجود وذلك لا يقوله عاقل فلئن قلتم لولا وقوع التغير في هذا الحادث لا امتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية بسبب وقوع التغير في شيء اخر فلم لا يجوز ان يكون الزمان كذلك وهذا قول افلاطون فانه يقول المدة ان لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد وان حصل فيه الحركات والتغيرات تحصل لها قبليات قبل بعديات وبعديات بعد قبليات لا لاجل وقوع التغير في هذه الاشياء انتهى ما ذكره واقول انك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هوية متجددة منصرمة لذاتها بلا تخلل جعل بين وجودها وتجددها والشبهات التي اوردها واستصعب حلها في باب الزمان والحركة تجدها جميعها منحلة العقد مدفوعة الصعوبة بفضل الله حيث يجمعين جنبها

فى موضع اليق بها والحق تعالى وجوده الخاص به اجل من ان يوصف بالوقوع فى القبلية والبعدية بالقياس الى شئ من الحوادث اليومية ولا بالمعية معها الامعية اخرى غير الزمانية والحركة والتغير والحدوث ولعل من القدما من نفى وجود الزمان مط. اراد به انه ليس وجود غير وجود الامر المتجدد بنفسه وكذا من نفى وجوده فى الاعيان دون الاذهان اراد به انه من العوارض التحليلية التى زيادتها على الهوية فى التصور فقط لا من العوارض الوجودية التى زيادتها على معروضاتها فى الوجود كما اشرنا اليه ومن جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الاقصى اراد به الطبيعة المتجددة الفلكية فاراد بنفس الفلك ذاته وهويته وهو موافق لما ذهبنا اليه من انه مقدار الطبيعة باعتبار تجددها الذاتية ولوحنا الى ان الزمان كالجسم التعليمى ليس من العوارض الوجودية بل وجود المقدار بنفس وجود ما يتقدر به اولا وبالذات وكونه من العوارض بضرب من التحليل ككون الوجود من عوارض الهوية والذات الموجودة بذلك الوجود ومن ذهب الى انه جوهر مفارق عن المادة كانه اراد به الحقيقة العقلية المفارقة لهذه الصورة الطبيعية التى يتقدر ويمتد بحسب وجودها التجددى المادى لا بحسب وجودها العقلى الثابت فى علم الله سرمدا ومن ذهب الى ان الزمان واجب الوجود اراد به معنى اجل وارفع مما فهمه الناس وقد ورد فى الحديث لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله نعم وفى الادعية النبوية يا دهر يا ديهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح وفى كلام اساطين الحكمة نسبة الثابت الى الثابت سرمد ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان ارادوا بالاول نسبة البارى الى اسمائه وعلومه وبالثانى نسبة علومه الثابتة الى معلوماته المتجددة التى هى موجودات هذا العالم الجسمانى بوجهها بالمعية الوجودية وبالثالث نسبة معلوماته بعضها الى بعض بالمعية الزمانية **فصل** فى ان الزمان يمتنع ان يكون له طرف موجود قالوا ان كل حادث يسبقه عدم لا يجامع وجوده وما به القبلية ليس نفس العدم لان العدم يكون بعد ايض وليس القبل بما هو قبل مع البعد فليس العدم بما هو عدم قبلا ولا بعدا وليس ايض ذات الفاعل لان ذاته توجد مقارنة ايض ولا شئ من الاشياء التى يصح ان يوجد مع المتاخر قبلا الذاته هذا النحو من القبلية فاذن كون العدم سابقا هو ان ذلك العدم للشئ مقترن بزمان حدث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل آن فرض بداية زمان آخر وهكذا القياس فى آن فرض نهاية فاذن ليست لمطلق الزمان بداية ولا نهاية ولهذا ذكر معلم الفلاسفة من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر وقد علم ان الزمان من لوازم الحركة والحركة من لوازم الطبيعة عندنا والطبيعة لا تقوم الا بمادة وجسم فاذن جود الحق الجواد لا ينقطع وافاضته وخيره لا ينقضى ولا يحصى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها مع ان كل زمان وكل حركة حادث وكذا كل جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدم من السابق واللاحق كما مرت الاشارة اليه وهذا غريب فان قيل هذا التقدم امر وهمى مقدر كما ان فوقية العدم خارج العالم وهم محض فكما لا يلزم من تناهى المكان ان يكون عدمه فى مكان فكذلك لا يلزم من تناهى الزمان ان يكون عدمه فى زمان فنقول ان العقل يدرك ببديهته ترتبا بين وجود شئ وعدمه حيث لا يجتمعان وليس ذلك الترتب بالعلية لان العلة والمعلول يجب ان يكونا معين ولا بالطبع لان المتقدم بالطبع لا يستحيل ان يقارن مع المتاخر بالطبع دفعة وظاهر انه ليس بالشرف والمكان فتعين ان يكون بالزمان وبالجملة نحن لا نعنى بالزمان الا هذا النوع من الترتب فان لم يحصل هذا الترتب فقد سلمتم انه ليس وجود الزمان بعد عدمه وان حصل كان عدم الزمان فى زمان البتة واما الفرق بين ذلك وبين الاحياز المتوهمة خارج العالم فهو ان الحيز فى كونه متناهيا لا يفتقر الى حيز آخر واما فى كونه محدثا فيتوقف على مسبوقيته بالعدم فان قال قائل ان هذا يوجب ان يكون اله العالم زمانيا وان يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل الازمنة الى لا نهاية فنقول اما تقدم الله على الزمان المعين فهذا يرجع الى الزمان ايضا فان ذاته تعالى وان كان مقدسا عن التغير متعاليا عن الزمان وما معه معية زمانية ومرجع الى القبلية لكن لما كان مع كل شئ لا بمزاولة فهو مع الزمان السابق معية لا توجب تغيرا فيصدق عليه انه يوجد قبل الزمان المعين كما يوجد معه وبعده واما كون كل زمان مسبوقا بزمان آخر بمعنى ان عدم كل زمان فى زمان فهذا يوجب ان يكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة وقبل كل جسم جسم لا الى نهاية فهذا التسلسل غير ممتنع لان منشاؤه ان هذه الاشياء من الامور الضعيفة الوجود التى متشابك فيها الوجود بالعدم فكل وجود لفرد يوجب عدما لفرد آخر وكل عدم لفرد يوجب وجود الآخر فعدم الزمان لا يتحقق فى الزمان فان قال القائل المذكور وقوع المعية بين الله وزمان يستدعى ان يكون المعان فى زمان آخر يقارنهما وكذا وقوع المعية بين عدم الزمان والزمان الذى يسبقه او يلحقه يستدعى زمانا غيرهما فنقول وقوع المعية الزمانية بين شيئين ليس احدهما نفس ذات الزمان المعين توجب زمانا واما المعية بين الزمان وشئ فلا يقتضى زمانا آخر اذ ما به المعية ههنا نفس الزمان المعين لان تعينه بنفسه لانه ضرب من الوجود تباين سائر الوجودات فان هذه الساعة لا يتصور الا هذه الساعة ويستحيل وقوعها قبلها او بعدها وكذا غيرها من افراد الزمان واجزائه فان

التسبين الى العلم قوله من حيث حصولها فيه اى من حيث مجامعتها جميعا له دفعة واحدة بذا ان اريد بالدهر ما هو المصطلح واما اذا اريد به الدهر اللغوى بقرينة

وهى المعية القيومية المنزهة عن الزمان مه

وضعه بالدهر ويكون المراد اعتبار النسبة بين الجميع لسلسلة العرضية الزمانية مع كان الدهر المصطلح داخلا فى العبارة الاولى قوله المقارنة اى اعتبرت النسبة بقارن كل متغير مع كل حد ومعية كل جزئى ذلك الكل جزئى مرادا

وجودها كما وقعت من الضروريات المجعولة جعلا بسيطا فاذن وقوع كل شيء مع زمان لا يقتضي زمانا آخر واما وقوع شيء مع شيء اخر ليس واحد
منها زمانا فانه يستدعي وجود امر ثالث هو جهة المعية بينهما وكذا القياس في التقدم والتاخر فان الزمان لذاته يقتضي التقدم والتاخر لان
ذلك من لوازم ماهيتها فكل زمان من الازمنة قبل وهو قبلية بالنسبة الى اخر وكذلك بعد بعدية بالنسبة الى اخر ومع ومعية بالنسبة
الى ما يقارنه وليس لقائل ان يقول يلزم ان يكون الزمان من مقولة المضاف لانا نقول هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشيء ووجوده فمفهوم الزمان
من مقولة الكم وهو في نفسه مقدار متصل غير قار ولكن وجوده يتقدم لذاته على شيء ويتاخر لذاته عن شيء وفرق بين ما المعقول منه يلزم منه
معقول آخر وما وجوده يتعلق بوجود شيء اخر او بعدمه فالتقدم والتاخر يعرضان لماهية الزمان لذاتها لان وجودها وجود التقدم و
التاخر وماهية التقدم والتاخر من مقولة المضاف الى وجود التقدم والتاخر لا وجود نفس الاضافة وههنا اشكال اخر وهو ان
اجزاء الزمان لابد وان تكون متخالفة الماهية مع ان اجزاء المتصل لابد وان تكون متشابهة وذلك لان كل جزء منه يقتضي لذاته مرتبته
التي له من التقدم والتاخر فان يوم الخميس لا يمكن ان يكون يوم الاربعاء ولا يوم الخميس الاخر قبله او بعده فيعود المحالات المذكورة والجواب
عنه ان تشابه اجزاء المتصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف لها فيما يقتضي ماهية الاتصال وان اختلفت فيما يقتضي وجود الاتصال فان
كون بعض المتصل بحال وبعضه بحال اخر يقتضيه بما نفس التشابه والاتصال من ضروريات نحو وجودها الاتصالي فكما ان كون كل جزء
من اجزاء المكان الواحد بحال غير حال صاحبه مما يقتضيه لذاته وحدة المكان واتصاله فكذلك كون كل ساعة من الزمان بحال غير حال سائر
الساعات امر يقتضيه وحدة الزمان واتصاله **فصل** في احتجاج من يضع للزمان بداية ان المثبتين للزمان بداية احتجوا بامور
الاول ان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية فللحوادث بداية الثاني لو كانت الحوادث الماضية
غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له فاستحال وجوده لكن التالي مح بالمشاهدة فكذا المقدم والثالث
ان كل واحد من الحوادث اذا كان له اول وجب ان يكون للكل اول والرابع ان الحوادث الماضية قد انتهت الينا فلو كانت الحوادث الماضية
غير متناهية لكان الغير المتناهي متناهيا هف والخامس انا لا نزل اما ان يوجد فيه حادث او لم يوجد والاول مح والا لم يكن الحادث
حادثا وان لم يوجد شيء من الحوادث في الازل فوجد حالة لم يكن فيها شيء من الحوادث موجودا فاذن كل الحوادث مسبوق بالعدم والسادس
ان الامور الماضية قد دخلت في الوجود وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصورا متناهيا فهي متناهية والسابع ان كل
واحد من الحوادث اذا كان مسبوقا بعدم لا اول فاذا فرضنا جسما قديما وفرضنا حوادث لا اول لها لزم ان يكون ذلك الجسم لا متقدما على
وجودها ولا على عدمها وهو مح ان يكون الشيء لا يتقدم امورا ويتقدم على ما هو سابق على كل واحد من تلك الامور لانه يصير حكم السابق و
المسبوق في التقدم حكما واحدا الثامن ان العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالعالم حادث فهذه وجوه ضعيفة
الاساس في حدوث ماهية الزمان والحركة وما يتعلق بهما اما ما يحتجون به اولا فهو ماخوذ من برهان تناهي الابعاد حاصله انا نجمع ونورد
الماضي او الازمنة كالسنين او عدد النفوس الماضية ثم نضم اليها من المستقبل دورة او سنة او نفسا اخرى فناخذها على وجهها مبلغا
ومع الزيادة مبلغا اخر ونقابل بينهما بالتطبيق فلابد من التفاوت فيزيد احد المبلغين على الاخر بعدد متناه وما زاد على الشيء بمتناه
فهو متناه وقد علمت ان الحركات والازمنة والحوادث لا كل لها وانها يستحيل اجتماعها فكل ما يبتني على اجتماعها المستحيل لا يصح وانما
صحت اللانهاية في الازمنة والحركات لاستحالة اجتماعها ومبنى اثبات الزمان والحركة وكذا اتصالهما وتماديهما على عدم الاجتماع في الوجود
واقتضاء وجودهما اللاحق العدم السابق وبالعكس واقتضاء العدم السابق الوجود اللاحق وبالعكس فكيف يصح فرض اجتماعهما المستحيل
ليمنع به وقوع اجتماع المستحيل اللانهاية التي صححها الاستحالة فهو فرض شيء على المستحيل من جهة استحالته وهو غير صحيح واما ما احتجوا
به ثانيا فيقال في دفعه ان الممتنع من التوقف على الغير المتناهي هو ما يكون الشيء متوقفا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد وظاهر ان الذي لا
يكون الا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصح وقوعه فاما في الماضي فلم يكن حادث فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معد وما
ثم حصل وحصل بعده الحادث الذي يتوقف عليه اذ ما من وقت يفرض الا وكان مسبوقا بما لا يتناهى وان اريد بهذا التوقف انه لا يقع
من الحوادث الا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فكيف يجعل حجة على بطلان نفسه واما ما ذكروه ثالثا فهو مغالطة نشأت من اجراء
حكم كل واحد على الكل ومما الهم ان يفطنوا له للاحتجاج بان النفوس الناطقة الماضية مجموعها يجب ان يكون مسبوقا بالعدم اذ ليس فيها الا
حادث فكذلك المعلول الذي هو المجموع هذا وان كان اقرب مما سبق اذ ليس اقتصارا على مجرد تعدية حكم كل واحد على الكل بل استدلال

بحدوث العلة على حدوث المعلول الا انه لا ينفع غرضهم من هذا فان حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان وفيه ما
فكل وقت يحدث للنفوس مجموع اخر وكذا العالم بجملته يحدث كل حين ولا يدل هذا على نهاية اعداد الحوادث التى كل منها فى وقت والجواب
عما ذكروه رابعًا ان انتهاء الحوادث الينا يقتضى ثبوت النهاية لها من هذا الجانب الذى يلينا وثبوت النهاية من جانب لا ينافى اللانهاية من
جانب اخر فان حركات اهل الجنة لا نهاية لها مع ان فى جانب البداية لها نهاية والجواب عما ذكروه خامسًا ان الازل ليس وقتا محدودا له
حالة معينة بل هى عبارة عن نفى الاولية فالحادث الزمانى الذى يسبقه العدم يمتنع وقوعه فى الازل مع انه يجب مادة ا لوهم بالمعارضة
بالصحة بان يقال صحة حدوث الحوادث هل كانت حاصلة فى الازل ام لا فان كانت حاصلة فامكن حدوث حادث ازلى وذلك محال وان
لم يكن فللصحة مبدء وهو محال ولما لم يكن هذا الكلام قادحا فى الصحة اعنى القدرة فكذا ههنا وعما ذكروه سادسًا ان المراد بالحصر ان
يكون للشئ طرف ونحن نسلم ان الحوادث محصورة من الجانب الذى يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث وعما ذكروه سابعًا انه
ان عنيتم بما ذكرتم انه يكون الجسم موصوفا بكل الحوادث ويكون موصوفا بعدمها معًا فذلك باطل لان الحوادث ليس لكلها وجود حتى يكون
الجسم موصوفا بها وان عنيتم به انه فى كل وقت من الاوقات يكون موصوفا بواحد منها فهو فى ذلك الوقت ليس موصوفا بعدم ذلك
الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه لعدم وحدة المحمول وعما ذكروه ثامنًا وهو قريب الماخذ مما سبق انه مقدمات على
الوجه الذى اشتهر بينهم وجوها من الخلل اما المقدمة الاولى وهو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث اذ اعنى بالعالم مجموع الاجسام فانه لا يخلو
عن الحركات وغيرها وان عنوا به المجموع بما هو مجموع فنقدر ان ذلك وان كان صحيحًا فان لا عداد الحوادث فى كل حين مجموع آخر لكن لا ينفعهم
وان عنوا به كما يقولون ما سوى الواجب الوجود فالبرهان قائم على ان فى الموجودات الممكنة امورًا لا تتغير اصلا فتكون المقدمة الاولى
منقوضة باطلة واما المقدمة الاخرى وهى ان ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها ففيها خلل ان اريد ما لا يسبق آحادها فانه من البين انه
متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة وان اريد به انه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها اصلا حتى يسبقها شئ
فقولهم ان ما لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع فان على مذهب الخصم لا يصح خلو الاجرام الفلكية عن الحركات اصلا ولا يسبقها
سبقا زمانيا اى ما خلت عن آحاد الحركات فقط وان كان المتحرك يتقدم على الحركة تقدما ذاتيا فيحتاجون ههنا الى الرجوع الى ابطال
نهاية الحوادث وقد سبق الكلام فيه فهذا ما وقع من الابحاث والمناقضات بين الطرفين ونحن بفضل الله وتوفيقه قد اوضحنا هذا
السبيل وكشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم ومسبوقية كل شخص من الاجسام وطبايعها ونفوسها واعراضها بالعدم الزمانى
السابق عليها وصححنا هاتين المقدمتين اعنى كون جواهر العالم لا يخلو عن الحوادث لذاتها وكل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زمانا فالعالم
بجميع ما فيه حادث وقد سبق بعض ما يحتاج اليه هذا المرام وبقى البعض وله موعد وسنعود اليه ان شاء الله تم واعلم ان اكثر الناس
يصعب عليهم الاعراب عن مذهبهم وعن محل الخلاف فانهم اذا قالوا العالم حادث فان سئل عنهم ما اردتم بذلك وقعوا فى الحيرة لانهم
ان عنوا به انه محتاج الى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به على اتم وجه واكده لانه قائل با فتقاره الى المؤثر حدوثا وبقاء ذاتا وصفة وان عنوا
به ان العالم يسبقه عدم زمانى فلا يمكنهم الاعتراف لان العالم جملة ما سوى الله عندهم والزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم
ليكون تقدم عدم العلة عليه تقدما زمانيا وان افصحوا عن مذهبهم بان العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف انه ليس بقديم لانه ليس بواجب
الوجود وان عنوا ان العالم ليس بدائم فيقال لهم ماذا اردتم بذلك قد يعنى به معنى عرفيا وهو مستمر الوجود زمانا طويلا ودوام العالم بهذا
المعنى لا نزاع فيه فى المشهور لدى الجمهور وان عنوا به انه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبه اذ ليس قبل العالم وقت لم يكن
فيه العالم اذ هو بمنزلة قولهم قبل الوقت وقت وان قال واحد منهم اردت به انه ليس بازلى يستفسر الازلى ويعاد الترديد والمحذور الذى كر
وان قال الذى فى الذهن متناه يسلم له ان القدر الذى فى ذهنه من اعداد الحركات متناه ولكن لا يلزم من ذلك توقف وجود العالم على
غير ذات البارى ثم اذا فرض لها مجموع ما فهى ايضا حادثة وان قال اعنى بالحدوث انه كان معدوما فوجد ان اراد بمفهوم كان السبق الزمانى
فهو مع كونه متناقضا يخالف مذهبه لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم وان اراد به السبق الذاتى فخصمه قائل
به فان الفيلسوف معترف بان عدم الممكن يتقدم على وجوده تقدما ما وان قال ان البارى مقدم على العالم بحيث لا يكون بينه
وبين العالم زمان فليس هذا مذهبه اذ ليس قبل العالم شئ عنده غير ذات البارى وهو مذهب الحكيم بعينه فيتعين التقدم الحقيقى
الذى هو فى الحقيقة تقدم فلا يتعين النزاع ههنا الا ان يقول احد الخصمين انه توقف العالم على غير ذات الله ولم يكتف فى وجوده ذاته

ومعاده ويقول الاخر يكفي وحدتين المشرك من غير الشرك واعلم ان مسئلة ابطال التعطيل واثبات الصانع المبدع الذي يفيد الموجودات من دون سانح على ذاته وحادث بصيرة انه تعالى من اعظم المهمات وافضل العلوم والمسائل فان من لم يعرف توحيده في الفعل لم يعرف لم يعرف توحيده في الذات ولا في صفة وجوب الوجود ولا القدرة ولا العلم ولا الارادة ولا الحكمة ولا غيره من الصفات واذا علم الانسان هذه المسئلة وعلم وجود النفس وبقائها وكيفية معادها ورجعاها بعد ما عرف مبدأها وفاعلها ووحدانيته فقد حصل من العلم شيئا عظيما لا يبالي بما يفوته من العلوم والمسائل وهذه المسئلة اذا عرفت واحكمت وعلمت اسباب حدوث الحادثات ودثور الداثرات وان هويات الاجسام وطبايعها متجددة لحظة فلحظة كما اشار اليه القرآن وقوم البرهان من غير ان يختل بها قاعدة حكمية فقد تمهدت قواعد الاصول الى عالم الكشف والشهود العقلي تمهيدا باوضح طريقة واحكم سبيل والناس يتحيرون في ان الواجب الوجود اذا لم يتغير لم يسنح له صفة فكيف يحصل الحوادث ولا يكون الانسان معتمدا اليه في البحث ما لم يتقن هذه المسئلة واخواتها واذا اثبت مسئلة العلة والمعلول صح البحث وان ارتفعت ارتفع مجال البحث ومع القدرة العبثية الجزافية لا يبقى للباحث كلام ولا يثبت معها معقول اصلا قال بعض العرفاء قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته اذ يقال له ما الذي يعني بالعالم فاما انه يقول عنيت به الاجسام كلها كالسماوات والامهات واما انه يقول عنيت به كل موجود سوى الله فان عني بذلك المعنى الثاني فعلى هذا كثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود على الزمان وان عني به المعنى الاول فلم يجز ايضا لان معناه ان الاجسام موجودة مذ كان الزمان موجودا وهذا مشعر بان الزمان سابق على الاجسام في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متاخر عنها وان كان ذلك بالرتبة والذات وان قال ليس المراد هذا ولا ذاك فنحن لا نعلم من قوله الا ما فهمنا وقد تكلمنا على ما فهمناه واما ما لم نفهم من مقصده فالكلام عليه من شان العميان وان زعم ان الاجسام موجودة منذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم لان الاجسام لا توجد اصلا حيث يوجد الحق لا الان ولا قبله ولا بعده ومن صار الى ان العالم موجود الآن مع الحق فهو مخطئ خطأ عظيما فحيث الحق باحدية ذاته لا زمان ولا مكان وان لم يخل منه زمان ولا مكان ولا ذرة من ذرات العالم فهو مع كل ذرة لكن لا ممكن ولا غير معه فهو سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلا من غير فرق اصلا ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون انه جسم مكاني كساير المحسوسات فهو بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول سلوكه وهو انه تعالى سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضي من غير فرق وهذا يقيني عند العارف وان كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى اقول ان ما ذكره هذا العارف غير كاف في باب حدوث العالم اذ القائلون بقدم الاجسام الفلكية وامهات العناصر قائلون بان نسبته تعالى الى المستقبل كنسبته الى الماضي وليسوا عاجزين عن ادراك كل ما افاده حتى قوله ان الاجسام لا توجد حيث يوجد الحق لا هذا الآن ولا قبله ولا بعده وهكذا كل معلول بالقياس الى موجده ومع ذلك ذهبوا الى قدم الافلاك وغيرها ولهم ان يفسروا قدم الاجسام بان وجودها غير مسبوق بعدم زماني فلا يرد عليه ما اورده اصلا والمعتبر في هذه المسئلة الى ما حققناه وتفردنا باثباته في هذه الدورة الاسلامية اذ حكماء الاسلام وساير العلماء لم يصلوا الى كنه هذا السر والا لاشتهر منهم ذلك لان الدواعي كانت مستوفرة عليها في هذه الازمنة واقرب ما وقع الاحتجاج به في هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصارى وهو ان العالم متناهي القوة وكل متناهي القوة متناهي البقاء فيستحيل ان يكون ازليا فالعالم يستحيل ان يكون ازليا ولا يرد عليه ما اورده صاحب المطارحات بانا نقرر ان العالم متناهي قوة البقاء لكنه غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته بل لان علته دائمة وهي يمدها بالقوة الغير المتناهية الآثار والحركات وغيرها اولا قوله غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته كلام مجمل فيه غلط لانه ان اراد به انه بحسب ماهيته الامكانية ليس ذا قوة البقاء بل بوجودها الفايض عليها من الواجب يبقى ويدوم فلعل هذا غير مقصود المستدل اذ ربما ادعى ان وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهي القوة لا انها من حيث ماهياتها ليست ذات قوة غير متناهية كيف وهي بحسب ماهياتها ليست بموجودة فضلا عن كونها غير متناهي القوة وان اراد به ان ذاتها الوجودية وهويتها الصادرة عن الجاعل ابتداء ليست بلا متناهي القوة الا انه يستمد من العلة الدائمة القوى والآثار فنقول هذا يمكن على وجهين احدهما ان وجودها الشخصي المتناهي في القوة والقدرة يبقى دائما لكن يصل منه الآثار والافاعيل الغير المتناهي بامداد المبدء العالي كما يدل عليه ظاهر كلامه فان وجود الاعراض والآثار والافعال اللاحقة للشخص تابع لوجوده والشخص الجوهري اقوى في الوجود من جميع ما يتبعه وفيض الوجود

لا يصل اليها الا بعد ان يمر على المتبوع الملحوق به ما يتفرع عليه فعدم تناهي الآثار والمعاليل يستلزم عدم تناهي العلل المتوسطة سواء كانت فاعلا او قوة قابلية او آلة او موضوعا ولا ينتقض ما ذكرنا بالهيولى التي تقبل آثارا غير متناهية لانها لا تقبل هذه الآثار الا بورود استعدادات والقوى الغير المتناهية وليست وحدتها الباقية الا وحدة مبهمة تتجدد في كل حين بتجدد الصور والقوى وثانيهما ان وجودها في كل وقت وان كان متناهي القوة الا انه يفيض من المبدأ في كل وقت على مادتها قوة اخرى وهوية غير التي فاضت ولا فهذا قول بحدوث العالم ودثوره فيكون كل شخص منه مسبوقا بعدم زماني ازلي وهو عين مقصود القائل المتحلل باحدى الملل الثلث اعني اليهود والنصارى والاسلام نعم لو منع قول القائل ان العالم متناهي القوة بان من العالم ما لا يتناهى قوته كالمفارقات المحضة لكان له وجه الا انك ستعلم من طريقتنا ان الصور المفارقة ليست بما هي مفارقة من جملة ما سوى الله فلا يقدح قولنا العالم وجميع ما فيه متناهي القوة غير باقية لا دائم بالعدد بل بالمفهوم والمعنى دون الوجود الشخصي والهوية

فصل في حقيقة الآن وكيفية وجوده وعدمه

اعلم ان الآن يكون له معنيان احدهما ما يتفرع على الزمان والثاني ما يتفرع عليه الزمان اما الآن بالمعنى الاول فهو حد وطرف للزمان المتصل فالنظر في كيفية وجوده وكيفية عدمه اما كيفية وجوده فلما علمت ان الزمان كمية متصلة وكل كمية متصلة فانها قابلة لتقسيمات غير متناهية بالقوة لا بالفعل الا بواحد من الاسباب الثلاثة القطع واختلاف العرض والوهم لكن حصول القطع ممتنع في الزمان لما عرفت فبقي الامكان لاحد وجهين آخرين وذلك بموافاة الحركة امرا دفعيا كحد مشترك حدا مشتركا غير منقسم كمبدأ طلوع او غروب واما بحسب فرض الفارض بقوته الوهمية واما كيفية عدمه فالكلام يستدعي تمهيد قاعدة افادها الشيخ في الشفاء وغيره وهي ان وجود الشيء الواحد الزماني او عدمه اما ان يكون دفعيا بان يحصل او يعدم دفعة في ان يختص به فان استمر كان ذلك الآن اول آنات حصول الوجود او العدم وان لم يبق كالامور الآنية كان مجرد ذلك الآن لا غير ظرف الحصول واما ان يكون تدريجيا بان يكون الشيء الوحداني له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا في زمان واحد متصل على سبيل الانطباق عليه ويعبر عن ذلك بالحصول على سبيل التدريج ولا يلزم ان يكون حصول ذلك الشيء حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانه من حيث هويته ليس يلتئم عن اشياء كثيرة بل هو شيء واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء فهو قبل عروض القسمة ليس الا شيئا واحدا منطبقا على زمان واحد ولا يكون لذلك ظرف يوجد هو فيه لان وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان او حد من حدوده بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء فهذا الحاصل اعني ما يكون له حصول تدريجي لا يكون له آن ابتداء الحصول بل ظرف حصوله انما هو الزمان لا طرفه واما ان يكون زمانيا بان يكون حصول الوجود او العدم في نفس الزمان لا في طرفه ولا فيه على سبيل الانطباق عليه اذ لا يكون للشيء الحاصل هوية اتصالية تنطبق على الزمان بل انما يختص حصوله بذلك الزمان على معنى انه لا يمكن ان يوجد او يفرض في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه فلا يكون لذلك الحاصل آن اول الحصول اصلا الا طرف ذلك الزمان ولا آن آخر فيه وتقرير القول على هذا الاسلوب مما يضمحل به كثير من الشكوك منها ما ذكره صاحب الملخص ان وجود الشيء بتمامه او عدمه اما ان يحصل شيئا فشيئا فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه والانقسام الى اجزاء حسب انقسامه او دفعة واحدة فيكون في آن قطعا وهو آن اول الحصول لوجوده او عدمه وكذلك نقول وجود الشيء او عدمه اما ان يحصل دفعة فيكون في آن هو اول الآنات لحصوله ضرورة او لا دفعة بل قليلا قليلا فيكون لا محالة في زمان ينطبق عليه فكيف يتصور هناك الواسطة فكيف يتصور حدوث ما ليس له آن اول فانه مندفع بان كلا من القسمين هذين اعني وجود الشيء يسيرا يسيرا ووجود الشيء او عدمه ليس مقابلا صريحا للآخر ولا لازما لمقابله وان مقابل الذي يوجد يسيرا يسيرا اما لا يوجد يسيرا يسيرا وهو اعم من ان يوجد مختصا حدوثه بآن ومن ان يوجد لا كذلك وكذا مقابل الذي يوجد مختصا حدوثه بآن اعم من ان يوجد يسيرا يسيرا ومن ان يوجد لا كذلك فالواسطة محتملة وهي ان يكون الشيء موجودا بتمامه في جميع الزمان وفي كل جزء من اجزائه وحد من حدوده لا على الانطباق ولا يكون موجودا في مبدأ ذلك الزمان والبرهان والفحص اوجبا وجود الواسطة في حدوث الوجود وكذا حال حدوث الاعدام في الثلث المذكورة كما ستبين فسبيل البرهان على تحقيق الاقسام على سياق ما في الشفاء هو ان ينظر هل الآن المشترك بين زمانين في احدهما الامر بحال وفي الآخر بحال اخرى ومن المعلوم ان الذين مما في قوة المتناقضين او المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعا في ذلك الآن ثم من الامور ما يحصل في آن ويتشابه حاله في اي آن فرض في زمان وجوده ولا يحتاج في كونه الى ان يطابق مدة كالمماسة والتربيع وغير ذلك من الهيئات القارة فما كان كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك موصوف به ومنها ما يقع وجوده في الزمان الثاني وحده والآن الفاصل بينهما

لا يحتمله كالحركة التى لا يتشابه حالها فى آنات زمان وجودها بل يتجدد بحسبها فى كل آن قرب جديد الى الغاية وبعد عن المبدء وهى انما يحصل بعد الآن الذى هو الفصل المشترك اى فى جميع الزمان الذى بعده فى جميع آناته وكذلك ما لا يقع الا بالحركة كاللاماسة التى هى المفارقة بعد المماسة فلمثل هذه الامور لا يكون اول آنات التحقق والا فاما ان يتصل فى ذلك الآن بالذى هو الفصل المشترك فيلزم تشافع الآنات او يتخلل بينهما زمان فيلزم خلو الشئ فى ذلك الزمان عن الحركة والسكون والمماسة واللاماسة مثلا وبالجملة الحركة التوسطية موجودة قطعا ولا يحصل فى الآن الذى هو طرف زمان الحركة القطعية الحادثة لانه آخر آنات السكون وايضا ذلك الآن منطبق على طرف المسافة ومبدءها فكيف يصدق ان المتحرك بحسب وقوعه فيه متوسط بين مبدء المسافة ومنتهاها واما بعد ذلك الآن فلا يخلو عنها آن من آنات زمان الحركة ولا جزء من اجزائه ولا يمكن ان يلو ذلك الآن آن آخر فيقع التالى بين الآنات فاذن هى موجودة فى زمان ما وفى كل آن منه وليس لها آن ابتداء الحصول وكذلك ما لا يتم حصوله الا بالحركة ولا يستدعى قدرا معينا من الحركة القطعية وايضا ما يختص وجوده بآن فقط كالامور الآنية الوجود فهو انما يعدم فى جميع الزمان الذى طرفه ذلك الآن ولا يكون لعدمه آن اول يختص به ابتداء حصول العدم فاذا عرفت هذه الاصول فلنتكلم فى كيفية عدم الآن بل عدم كل ما ينطبق عليه فان هذا الآن او الآنى اذا وجد فعدمه لا يخلو اما ان يكون تدريجيا وكان منقسما فيكون الآن زمانا والآنى زمانيا هف وان كان دفعة فاما ان يكون آن عدمه مقارنا للآن وجوده وهو تالى الآنين وذلك ممتنع واما ان يكون متراخيا عنه وح لا يخلو اما ان يكون بين الآنين زمان متوسط فح يكون الآن مستمرا فى ذلك المتوسط واما ان لا يكون بينهما متوسط فيلزم تشافع الآنات ثم الكلام فى عدم الآن الثانى كالكلام فى عدم الآن الاول ويلزم منه تركب الزمان عن الآنات المتتالية والكل مح فالحق ان عدمه فى جميع الزمان الذى بعده وهذا قسم ثالث من الحدوث وهو صحيح فان قلت هب ان عدم الآن فى جميع الزمان الذى بعده لكن ليس كلامنا فى مطلق عدمه بل فى ابتداء عدمه ومن المعلوم انه ليس ابتداء عدمه فى جميع الذى بعده فهو اما ان يحصل تدريجا او دفعة فيعود الاشكال قلنا الابتداء للشئ له معنيان احدهما طرف الزمان الذى يحصل فيه ذلك الشئ وثانيهما الآن الذى يحصل فيه اولا فنقول ان ابتداء عدم ذلك الآن بالمعنى الاول هو نفس وجود ذلك الآن واما الابتداء بالمعنى الثانى فلا يكون لعدمه ابتداء بهذا المعنى وقد عرفت انه لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء يكون هو حاصلا فيه فان الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصلة فيه وكذلك السكون واعلم انه يندرج فى النوع الاول اعنى ما يكون حصوله دفعة الآن جميع الامور الآنية كالوصولات الى حدود المسافات والوصول الى ما اليه الحركة والتربيع والتسديس وساير الاشكال والتماس وانطباق احدى الدائرتين على الاخرى واحد الخطين على الآخر وكل ما يكون له ابتداء الحدوث ثم يستمر وجوده زمانا ويقع فى النوع الثانى اعنى الحصول التدريجى الحركات القطعية ومقاديرها من الازمنة وكل ما يتبعهما من الهيئات الغير القارة بالذات او بالعرض كالاصوات وامثالها ويدخل فى النوع الثالث الحركات التوسطية وما ينطبق عليها كحدوث الزاوية بالحركة كزاوية المسامتة الحادثة بين خطين متطابقين متوازيين لآخر يتحرك احدهما عن الموازاة الى المسامتة وكذا الافتراق والافتراق بين السطحين او الخطين بالتمام والتقاطع بين الانطباق وحدوث اللاوصول واللاماسة وبالجملة كل ما لا يتم الا بالحركة من غير ان ينقسم حصوله وعدم الامور الآنية والاعدام الطارية للحوادث بعد آخر آنات وجودها وغير ذلك مما لا يكاد يحصى فهذا كله نظر فى الآن الذى يتفرع وجوده على وجود الزمان وهو حده وطرفه الحاصل باحد الوجهين المذكورين واما الآن بالمعنى الآخر وهو الذى يفعل الزمان المتصل بسيلانه فتحقيق وجوده بانا نقول ان المسافة والحركة والزمان ثلثة اشياء متطابقة فى جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا ان نفرض فى المسافة شيئا كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه كما يفعل النقطة الخط بسيلانها وكذا فى الحركة فقد عرفت ان الوجود التوسطى منها وهو الكون فى الوسط بالحيثية المذكورة يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع فاذا كان كذلك فلا محالة يكون للزمان شئ سيال يفعل الزمان بسيلانه يقال له الآن السيال وهو مطابق للحركة التوسطية وكما ان النقطة الفاعلة غير النقطة التى هى الحدود والاطراف وكذا الحركة التوسطية غير الاكوان الدفعية والوصولات الآنية فكذلك الفاعل للزمان غير الآن الذى يفرض فيه واعتباره فى ذاته غير اعتبار كونه فاعلا بحركته وسيلانه الزمان فتلطف فى سرك

فصل فى كيفية عدم الحركة وما يتبعهما

اعلم ان الحركة القطعية والزمان الذى ينطبق عليها لا يخلو عن اشكال فمنهم من ذهب الى انها وكذا ما يطابقها من الزمان ينعدم فى غير ذلك الزمان ازلا وابدا قائلا ان معنى عدم الحركة ان وجودها يختص بقطعة من الزمان ولا يوجد فى غيرها فيكون فى غير ذلك الزمان معدومة ازلا وابدا وفيه بحث اما اولا فلان الكلام فى زوالها اى طريان عدمها ونحو حدوث ذلك العدم فلا يصح القول بان ذلك فى الازل

والابد واما ثانيا فان الوجود والعدم متنافيان لا يخلو الموضوع عنهما ولا ايضا يجتمعان في شيء واحد فاذا قلنا ان هذا تدريجي الوجود ان وجوده يحصل شيئا فشيئا فكل جزء حصل منه بطل العدم الذي بازائه ولم يرتفع به عدم جزء اخر حتى يجد ذلك الجزء ايضا وارتفع بوجوده عدمه خاصة لا عدم جزء اخر بل عدم الجزء الذي غيره ثابت عند وجود هذا الجزء وهكذا فعلم ان الشيء التدريجي كما ان وجوده تدريجي كذلك عدمه تدريجي الا ترى انه وقع الاستدلال على ان عدم الآن ليس تدريجيا والا لكان وجوده تدريجيا فكذلك حكم العكس فظهر من هذا ان وجود الشيء اذا كان تدريجيا كان عدمه ايضا كذلك فوقع الاشكال واحتيج الى تدقيق نظر فنقول اولا يجب ان يعلم ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود بل الذي يحصل بالحركة كالزماني من افراد المقولة كالسواد المتدرج والكم المتزيد فيه وغيرها وجوده الزماني ضعيف مختلط بالعدم فكما ان وجوده على هذا الوجه تدريجي فكذلك عدمه فزمان وجوده زمان عدمه فاذا علمت ما ذكرناه فاعلم ان الحركة لها اعتباران احدهما اعتبار انها خروج شيء اخر من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا فالمنظور اليه حال تلك المقولة ونحو الزماني التدريجي والحركة بهذا الاعتبار وفي هذا النظر ليس وجودها تدريجيا حتى يكون عدمها تدريجيا ايضا بل هي بهذا الاعتبار دفعية الوجود ولها مهية هي تدريج شيء آخر وليست تدريجا لنفسها فان وقوع الحركة في الحركة محال كما مر وكذا حكم الزمان فانه مقدار حصول الشيء تدريجا وليس مقدارا لنفسه ولا مقدارا لمهية كون الشيء تدريج الوجود ومعناه ففي كل من الحركة والزمان وما يجري مجريهما يعقل وجودان وعدمان اما الوجودان فاحدهما نفس الوجود الذي يحصل بالتدريج وثانيهما وجود نفس التدريج او وجود الشيء الملحوظ مع صفة التدريج على قياس الكلي المنطقي والعقلي والاول تدريجي والثاني دفعي وبهذا الاعتبار حكم بان الحركة وجودها في الذهن واما العدمان فعدم هو جزء حصول الامر التدريجي وعدم عارض له بما هو كذلك فقد خرج من هذا التفصيل ان من قال زمان وجود الحركة بعينه زمان عدمها فقد قال صوابا ومن قال زمان عدمها غير زمان وجودها وزمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها فلم يقل خطا ايضا واعلم انه قد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قوله وانت تعلم انه ليس للمتحرك والساكن والمتكون والفاسد اول هو متحرك فيه او ساكن او متكون او فاسد اذ الزمان منقسم بالقوة الى غير النهاية واعترض عليه صاحب الملخص وقال اما انه ليس للمتحرك والساكن اول يكون فيه متحركا او ساكنا فهو حق واما انه ليس للمتكون او الفاسد اول آن يكون فاسدا او متكونا فليس كذلك فان الكون والفساد انما يكون بحدوث الصورة وعدمها والشيخ معترف بان حدوث الصورة وعدمها يكون دفعة وفي الآن فهذا الكلام ليس على ما ينبغي اقول اما الكون فهو كما نقله عن الشيخ بان حصوله دفعي واما الفساد فلم يثبت نقل كونه دفعيا عنه بل لا بد لمن ذهب الى ان الاكوان الصورية دفعيات ان يكون فسادها عنده من الحوادث التي لا اول لحدوثها فيكون من القسم الذي هو واسطة بين الدفعي والتدريجي لكن الحق عندنا ان الكون والفساد كلاهما مما يقع تدريجا والا فيلزم خلو الهيولى عن الصورة فان الماء اذا صار هواء لم يجز حصول الهوائية ما دام كونه ماء ولا في آن هو آخر زمان المائية بل في آن غير ذلك الآن فيلزم اما تتالي الآنين وهو محال واما تعري المادة عنهما جميعا وهو الذي ادعيناه ولعل الشيخ قد انطقه الله بالحق حيث دل كلامه بان كلا منهما يوجد في زمان منقسم بالقوة الى غير النهاية

فصل في ان الآن كيف يعد الزمان

العاد للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار او العدد له اذا اسقط منه مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء وليس الآن بهذا المعنى عادا للزمان وقد يعنى ما يهيئ الشيء لقبول العد بالمعنى الاول والآن عاد بهذا المعنى للزمان اذ هو معط له معنى الوحدة ومعط الكثرة بالتكرير فقد عرفت ان الزمان متصل والمتصل لا يمكن تعديده الا بعد ان يتجزى والتجزية لا تحصل الا باحداث الفصول واذا احدث الفصول صار المتصل منقسما الى اقسام ويمكن تعديده بشيء من اجزائه كالخط اذا جزئ باجزائه بالنقط فالنقطة عادة للخط بمعنى انه لولا حصول النقط لما حصل التعديد وتلك الاقسام عادة للخط بالمعنى الاول فكذلك الحال في نسبة العاد الى الآن والى اقسام الزمان فان نسبته الى كل منهما بمعنى آخر قال بعض الفضلاء ان الآن فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر اما كونه فاصلا فلانه يفصل الماضي عن المستقبل واما كونه واصلا فانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل ولاجله يكون الماضي متصلا بالمستقبل ويجب ان يعلم انه من حيث كونه فاصلا اثنان ومن حيث كونه واصلا واحد بالذات واثنان من حيث الاعتبار لان مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل واما من حيث كونه واصلا فهو يكون واحدا بالذات والاعتبار جميعا لانه باعتبار واحد يكون مشتركا بين القسمين لا انه جهة اشتراكهما

فصل في كيفية تقدير الزمان بالحركة والحركة بالزمان وكيفية تقدير كل منهما بالآخر اما المطلب الاول فقد عرفت ان اتصال المسافة من حيث فيها الحركة هو علة لوجود الزمان ولا شك ان وقوع الحركة في كل جزء من المسافة علة لوجود الجزء من الزمان الذي يحاذيه

فالحركة عادة للزمان على معنى انها توجد اجزائه المتقدمة والمتاخرة والزمان عادة للحركة من حيث انه عدد لها لان الحركة تتعين مقدارها بالزمان مثال ذلك ان وجود الاشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة واما وجود عددهم وعشريتهم فسبب لصيرورتهم معدودين بالعشرة فان العشرة عشرة لذاتها والمعدود بالعشرة عشرة بواسطتها وكذا الزمان والزماني كالحركة فان الزمان وجوده نفس المقدار وهو معلول للحركة من جهة وجوده لا من جهة كونه مقدارا فان كون المقدار مقدارا ليس بعلة فالزمان يقدر الحركة على وجهين احدهما بجعلها ذا قدر والثاني بدلالتها على كمية قدرها والحركة تقدر الزمان بمعنى انه يدل على قدره بما يوجد فيه من التقدم والتاخر وبين الامرين فرق واما الدلالة على القدر فتارة مثل ما يدل المكيال على المكيل وتارة مثل ما يدل المكيل على المكيال كما ان المسافة قد يدل على قدر الحركة فيقال مسير فرسخين وقد يدل الحركة على قدر المسافة فيقال مسافة رمية لكن الذي يعطي المقدار بالذات هو احدهما وهو الذي بذاته قدر تكميه ولانه متصل في جوهره صلح ان يقال طويل وقصير ولانه عدد بحسب المتقدم منه والمتاخر صلح ان يقال انه كثير وقليل **حكمة مشرقية** اعلم ان المسافة بما هي مسافة والحركة والزمان كلها موجود بوجود واحد وليس عروض بعضها لبعض عروضا خارجيا بل العقل بالتحليل يفرق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصه فالمسافة فرد من المقولة كيفا وكما ونحوهما والحركة هي تجددها وخروجها من القوة الى الفعل وهي معنى انتزاعي عقلي واتصالها بعينه اتصال المسافة والزمان قدر ذلك الاتصال وتعينه وهي باعتبار التعين المقداري فيحكم بعد التحليل والتفصيل بعلية بعضها لبعض بوجه فيقال ان اتصال الحركة انما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ولا نعني بذلك ان اتصال المسافة علة لاتصال اخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافا الى الحركة فالمسافة كما انها علة لوجود الحركة كذلك علة لاتصالها اذ يمكن لاحد ان يتصور حركة لا متصلة كما هي عند القائلين بالجزء واما كون الزمان متصلا فليس ذلك بعلة لان ماهية الكم المتصل والماهيات غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعي علة وعلة ثبوت اتصال المسافة فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحركة يعني ان اتصالها من حيث انه اتصال الحركة علة لوجود الزمان **فصل** في الامور التي في الزمان ذكر في الشفاء وغيره ان الشيء انما يكون في الزمان اذا كان له متقدم ومتاخر وهما لا يوجدان اولا وبالذات الا للحركة والذي للحركة ثانيا وبالعرض وايضا فيه قد يقع لانواع الشيء واجزائه اما فيه والان في الزمان كالوحدة في العدد والمتقدم والمتاخر كالزوج والفرد فيه والساعات والايام كالاثنين والثلثة فيه والحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرية والمتحرك في الزمان كموضوع المقولات العشر في العشرية واما السكون فهو امر عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لاجل ان الحركتين يكتنفانه يحصل له ضرب من التقدم والتاخر فلا جرم يتوهم وقوعه في الزمان اقول ما من جوهر الا وله او فيه ضرب من التغير كيفي قد ثبت تجدد الطبيعة فالساكن من جهة متحرك من جهة اخرى وبتلك الجهة يقع في الزمان لذاته ثم ان الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعة القصوى ثم بالحركة المستديرة التي هي اقدم الحركات في ساير المقولات سيما ما للجرم الاقصى ويتقدر به ساير الحركات الاينية والوضعية وبواسطتها يتقدر التي في الكيف والكم واما التجدد في غيرها من المقولات كالاضافة والملك وما يجري مجراها من الاعدام والامكانات فهي حركة بالعرض لا بالذات وفيها تقدم وتاخر في الزمان بالعرض واما الموجودات التي ليست بحركة ولا في حركة فهي لا يكون في الزمان بل ان اعتبر ثباتها مع المتغيرات فتلك المعية تسمى بالدهر وكذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من حيث تغيرها بل من حيث ثباتها اذ ما من شيء الا وله نحو من الثبات وان كان ثباته ثبات التغير فتلك المعية ايضا دهرية وان اعتبرت الامور الثابتة مع الامور الثابتة فتلك المعية هي السرمد وليست بازاء هذه المعية ولا التي قبلها تقدم وتاخر ولا استحالة في ذلك فان مثبتا منهما ليس متضايفا للمعية حتى تستلزمهما

المرحلة الثامنة في تتمة احوال الحركة واحكامها وفيه فصول

فصل في ما منه الحركة وما اليه الحركة ووقوع التضاد بينهما الذي منه الحركة والذي اليه في الكيف والكم يتضادان او يكونان كالمتضادين اما في الكيف فكالحركة من السواد الى البياض وهما متضادان بالحقيقة وكالحركة من الصفرة الى النيلية وهما كالمتضادين لكون احدهما اقرب الى البياض والاخر الى السواد واما في الكم فمثل الحركة من الاكثر حجما في طبيعته الى الاقل حجما فيها وهما الطرفان وكالحركة من الذبول الى النمو اللذين ليسا في الغاية وهما بين المتضادين واما في الاين فالايون وان كانت في ذاتها متشابهة الا انها بحسب الجهات يقع فيها التضاد فالحركات الطبيعية في الاين ان وقعت من الطرف الاقصى الى الطرف الادنى كانت من الضد الى الضد اذ الاجهة طبيعية الا هاتين وان وقعت في البين فطرفاها كالمتضادين واما التي لا تكون بالطبع فطرفاها لا يخلوان عن التضاد بوجهين احدهما ان الايون كاجزاء المقادير لا يمكن اجتماعها في حد واحد وثانيهما مبدئية المبدء ومنتهوية المنتهي وصفتان متضادان كما ستعرف فيصير الطرفان

متضادين بالعرض واما الحركات المستديرة فليس المبدء والمنتهى فيها كما توهم بعض انه نقطة بل جوهر الحركة مما يستدعى كل قطعة منها
مبدء ومنتهى لا يجتمعان فى الوضعية كل وضع من اوضاع الجسم المتحرك يصح ان يفرض مبدء ومنتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما فعلم
ان الذى يعرض له المبدئية او المنتهائية قد يكون وجوده بالقوة وقد يكون وجوده بالفعل وكذا مبدئيته ومنتهائيته ولكل منهما
قياس الى الحركة وقياس الى الاخر فقياس كل منهما الى الحركة قياس التضايف اذ المبدء مبدء لذى المبدء واما قياس كل منهما الى الاخر فليس
بتضايف اذ ليس اذا عقل المبدء عقل المنتهى ومن الجائز وجود حركة لا بداية لها او لا نهاية لها كحركات اهل الجنة واذ هما وجوديان
فليس تقابلهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة فلم يبق الا التضاد فان قلت فكيف يجتمعان فى جسم واحد والاضداد من حقها عدم
الاجتماع قلنا الاضداد يجوز اجتماعها فى موضوع بعيد لها والموضوع القريب للمبدئية والمنتهائية ليس الجسم بل اطرافه وحالاته.
فصل فى نفى الحركة عن باقى المقولات الخمسة بالذات قد مر كلاما جمليا فى هذا ونزيدك بيانا فنقول اما المضاف فطبيعة غير
مستقلة بل تابعة فمتبوعها ان تحرك تحركت وسكن فسكنت او زاد فزادت او نقص فنقصت واشتد فاشتدت كل ذلك با
لعرض لا بالذات واما متى فقال الشيخ فى النجاة وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون الحركة فيه فان كان كل حركة فى متى فلو كانت فيه
حركة لكان لمتى متى اخر هف وقال فى الشفاء يشبه ان يكون الانتقال فى متى واقعا دفعة لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر
الى شهر يكون دفعة اقول قد مر تحقيق كون الحصول التدريجى لشئ اذا اعتبر نفسه يكون دفعيا واستشكل كثير من المتاخرين كلام
الشيخ هذا واعترضوا عليه وقد كشفنا عنه فى شرح الهداية ثم قال وقد يشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة فى ان الانتقال
لا يكون فيه بل يكون اولا فى كيف او كم ويكون الزمان ملازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل والاستقرار اقول تابعية
الزمان للمقولة ليست كتابعية الاضافة اذ ليس للزمان وجود فى آن كما للمقولة بخلاف الاضافة اذ يحتمل الآنية والزمانية و
الزمان لا يحتملهما ولا احدهما فان الحركة نفس تجدد المقولة التى فيها الحركة لا انها تابعة لها فى التجدد وكذا حكم متى واما الجدة فصح القول
بانها تابعة فى الثبات والتجدد لموضوعها واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فبعضهم اثبت الحركة فيهما وهو باطل الا ان يعنى بذلك
كونهما نفس التحريك والتحرك اى الحركة من جهة نسبتها الى المحرك تارة والى المتحرك اخرى واما الوايد غير ذلك فلم يصح لان الشئ اذا انفعل
من التبرد الى التسخن فلا يخ اما ان يكون التبرد باقيا فيه فهو محال والا لزم ان يتوجه شئ واحد الى الضدين فى زمان واحد وان لم يبق
التبرد فالتسخن انما وجد بعد وقوف التبرد وبينهما سكون لا محالة فليست هناك حركة متصلة من التبرد الى التسخن على الاستمرار
اقول ويمكن البيان بوجه اشمل واوجز وهو ان الحركة فى مقولة عبارة عن حصولها شيئا فشيئا فلها فى كل آن من زمان الحركة فرد اخر
فكلما لا يمكن وجوده فى آن لا يمكن وقوع الحركة فيه والا لكان الآنى زمانيا بل الآن زمانا ولقائل ان يقول ان الشئ قد ينسلخ عن
فاعليته يسيرا يسيرا الا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئة فى الفاعل فنقول لك اما لاجل ان قوته
تفتر يسيرا يسيرا ان كان الفعل بالطبع واما لان العزيمة تنفسخ يسيرا يسيرا ان كان بالارادة او كانت الآلة تكل ان كان الآلة و فى
جميع ذلك يتبدل الحال فى القوة او الارادة او الآلة ثم يتبعه التبدل فى الفاعلية بالتبعية لا بالذات وعلى ما قررناه فلا ورود لمثل
هذا كما لا يخفى **فصل** فى حقيقة السكون وان مقابل الحركة اى سكون هو وانه كيف يخلو الجسم عنهما جميعا اعلم ان كل جسم اذا لم يتحرك
فهناك معنيان احدهما حصوله المستمر فى اين او كم او كيف وغيره والثانى عدم حركته التى من شانه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون
بالمعنى العدمى ولهم فى ذلك حجتان الاولى ان السكون مقابل للحركة بالاتفاق والتقابل بينهما لا يتحقق الا اذا كان مفهوم السكون
عدميا لما تقرر ان حد المتقابلات متقابلة فاذا حددنا الحركة اولا بانها كمال اول لما بالقوة لا بد ان يوخذ فى حد السكون مقابل
شئ من اجزاء هذا التعريف فاذا جعلنا السكون وجوديا فلا بد من حفظ الكمال له اذ كل وجود فهو كمال فح يتعين ان يذكر فى حده ما يقابل
احد القيدين الاخرين فاما ان نقول انه كمال ثان لما بالقوة او نقول كمال اول لما بالفعل فعلى الاول يلزم ان يكون قبل كل سكون حركة
والا لم يكن ثانيا وعلى الثانى يلزم ان يكون بعد كل سكون حركة والا لم يكن اولا واللازمان باطلان فكذا الحدان فينبغى ان يورد فى رسم
السكون مقابل الكمال وهو الامر العدمى لا محالة واما اذا وسمنا السكون ولا وعنينا به الامر الوجودى وهو حصوله فى الحيز فلا بد من تقييده
بما يشعر بالاستمرار او ما يراد فيه فلا يمكن الا بذكر الزمان او ما يلزمه كقولك حصول الشئ فى المكان الواحد زمانا او اكثر من آن او الحصول
فى شئ بحيث يكون قبله او بعده فيه وكل ذلك لا يعرف الا بالحركة التى فرضنا انها لا تعرف الا بالسكون فيلزم الدور وهو محال ففى

ان يكون الرسم للحركة اولا وبالذات ثم يطلب بعده رسم السكون بوجه يكون مقابلا له وذلك لا يتاتى الا اذا كان عدميا واما الحجة الثانية
فهي ان في كل صنف من اصناف الحركة امرا عدميا يقابله فللنمو وقوف يقابله وللاستحالة سكون يقابله وللنقلة عدم يقابلها وكما
ان السكون المقابل للنمو ليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره ولا المقابل للاستحالة هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذا السكون المقابل
للحركة الاينية ولغيرها وليس هذا بحث لفظي كما زعمه بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم ان المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا في منتهاها
وقيل المقابل لها هو الذي وقع في الانتهاء ولكل من القائلين حجج على صحة رأيه والحق ان السكون في المكان مقابل للحركة منه وللحركة اليه
جميعا فان السكون ليس عدم حركة خاصة والا لكان كل حركة سكونا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس ثم لو
اوجبنا ان يكون المقابل للحركة الطبيعية سكونا طبيعيا فان المقابل للحركة الطبيعية الى فوق هو السكون الى فوق لان ذلك هو الطبيعي
لا الذي في جهة التحت والمقابل للتي الى اسفل هو السكون في اسفل لما علمت فالمقابل للحركة هو السكون في المنتهى واما كيفية خلو الجسم
عن الحركة والسكون جميعا فذلك في ثلثة امور الاول في الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعي مثل كليات الافلاك والعناصر فهي غير
متحركة عن مكانها ولا ساكنة ايضا لان السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فاذا لم يكن من شانها الحركة لم تكن ساكنة بل هي
ثابتة في احيازها لا ساكنة ولا متحركة والثاني كل آن الجسم اذا لم يماسه محيط واحد اكثر من آن واحد مثل السمك في ماء سيال او الطير
في هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن ايضا لانه غير ثابت في مكان واحد
زمانا والسكون لا ينفك من ذلك الثالث كل آن من آنات زمان الحركة كابتدائها وانتهائها ليس الجسم فيه ساكنا ولا متحركا لان الحركة
منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن فاذا استحال اتصاف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكنا فيه اقول في كل واحد من الامور الثلثة نظر اما
الاول فقد مر ان القبول والامكان الماخوذ في تعريف العدم قد اكتفى بعضهم ما هو بحسب الجنس القريب فكليات العناصر يمكن ان يسمى
عدم حركتها في الاين سكونا واما الثاني فهو مع ابتنائه على ما ذكر فيه على مذهب القائلين بكون المكان سطحا يمكن ان يقال ان كلا من السمك
والطير ساكن في مكانه وان تبدلت عليه السطوح لان ذلك لم يقع من قبله كحال الجالس في السفينة السايرة فان الحركة لا بد فيها من فاعل موثر
وقابل متاثر فاذا لم يفعل فاعل في قابل موجود تحريكا فليس هناك الا السكون فقط واما الثالث فنقول فيه المتحرك في كل آن من آنات
زمان الحركة متصف بالحركة دون السكون وان لم يتصف بالحركة في الآن فان قلت اذا لم يتحقق الحركة في الآن لم يكن الموضوع متصفا
بالحركة في الآن فيتصف بمقابل تلك الحركة وهو السكون قلنا مقابل الحركة في الآن عدم الحركة في الآن بان يكون في الآن قيدا للحركة
لا للعدم فلا يلزم ان يكون الجسم متصفا في الآن بذلك العدم بل بالحركة الواقعة في الزمان الذي ذلك الآن حد من حدوده نعم يخلو الجسم
في كل آن من زمان حركته من الحركة في ذلك الآن والسكون في ذلك الآن وهما ليسا بنقيضين كما عرفت بل ليسا بحركة وسكون لان الزمان
ماخوذ في كل منهما وايضا رفع الاخص لا يستلزم رفع الاعم والحركة في الآن اخص من الحركة مطلقا والتي ارتفعت عن الجسم في الآن هي طبيعة
الاخص ولا يلزم منه رفع طبيعة الاعم **فصل** في الوحدة العددية والنوعية والجنسية للحركة قد عرفت ان الحركة كمال وصفة وجودية
لموضوعها وعرفت انها متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة ببعض تلك الامور اما وحدتها الشخصية فلا بد فيها من وحدة الموضوع
ووحدة الزمان اذ لا بد من وحدتهما في وحدة كل عرض فان البياض الموجود في احد الجسمين غير الموجود في الجسم الاخر واذا عاد بياض جسم بعد
زواله لم يكن العايد هو الذي زال وكما ان البياض لا يتكثر بالنوع او بالجنس لنفس تكثر موضوعه بالنوع او بالجنس فكذلك لا يوجب تكثر الموضوع
نوعا او جنسا تكثر الحركة بهما وذلك لانه لا بد في تكثر الانواع من اختلاف الفصول الذاتية والاضافة الى الموضوع من الاحوال العارضة
لساير المقولات العرضية لا مدخل في مهياتها ولذلك يجوز ان يجتمع ساير المقولات في موضوع واحد فالحركة الواحدة بالشخص هي التي موضوعها
وزمانها ومسافتها واحدة واذا اختلف شيء منها تعددت الحركة شخصا لا نوعا وانما يختلف بالنوع اذا اختلف مباديها وهي ما منه
وما فيه وما اليه اما ما فيه فمثل ان يكون احدى الحركتين من مبدأ الى منتهى بالاستقامة ويكون الاخرى بالاستدارة ومثل ان يكون
احدى الحركتين من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد والاخرى منه الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى
السواد واما ما منه وما اليه فمثل الصاعد والهابط فيجب انه اذا اختلف شيء من هذه الثلثة في شرايط واحوال متعلق الحركة بها
لم يكن واحدة بالنوع وربما يظن ان التسود والتبيض وان اختلفا في المبدأ والمنتهى طريقهما واحدة وكذلك زعم ان الصعود يخالف
النزول لا بالنوع بل بالاعراض وكذا المستقيمة والمستديرة مختلفتان نوعا لا الاختلاف ما فيه الحركة نوعا لان الخط المستقيم يخالف

المستدير بالنوع وكذلك يتخالف المستديرات المتفاوتة التحديبات كما ان الحركات المتفقة في نوع السواد مخالفة للمتفقات في نوع البياض
لاختلاف ما فيه الحركة والحركات المتفقة في النوع لا تتضاد واما السرعة والبطؤ فلا يختلف بهما الحركة في النوع اذ هما يعرضان لكل صنف من
الحركة واما الحركتان المختلفتان في الجنس فالحركة في الكيف والتي في الكم **شك وازالة** قول من قال ان الحركة لا توصف بالوحدة كما توصف
بالهوية لانها شيء ثابت ولاحق يزال كما علمت بان الحركة من حيث كونها حركة لا تنقسم الى قسمين فهي واحدة كما ان العشرة من حيث ذاتها غير
منقسمة فهي وان كانت عشرة لغيرها واحدة في ذاتها وقد مران لها وجودا في الخارج سواء كانت بمعنى القطع او بمعنى التوسط وقد تفصى
بعضهم عن تلك الشبهة بان مثل الحركة الواحدة في انها قد تعدم منها اشياء ويكون مع تلك الاشياء محفوظة الوجود مثل صورة البيت
الذي يستحفظ واحدة بعينها مع خروج لبنة لبنة منها وسد الخلل بما يقوم مقامها وكذلك صورة كل شخص من الحيوان والنبات
اقول حال الحركة والعدد ليس كحال البيت والشخص من الحيوان او النبات فان كلا منهما صورته عين مادته ووحدتهما بعينه وحدة الكثرة
بالقوة او بالفعل بخلاف ماذكره من البيت والشخص المغتذي قال بهمنيار في التحصيل اشارة الى ماذكر من التفصي وليس يعجبني امثال هذه
الاجوبة فانه يستحيل ان يكون للكائنات الفاسدات صورة ثابتة من دون ان يقضي بثبات اجزاء وحدث فيها من اول الكون محفوظة
الى وقت الفساد لا تفارق ولا تبطل وتكون مقارنة لصورة واحدة او قوة واحدة تستحفظان التخلل الواقع في عين تلك الاجزاء بما يورده
من البدل والبيت القائم بما يسد مسد اللبن المنقوص ليس هو ما كان قبل النقص اذ التركيبات هي من جملة الاعراض تفسد بفساد محلها
ولا يصح عليها الانتقال وكذلك الظل في الماء السائل ليس واحدا بعينه لانه حال للقابل فاذا استحال القابل لم يبق صفته كما انه اذا استحال
القابل مطلقا لم يبق صفة مطلقة انتهى فعلم ان الحركة الواحدة ليس وحدتها كوحدة البيت وما يجري مجراه بل هي احق بالوحدة منها واما
بقاء وحدة الموضوع في النمو والذبول فقد مر بيانه والحركة الفلكية بالمعنى الذي به يكون بين ماض ومستقبل هي واحدة باقية عندهم ابدا
وهي عندنا متبدلة في كل آن لكن التي تبقى من الصور المتجددة المادية لكل فلك هي صورة واحدة عقلية باقية ببقاء الله وهي الواسطة
عند الله بين هذه المتجددة السابقة واللاحقة واما هذه التي بمعنى القطع فيشبه ان يكون وحدتها بالعرض ووحدتها ايضا ليست
كوحدة ذلك الامر التوسطي لانها عقلية علمية وهذه ايضا لينة منقسمة بالقوة والعلم عند الله **فصل** في حقيقة السرعة والبطؤ
وانهما ليسا بتخلل السكون لما استحال وجود حركة غير متجزية او متجزية الى ما لا يتجزى ولو بالقوة فاستحال كون السرعة والبطؤ بتخلل
السكنات اما الاول فلانه لو جاز وجود حركة لا تتجزى لجاز وجود مسافة غير متجزية واللازم مح لما سبق في مباحث الجواهر فكذا الملزوم
وبيان الملازمة بان الحركة مطابقة للمسافة والمسافة اتصالها باتصال الجسم وهو متجز لا الى نهاية فالحركة غير منتهية في التجزية واما
الثاني فلو كانت حركة اسرع من حركة والاخرى ابطأ منها لاجل تخلل السكنات يلزم ان يرى المتحرك ساكنا والرحى متفككا وذلك لان
نسبة زمان السريع من الحركة الى زمان البطيء كنسبة مسافة البطيء الى مسافة السريع فلو فرض متحركان زمان حركة احدهما عشر زمان حركة
الاخر وكان المقطوع من مسافة احدهما الالف الوف مسافة الاخرى واتفقا في الاخذ والترك لوجب ان يرى الابطاء حركة ساكنا
في خلال حركته المحسوسة متصلة في اجزاء التي وقعت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع الى مسافته كمثال حركة الشمس وحركة الفرس
الشديد العدو ولغير ذلك من الحجج البينة المذكورة في الكتب **فصل** في احوال متعلقة بالسرعة والبطؤ منها ان كلا منهما
مشترك معنوي بين ما يوجد منه في المستقيمة والمستديرة والكمية والكيفية لاتحاد هما في الحد المشترك وهو القطع للمسافة في زمان
اقل ومنها ان من اسباب البطؤ في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق وفي القسرية ممانعة الطبيعة وفي الارادية هما جميعا ومنها ان التقابل
بين السرعة والبطؤ ليس بالتضايف لان المضافين متلازمان في الوجودين وهما غير متلازمين في واحد من الوجودين وليس تقابلهما ايضا
بالثبوت والعدم لانهما ان تساويا في الزمان كانت السريعة قاطعة من المسافة ما لم يقطعها البطيئة وان تساويا في المسافة كان
زمان البطيئة اكثر فلاحدهما نقصان المسافة وللاخر نقصان الزمان فليس جعل احدهما عدميا اولى من جعل الاخر عدميا فلم يبق
من التقابل بينهما الا التضاد لا غير ومنها ان تقابل السرعة والبطؤ لما كان بالتضاد كما مر والمتضادان يقبلان الاشد والاضعف
فيجب ان يكون لكل منهما غاية في الشدة فلا بد ان ينظر في انه كيف يتصور سرعة لا اسرع منها وبطؤ لا ابطأ منه اقول ان القوة المزاولة
للتحريك لا بد وان تكون متناهية فلها غاية في السرعة لا يتعداها واما الغاية في البطؤ فهي ايضا توجد باعتبار القوة الممانعة للحركة
كممانعة قوام المخروق او الطبيعة في المقسور للقسرية وغير ذلك ومنها ان العلامة الطوسي ذكر في رسالة بعثها الى بعض معاصريه مودا

فيها بعض الاشكالات العلمية هذا الأشكال بقوله لما امتنع وجود حركة من غير ان يكون على حد معين من السرعة والبطؤ وجب ان يكون للسرعة والبطؤ مدخل في وجود الحركات الشخصية من حيث هي شخصية والسرعة والبطؤ غير متحصلي الهوية الا بالزمان فاذاً للزمان مدخل في علية الحركات الشخصية فكيف يمكن ان يجعل حركة معينة علة لوجود الزمان ولا يمكن ان يقال الحركة من حيث هي حركة علة للزمان ومن حيث هي حركة ما متشخصة بالزمان كما ان الصورة من حيث هي الصورة سابقة على الهيولى ومن حيث هي صورة ما متشخصة بها لان الحركة ليست من حيث هي حركة علة للزمان والا لكان لجميع الحركات مدخل في عليته انما هي علة للزمان من حيث هي حركة خاصة متعينة في الخارج فاوجه حل هذا الأشكال انتهى كلامه وأقول ما صادفنا جوابا لاحد فيه والذي خطر بالبال حسبما اشرنا سابقا ان عروض الزمان للحركة انما هو في ظرف التحليل فان الحركة والزمان كلاهما موجود بوجود واحد فعروض الزمان للحركة التي يتقدر بها ليس كعروض عارض الوجود لمعروضه بل من قبيل عارض الماهية كالفصل للجنس والوجود للماهية ومثل هذه العوارض قد علمت انها متقدمة باعتبار متاخرة باعتبار فالحركة الخاصة تتقوم بالزمان المعين عارض لماهية الحركة من حيث هي حركة في الذهن فهو كالعلة المفيدة لها بحسب الوجود ولتعين وهي كالعلة القابلة له بحسب الماهية هذا كله في ظرف التحليل العقلي واما في الخارج فلا علة ولا معلول ولا عارض ولا معروض لانهما شيء واحد **فصل** في تضاد الحركات اما المختلفة الاجناس فلا تضاد بينهما فيجوز ان يجتمع الاستحالة والنمو والنقلة في موضوع واحد فان تعاندت في وقت فذلك ليس لمهياتها بل لاسباب خارجة واما التي تحت جنس واحد كالتسود والتبيض فهما متضادتان وكذا النمو والذبول فلكل منهما احد محدود في الطبع يتوجهان اليه واعلم ان تضاد الحركات لا بد وان يكون متعلقا بشيء من الامور الستة التي بها تعلقت الحركة فنقول تضاد الحركتين ليس لاجل الموضوع لان الاضداد قد يعرض لها حركات متفقة في النوع كالنار في حركتها الى فوق طبعا والماء في حركته قسرا ولا ايضا لاجل الزمان لان الزمان نفسه لا يتضاد ولا ايضا لاجل المسافة لان ما فيه الحركة قد يكون متفقا والحركات فيه متضادة فان الطريق من السواد الى البياض قد يكون بعينه من البياض الى السواد والحركة الى البياض ضد الحركة الى السواد وكذا تضادها لتضاد الفاعل وبالجملة فالاسباب المتوسطة اذ لا اضداد لها فكيف يتضاد الحركات لاجلها فبقي ان يكون لاجل ما منه وما اليه وقد مر انهما متضادان بوجه من الوجوه فهما اذا كانا متضادين بالذات كانت الحركة متضادة لا كيف اتفقت فان الحركة من السواد اذا لم يكن توجها الى البياض بل الى الأشفاف لم يكن ضد الحركة الى السواد فالحركات المتضادة هي التي اطرافها متقابلة سواء كان تقابلها في ذواتها كالسواد والبياض او يكون تقابلها بالقياس الى الحركة اذ قد عرض لاحدهما ان كان مبدء الحركة وللآخر ان كان منتهى لتلك الحركة وليس اذا كان شيء كالحركة متعلقا بشيء كالطرف ويكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد في جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدئية يجب ان يكون تضاد المتعلق به تضادا بالعرض وذلك يجوز ان يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به كالمبدئية داخلا في جوهر المتعلق كالحركة فان الجسم الحار والبارد يتضادان بعارضيهما وهو التسخين والتبريد والتضاد بينهما بالحقيقة وعلى هذه الصورة فان الحركة ليست يتعلق بطرف المسافة من حيث هو طرفها فقط بل من حيث هو مبدء ومنتهى فان جوهر الحركة يتضمن التقدم والتاخر لان حقيقتها مفارقة وقصد فجوهر الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى فالاطراف من حيث هو مبدأ ومنتهى يتعلق بها الحركة فهي متقابلة ومع تقابلها مقومة للحركة وان كانت غير مقومة لموضوع الحركة فالضدان ذاتيان للحركة وليسا ذاتيين للطرفين **فصل** في ان المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة ولا المستديرات المتخالفة الا بالتحدب بعضها لبعض لاجل هذا الاختلاف وذلك لان الاختلاف في الاستقامة والاستدارة ليس اختلافا في امرين يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامة كالخط يمتنع ان يستحيل من استقامته الى الاستدارة الا بفساده فالاستقامة والاستدارة ليستا بضدين فكيف الحركة المستقيمة والمستديرة وكذا حكم مراتب الاستدارات بعضها لبعض لانها لا تتعاقب على موضوع واحد على انك قد علمت ان ليس تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة ولو كانت مضادة المستديرة لغيرها بسبب الطرفين امكن ان يكون للمستديرات وقسي لا نهاية لها بالقوة وترمعين من خط مستقيم واحد فيلزم ان يكون لكل حركة فيها اضداد لا نهاية لها بالأمكان لكن ضد الواحد واحد بالفعل او بالقوة وهو الذي في غاية البعد عنه على ان تلك القسى يتخالف بالنوع لا بالتشخص نعم لا مانع من ان يقع في امور لا تضاد لها بالذات تضاد من جهة اخرى وفي معنى آخر كما ان التوسط في الاخلاق مضاد للنقص والافراط كليهما والنقص والافراط متضادان تضادا ذاتيا وتضادهما للوسط تضاد بالعرض لاجل معنى آخر وهي الرذيلة فيهما والفضيلة في الوسط فالرذيلة

في الخارج لكن الزمان المعين

معنى يلزمهما وضدها وهي الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار وطرف باعتبار اخر وذانك الطرفان طرفان باعتبار وهما
في طرف واحد باعتبار آخر قالوا لا تضاد بين الحركات المستديرة وان اختلفت بالشرقية والغربية لعدم اختلافهما في النهايات وكل حركتين
متضادتين فلا بد ان يختلفا في النهايات وههنا ابحاث كثيرة وفيه موضع تامل ثم انك قد عرفت كيف تتضاد المستقيمات وعرفت
ان الصاعدة والهابطة تتضادان بما هما حركتان مستقيمتان ولهما ايضا تضاد آخر خارج عن الحركة وهو كون احد الطرفين علوا
والاخر سفلا فالحركة ذات الضد هي التي تاخذ رب مسافة من طرف بالفعل الى طرف بالفعل وضدها هي التي يبتدأ من منتهاها ذاهبة
الى مبداها لا الى شيء آخر فليست الحركة على التوالي للبروج ضد الحركة على خلاف التوالي ولا الحركة على احد نصفي الدائرة ضد الواقعة
على النصف الاخر لان الدائرة لا يتعين فيها قوس عن قوس ومع ذلك التوجه الى كل حد عين التوجه منه والمطلوب فيها لكل حد عين المهروب
عنه **فصل** في ان كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى السكون احتج المتقدمون على ان بين كل حركتين مختلفتين سكونا بحجج اربع
الاولى ان الشيء لا يصير مماسا لحد معين ومباينا له الا في آنين وبين الآنين زمان لاستحالة التتالي وذلك الزمان لا حركة فيه بفرضه
سكون والجواب اولا بالنقض لاجراء الدليل في كل حد مفروض في المسافة فيلزم ان لا يوجد حركة متصلة في العالم وثانيا بالحل لان المباينة
حركة وكل حركة لا توجد الا في زمان ولزمانها طرف لا يوجد الحركة فيه هو الآن فللمباينة طرف ليس الشيء فيه مباينا بل هو آخر زمان
المماسة لو كان للمماسة زمان وهو عين آن المماسة لو وقعت في آن فقط ولا استحالة في آن يوجد في طرف زمان المباينة خلاف المباينة
وهو المماسة الحجة الثانية لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركة واحدة بالاتصال فيكون الحركتان المتضادتان
واحدة هذا خلف واجيب بان وجود الحد المشترك بالفعل بين الخطين يمنع ان يكونا خطا واحدا سيما اذا كانا متخالفا الجهة كخطين محيطين
بزاوية بل الشرط في الوحدة الاتصالية ان لا يكون الحد المشترك موجودا الا بالقوة فكذلك في الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترك
بالفعل الثالثة لو اتصلت الحركتان لكانت غاية الصاعد العود الى ما تحته فيكون المهروب عنه مقصودا من جهة واحدة والجواب
ان هذا انما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما وبطلان الحد المشترك بين الصاعد والهابط وليس كذلك فلم يلزم ما قالوه
الرابعة وهي ايضا قريبة الماخذ مما سبق انه لو امكن ان يستمر التسود الى التبيض من غير ان يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود
قوة بعينها على التبيض فالابيض اذا اخذ في التسود كانت قوته على التسود قوة على التبيض فيلزم ان يكون الابيض فيه قوة على البياض
وكذا الاسود فيه قوة على السواد وذلك محال لان الشيء محال ان يكون قوة على نفسه والجواب انه عند كونه ابيض لا ياخذ في التسود لان
التسود ماخوذ من طبيعة السواد وذلك لا توجد مع البياض بل توجد بعد البياض ولا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها
قوة على التبيض على ان لا يكون في الابيض قوة على البياض ولو بعيدا ولو سلمنا انه حال كونه ابيض ياخذ في التسود حتى يكون فيه قوة من البياض
الحاصل بياض اخر منتظر الوجود بالقوة فهذه الحجج الموروثة من القدماء كلها ضعيفة والحجة البرهانية هي التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس
في اثبات هذا المرام وهو ان الميل هو العلة القريبة لتحرك الجسم من حد الى اخر في المسافة والمحرك للجسم الى حد لا بد ان يكون معه في الموصل
الى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فاذا الميل الذي حرك المتحرك الى حد من حدود المسافة لا بد من وجوده في آن الوصول لامتناع
ذلك اذ الميل ليس كالحركة غير آني الوجود بالضرورة ثم اذا رجع الجسم من ذلك الحد فلذلك الرجوع الى ميل اخر هو علة قريبة للرجوع لان
الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد معين وللمفارقة عنه والميل حدوثه في الآن وليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي
صار الميل موصلا بالفعل لامتناع ان يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين فاذن حدوث الميل الثاني
في غير الآن الذي صار فيه الميل الاول موصلا بالفعل وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا وهو المطلوب اقول هذه المقدمات
كلها صحيحة لكن يجب ان يفهم المراد من المفارقة في قوله لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد وللمفارقة عنه المفارقة الرجوعية
او الانعطافية لئلا ينتقض البرهان بالوصولات الى حدود المسافة والمفارقات عنه اذ البرهان يختص بالحركات المختلفة المفتقرة
الى الميول المختلفة والميلان المختلفان لا شبهة في امتناع اجتماعهما في آن واحد لموضوع واحد ومن الاعتراضات الفخرية قوله ان
هذا لا يمشي في الحركات الكمية والكيفية فان تلك الحركات غنية عن الميل وهو مبدأ هذا البرهان اقول هذه كالمؤاخذة
اللفظية فان بدلنا لفظ الميل بما يجري مجراه في كونه سببا قريبا لا بد من تبدله عند اختلاف المسبب عنه والرجل العلمي كيف يرضى
نفسه بمثل هذه المؤاخذة ومنها انه اذا فرضنا كرة مركبة على د ولا بي ابر فرض فوق سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فانها

تمام ذلك البسيط في كل دورة آنا واحدا لا قبله ولا بعده في تلك الدورة ثم اجاب عنه بجواب سخيف لا نطول الكلام بذكره ثم بالاشتغال ببيان سخافته فاقول سنعلم الجواب عن شبهة الدولاب بما سيأتي في دفع شبهة الحبة المرمية ثم قال فاما المنكرون لهذا السكون فاقوى ما لهم ان الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة والهابطة فلا شك ان طبيعته باقية عند الصعود فالقوة القاسرة ان كانت اقوى من الطبيعة فالحركة الى ما فوق باقية وان كانت اضعف منها فلم يكن لها حركة الصعود بل الحركة الهبوطية وان تساويا كان الحجر ساكنا فنقول هذا القدر من القوة الغريبة يجب ان لا تنعدم لذاتها والا لم توجد فلعدمها سبب ولو كان سببه مصادمة الهواء المخروق التي جعلت سببا مضعفا للميل الغريب فذلك انما يكون في حال الحركة لا في حال السكون فيجب ان لا ينعدم ذلك القدر من الميل الغريب فالحجر يجب ان لا يعود الا بدفع دافع فاذا بقي ساكنا فذلك السكون لا يكون الا طبيعيا الا ان الطبيعة معوقة عن فعلها الطبيعي بل قسرا فيرجع حاصله الى ان القاسر اعطى الجسم قوة غريبة تسكنه في بعض الاحياز وهذا هو الذي جعله الشيخ سببا للسكون في الزمان الثاني ولكن هذا باطل بوجهين احدهما ان القاسر لو افاد القوة الغريبة ولم يفد قوة مسكنة لم يجب السكون وان لم يفد فالضدان متلازمان هذا خلف وثانيهما ان تلك القوة في اول ما افادها القاسر ما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة اما لوجود المانع وهي الطبيعة فعند مغلوبيتها لم تكن مانعة واما عند تكافؤهما فاي حاجة الى القوة المسكنة فوجب ان يبقى ذلك التساوي ولا يصير الغريبة مغلوبة فلا يرجع الحجر المرمي والعجب ان الشيخ ذكر في باب الخلاء انه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي الى سطح الفلك وههنا ذكر ان القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الاحياز والجمع بين هذين مشكل اقول فاعل هذا السكون هو الطبيعة لكن بشرط ضعف القاسر وعلة ضعفه وجود الطبيعة مع اعداد مصادمة الهواء المخروق الذي وجد قبل آن الوصول الى موضع السكون الا ترى ضعف القوة القسرية تزداد على سبيل التزايد لمصادمة الهواء وسبب تزايد الزيادة هو الذي ذكرنا من الاعداد فكذا الحال في سبب السكون وهذا معنى قول الشيخ ان القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الاحياز يعني ان القوة التي كانت محركة الى فوق عند استيلائها على الطبيعة صارت عند تكافؤها مع الطبيعة من اسباب السكون الى ان يغلب عليها القوة الاصلية فيفعل الحركة الى تحت واما الذي افاده الامام في الجواب وهو ان هذا السكون واجب الحصول فان الجسم في آخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروريا فلا يستدعي علة كما ان سائر اللوازم لا يستدعي علة وعلى هذا لا يلزمنا بقاء الحجر في الفوق لانه اذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة انتهى فركيك جدا من وجوه الاول ان السكون من الاعدام التي يحتاج حصولها الى علة كيف ولا يخلو السكون من احد الامرين اما وجودي كما هو عند من يجعله عبارة عن الكون في مكان او كم او كيف او غيره زمانا واما لازم لذلك الامر الوجودي فله علة وجودية لا محالة ولا يكفي فيه عدم علة الحركة الثاني قوله اذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة لا معنى له لان الامر الضروري الواجب الحصول كيف زال بلا علة الثالث ان لوازم الماهية ليست كما زعم فانها معلولة للماهية بشرط وجودها خارجيا كان او ذهنيا عند بعض ومعلولة للماهية من حيث هي عند بعض آخر ولعلة الماهية عند بعض آخر والحق عندنا انها معلولة بالعرض وعلى اي تقدير لا ينفك حصولها عن حصول علة الماهية ومن الاشكالات ان السكون زماني قابل للانقسام بانقسام زمانه فكل مقدار من السكون يفرض بين الحركتين فيمكن الاكتفاء باقل من ذلك بينهما فما سبب التعيين لزمانه والجواب ان الجسم يختلف حاله باختلاف العظم والصغر والكثافة واللطافة والثقل والخفة وغير ذلك فهي يجوز كونها اسبابا لمقادير السكون ومما تمسك به نفاة السكون ان الحجر العظيم النازل اذا عارضته في مسلكه حبة مرمية الى فوق حتى يماسه فان سكنت الحبة عند التماس يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاة الحبة الصاعدة واجيب في المشهور بان الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فيسكن قبل ملاقاة الجبل ثم لما ورد عليهم انا نشاهد ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة البد الى فوق عند هبوط حجر ثقيل قالوا وقوف الجبل مستبعد ليس بمحال قال الامام الرازي هذا وان كان بعيدا لكنه ممكن ساق البرهان اليه فوجب التزامه اقول واي برهان اقتضى ذلك فان البرهان قد اقتضى السكون بين حركة وحركة اخرى حقيقية لا حركة مجازية فان الحركة بالعرض كحركة جالس السفينة سكون بالذات فقد انتهت الحركة الاولى بالسكون ولا استحالة في كون الجسم ساكنا في بعض زمان لصوقه بشيء يتحرك معه بالعرض وان كانت الى جهة حركته الطبيعية لو خليت لبقاء القوة الغريبة معه بعد

فصل

في انقسام الحركة بانقسام فاعلها لما تكلمنا في ما هي كاحوال الحركة فلنتكلم فيما هي كانواعها اما الحركة بالذات فتنقسم الى طبيعية وارادية وقسرية واما مطلق الحركة فهي اربعة اقسام الثلثة المذكورة والتي بالعرض وان لم يخرج العرضية من الاقسام الثلثة فنقول كل ما

يوصف بالحركة فاما ان يكون الحركة موجودة فيها اولا بل فيما يقارنه فالاول يسمى حركته بالذات والثاني اما ان يكون سبب حركته موجودا فيه او خارجا عنه فان خرج فالحركة قسرية والذي ليس بخارج فاما ان يكون ذا شعور فالحركة نفسانية والا فطبيعية وقد اشكل عليهم الامر في بعض الحركات انها من اي قسم من هذه الاقسام لاسيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس في انها طبيعية او ارادية وعلى التقديرين فانية او وضعية او كمية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في كتب الطب سيما في شروح الكليات لكتاب القانون وقال بعض العلماء اما حركة النفس فارادية باعتبار وطبيعية باعتبار فهي تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن المتنفس من تقديمه عليه وتاخيره عنه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها وهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركة النفس ارادية يمكن ان يغير عن مجراها الطبيعي والاعتراض عليه بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس ليس بشيء لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر بانها ارادية ولا يتذكر شعوره واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر من خارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية وميل الجمهور الى انها مكانية وقيل بل وضعية وقيل بل كمية فان قيل الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون الا عند الحالة الغير الملائمة او هاربة على ما صرحوا به قلنا هي انما تكون كذلك في البسائط العنصرية واما في غيرها كالطبيعة النباتية او الحيوانية فقد تفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرائين من شانها احداث حركة فيهما من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد للمزاج في الاحتياج الى هذين مما يتعاقب الاثار المتضادة عن القوة الواحدة اقول لك الاولى تخميس الاقسام في الحركة فان هيهنا قسما اخر من الحركة بالحري ان يسمى تسخيرية وهي التي مبداها النفس باستخدام الطبيعة استخداما بالذات لا بالقصد الزائد ولاجل اضافة هذا القسم اما ان يجعل الطبيعية قسمين ما يكون بالاستخدام او لذاتها واما ان يجعل النفسانية قسمين ما يكون بالارادة الزائدة او باستخدام الطبيعة ومن هذا القسم ما ينسب الى طبيعة الفلك من الحركة المستديرة فانها تفعل باستخدام النفس اياها وقد اشتهر من قدماء الحكماء ان الفلك له طبيعة خامسة وحيث لم يتيسر نيل مرامهم ذكروا في تاويله وجهين احدهما ان جرم الافلاك وان لم تكن طبيعية لكنها ليست مخالفة لمقتضى طبيعة اخرى لتلك الاجسام لانه ليس مبداها امرا غريبا عن الجسم فكانه طبيعة وثانيهما ان كل قوة فهي انما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت فمحرك الحركة الاولى لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بقسر ولا ارادة ولا امر حصل من خارج ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير تلك الجهة ولا ايضا مضاد لمقتضى طبيعة لذلك الجسم فان سميت هذا طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة وعلى هذا قال بطلميوس ان المختار اذا طلب الافضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق اقول حركات الافلاك كما اشرنا اليه طبيعية ولها طبائع متجددة مباشرة للتحريك الاستداري وليست طبايعها مباينة لنفوسها وعقولها وموضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع

فصل

في ان المطلوب بالحركة الطبيعية ماذا كل حالة طبيعية يمكن زوالها بالقسر وكونها في وقت للطبيعة بالقوة وفي وقت بالفعل فيمكن للطبيعة الحركة اليها فعند زوال القاسر يعود الطبيعة الى حالها وكذا عند خروجها من القوة الى الفعل يحصل لها كما لا انها الكن في الحركة الاينية اشكال وهو ان الاثقال بعد صعودها اذا عادت الى الاسفل فهل هي طالبة لنفس المركز وكذا الخفاف هل هي طالبة لسطح الفلك فذلك ممتنع لان الارض لا يمكن لها بكليتها نيل المركز وكذا النار لا يمكن الا لسطحها مماسة مقعر الفلك والمطلوب الطبيعي لا يجوز ان يكون امرا ممتنعا ولان الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا وكذا الهواء لو طلب المحيط لم يتسفل عن النار ولا يقال ان الخفيفين طالبان للمحيط لكن النار اغلب واسبق لانه يستلزم انا اذا وضعنا ايدينا على الهواء احسسنا باندفاعه الى فوق كما اذا احسسنا في اناء تحت الماء ولا يجوز ايضا ان يكون مطلوب كل منهما المكان مطلقا وهو ظاهر ولا بعضا من المطلق اذ لا اختلاف في نفس الامكنة ولا يجوز ايضا ان يكون المطلوب القرب من الكلية والا لكان الحجر المرسل من راس البئر وجب ان يلتصق بشفيره فنقول لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق ان مطلوب الطبيعة هو الحيز لا مطلقا بل مع شرط الترتيب فان الملائم للماء ان يكون حيزه فوق الارض وتحت الهواء لمناسبة البرودة والانقصاف في القوام للارض ومناسبة الرطوبة والميعان للهواء وهكذا قياس احياز البواقي ولو لم يكن احيازها الطبيعية على هذا الترتيب لفسدت بمجاورة الاضداد فان الجهات انفسها غير مطلوبة لا يحصل هذا المعنى فيها.

فسا القصد متوجه الى طلب هذه الغاية والهرب عن مقابلاتها والدليل على ما ذكرنا ان المكان قد يكون طبيعيا والترتيب غير طبيعي كالهوا المحصور في اجرة مرفوعة في الهواء حيث انها تنشف الماء من تحتها لشدة هرب الهواء من محيط غريب فينوب الماء عنه متصعدا في مسام الاجرة ولضرورة عدم الخلاء فان قيل هل الحركة لسبب الهرب عن غير الطبيعي او الطلب للطبيعي قلنا يمكن القول بالجمع اذ لا معاندة بينهما ولا يجوز الهرب فقط والا لو وقعت الحركة الى اى جهة اتفقت اذ لا اولوية ترجح وذلك باطل قطعا **فصل** في ان مبادى الحركات المختلفة يمكن ان تجتمع في جسم واحد اما الجسم الابداعى فلا يمكن فيه بعد الحركة الذاتية الا مبدا المستديرة الوضعية والكيفية النفسانية اذ يستحيل فيها الاينية والكمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف وسائر الاستحالات كالتسخن والتبرد والتلون والتطعم والتروح وغيرها لبرائته عن هذه الكيفيات كما ستعلم فلا يكون مبدء هذه الامور فيه والا لزم التعطيل في الطبيعة وهو محال واما الاجسام الكائنة سيما المركبات فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض والحركات فيها فيجوز ان يوجد في واحد منها مبدا الحركات المختلفة لكنه لا يجوز ان يجتمع مبدا حركة مستقيمة ومبدا حركة مستديرة في جسم واحد والا لكان اذا خرج عن مكانه وفي طبعه مبدا انما يتحرك على الاستقامة الى المط ومنصرفا بالاستدارة عنه ايضا بالطبع وهو محال اللهم الا ان يقال الميل المستدير انما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنه لم يكن خرج غريبا ولا يمكن ايضا استناد الاستدارة الى النفس اذ النفس عندنا لا تتصرف الا بتوسط الطبيعة ولانه قد ثبت ان التحريك الخارجي مما لا يقبله الجسم الاول بحسب طبعه مبدا ذاتى له لا يقال الميران الطبيعة تقتضى الحركة اذا كان الجسم في غير حيزه والسكون اذا كان فيه فكذلك يجوز ان يقتضى الميل المستقيم في جسم اذا لم يكن في حيزه والمستدير اذا كان فيه لانا نقول اقتضاء الطبيعة هناك لشئ واحد وهو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركة وبالجملة افادة السكون فيه يتوقف على الحصول فيه ولا يتوقف على الميل المستدير لان اجزاء المكان متشابهة **فصل** في تحقيق مبدء الحركة القسرية اصح المذاهب فيه ان يكون ذلك هو الطبيعة التى في المقسور بسبب تغيرها الحاصل لها بفعل القاسر واعداده واما الذى دل عليه ظاهر كلام الشيخ من ان المبدء هو الميل المستفاد من المحرك الخارج ففيه ان نفس المدافعة لا يكفى في الحركة القسرية اما التى حصلت من القاسر فغير باقية واما التى تحصل تحدث شيئا فشيئا من الطبيعة فيرجع الى ان المبدا هى الطبيعة فالطبيعة في اعطاء الميول القسرية الغير الملائمة وهذا كالمرض والحرارة الغريبة التى تفيدها طبيعة المريض لخروجها عن مجريها الاصلى حتى يعود الى حال الصحة فيفيد ما كان ملائما لها وكالشكل المضرس يفيده الطبيعة الارضية لخروجها بالقسر عما اقتضتها من الاستدارة الا انها لا تعود اليها لوجود اليبوسة الطبيعية التى شانها حفظ الشكل مطلقا فلا منافاة كما بين في موضعه ولهذا ذكر الشيخ لولا مصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل والا لا يعود المرمى الا بعد مصاكة سطح الفلك اقول وفي كلامه اشكال وهو ان مصادمات الهواء كيف لا توهن الميل الطبيعي حتى يخليه ان يشتد اخيرا و توهن الميل القسرى ويمكن ان يقال ان المصادم مانع الخروج عن الحيز الطبيعي بفعل هذا الفعل والازدياد في الخروج شيئا فشيئا يوجب الازدياد في الوهن حتى يفنى القوة بالكلية ويجدد القوة الاصلية لكن لا يتم تحقيق هذا المقام وكشفه الا بالرجوع الى بعض اصولنا المشرقية وهو ان الصورة المقسورة تتحول في جوهرها وذاتها الى صورة غير الصورة التى كانت فالحديدة المذابة مثلا فيها الصورة المسخنة النارية مجتمعة مع حديديتها والحجر المرمى الى فوق فيه الصورة الموجبة للخفة واجتمعت مع حجريتها وانه يجوز ان يجتمع في وجود واحد صورى كثير من المعانى الذاتية المتفرقة في الموجودات المتباينة وبذلك الاصل يندفع ما قيل القوة المحركة الى فوق صورة النار فلو وجدت في الحجر لكانت عرضا في الجوهر وقد كانت جوهرا والمذاهب الممكنة في علة هذه الحركة اربعة لان هذه العلة اما ان تكون موجودة في المقسور ام في الخارج عنه وعلى الاول اما ان تكون باقية الى آخر الحركة ام لا فان لم تكن باقية فهو القول بالتوليد اى كل حركة تولد حركة اخرى وان كانت باقية فهو الذى يرى ان القاسر افاد الجسم قوة بها يتحرك واما القسم الثانى من التقسيم الاول فالعلة لا محالة جسم فاما على سبيل الجذب او على سبيل الدفع الاول قول من يقول الهواء المتقدم ينعطف الى الخلف فيدفع المرمى بقوة والثانى قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمى جميعا لكن الهواء الطف فيندفع اسرع فيجذب معه الجسم الموضوع فيه والمذهبان الاخيران باطلان لان الجذب والدفع ان لم يكونا باقيين الى اخر الحركة احتيجت الحركة الى علة غيرهما والكلام عايد فيها وان بقيا فالكلام في احتياجهما الى العلة واما مذهب التوليد فهو ايضا باطل اذ يلزم وجود المعلول عند عدم علته وتاثير العلة عند فقدانها ولما بطلت هذه المذاهب السخيفة بقى الواحد حقا لكن يحتاج تحقيقه الى النظر العميق اما اقسام الحركات القسرية فقد تكون في الاين اما خارجا عن الطبع بالكلية كالحجر المرمى الى فوق او لا بالكلية كجر الحجر على وجه الارض واما الحمل فهو بالعرضية اشبه واما

كالطبيعة في اعطاء الميول الطبيعية الملائمة

واما الوضعي فالتدويري القسري مركب من جذب ودفع وقد يكون لسبب تعارض الحركتين كما في السكة المذابة فرض من تصعيد الجزء المستقر بالاعلاء وهبوطه بعد علوه بطبعه مشتدا عند مقاربة المستقر لانه اذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين ومال الى اسفل ونحو مستقر العارض له من التصعيد مثل ما عرض فحدثت حركة مستديرة لا على المستقر بل ما بين العلو والمستقر واما التدحرجية فربما حدثت عن سببين خارجين وربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع او جذب كالكرة تدحرجت عن فوق الجبل واما الكمية ففي الزيادة مثل الاورام وكالتحلل في ماء القارورة اذا مصت مصا شديدا وفي النقصان كالذبول الذي بالمرض لا كالذبول بسبب الشيخوخة فانه بالقياس الى طبيعة الكل حركة طبيعية وبالقياس الى طبيعة البدن الجزئي قسرية واما الكيفية ففي الحسيات مثل الماء اذا تسخن وفي الحال والملكة كالامراض وفي سائر النفسانيات كازدياد الكفر والجهالات واشتداد البخل واكتساب سائر الرذائل على التدريج فانها خارجة عن مقتضى طباع الفطرة الانسانية واما الاكوان فلما كانت عندنا بالحركة الجوهرية فهي قد تكون طبيعية وقد تكون قسرية فالطبيعية منها كحصول الجنين من النطفة والنبات من البذر واما القسرية فكاحداث النار بالقدح وكافعال اهل الاكسير من جعل النحاس ذهبا والقلعي فضة والفساد ايضا قد يكون طبيعيا كموت الهرمي من الحيوان وجفاف الاشجار لمرور الازمنة وقد يكون قسريا كالموت بالقتل او السم او غيره وكقطع الشجر

فصل في ان كل جسم لا بد وان يكون فيه مبدأ ميل مستقيم او مستدير كل جسم بما هو جسم من شأنه ان يتحرك من مكان الى مكان او من وضع الى وضع وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون فيه مبدأ لتلك الحركة فذاك وان لم يكن فيه المبدأ فقبوله للحركة من مبدأ خارج يجب ان يكون اسهل لان كل جسم يكون ميله الى جانب اشد فتحريكه عن ذلك الجانب اصعب ضرورة ان الشيء مع العائق لا يكون كنفسه لا مع العائق فلو قدرنا جسما لا يكون فيه مبدأ ميل اصلا فقبوله للميل الخارج لا بد ان يكون في نهاية السهولة فيلزم مما ذكرنا انه يستحيل وجود جسم لا مبدأ ميل فيه للمباعد والا لوجب ان يتحرك من مكان الى مكان دفعة واحدة واللازم ضروري البطلان وهو وجود حركة لا زمان لها فالملزوم كذلك وقد علم بيان الملازمة فهذا القدر من البيان يكفي للمستبصر الناظر وان لم يكف لمثاور الباحث المناظر فنزيدك ايضاحا فنقول ان كل قوة جسمانية فانها تتصف بالزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي لا لذاتها بل لاجل ما تتعلق به من عدد او مقدار او زمان ولا بد من تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها في جانبي الازدياد والانتقاص وذلك لان زمان الحركة مقدار يمكن فرض فيه التناهي واللاتناهي لان ذلك من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضهما اما في جانب الازدياد وهو الاختلاف في المدة او العدة او في جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة وتوضيحه ان الشيء الذي تعلق بشيء ذي مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية قد يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته وكثرته وبهذه الاعتبارات يصير القوى اصنافا فالثلاثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في الشدة لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عملها عنها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهرا ضرورة امتناع ان يقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام فلا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون ممانعته ومعاوقته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب ما في طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى وفي الجسم الصغير اضعف فاذا تقرر هذا فنقول لا بد لكل حركة من امور ثلاثة متناسبة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطؤ وكل حركتين اتفقتا في امرين من هذه الا [illegible] فلا بد من اتفاقهما في الامر الثالث ايضا وكل متفقتين في واحد منها فلو اختلفتا في احد الباقيين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الآخر منهما على تلك النسبة فاذا فرضنا جسما عديم الميل وحركه القاسر بقوة معينة في مسافة معينة فلا بد لحركته من زمان معين اذ المطلق لا وجود له الا في معين واذا فرضنا جسما آخر له ميل طبيعي حركه القاسر بتلك القوة في مثل تلك المسافة فلا بد وان يكون زمان

حركة اكثر من زمان حركة عديم الميل والا لكانت الحركة مع العائق كهي لا معه واذا فرضنا جسما ثالثا حركه القاسر بتلك القوة وله ميل طبيعي نسبته قوته الى قوة ذي الميل الاول كنسبة زمان حركة عديم الميل الى زمان حركة ذي الميل الاول وفرضنا زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل الاول فمع حفظ النسب يلزم ان لا يتساوى زمان عديم الميل وزمان ذي الميل الثاني فيلزم ان لا يكون للميل الثاني اثر ويكون وجوده كعدمه هذا خلف بالضرورة

شكوك وازاحات

قد اوردت في هذا المقام شبه منها عدم التسليم لامكان ذي ميل يكون نسبته ميله الى ميل ذي الميل الاول كنسبة الزمانين او المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف الى ما لا اضعف منه ومنها عدم تسليم كونه معاوقا للميل القسري وان فرض وجوده على النسبة المذكورة مستندا بجواز توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا يتعداها الى ما دونها ومنها ان نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقتين عددية فلا يلزم الانطباق اذ ربما كانت الاولى صمية والجواب عن الكل بان مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات كمراتب الزيادة والنقصان لا تقف في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز بحسب الذات وكما ان الاجسام لا تنتهي في الانقسام الى حد لا يحتمل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا لمانع خارج عن الجسمية فكذلك الميول والاعتمادات في تنقصها وازديادها فالميل وان بلغ غاية الضعف فلوجوده اثر في المعاوقة اذ الوجود مبدء الاثر لا محالة غاية ما في الباب ان يكون معاوقة خفيفة غير محسوسة وان حال ما يتعلق بالمقدار كحال المقدار فيما يعرضه لذاته من قبول المساوات والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والصم وغير ذلك والفرق بينهما بان تلك الاحوال له بالذات ولما يتعلق به بالعرض واقوى ما ذكروه من الشبه هيهنا ان الحركة اما ان يمكن وجودها بدون المعاوقة في زمان او لا يمكن فان امكن فكان بعض من زمان الحركة في ذي المعاوق والقوى بازاء اصل الحركة والباقي بازاء معاوقته فعلى هذا يزيد زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين وان لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض امور يكون بعضها محالا فلعل منشأ التخلف ذلك المحال لا خلو الجسم عن المعاوق اقول يمكن في الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لان حاصل البرهان ان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال اذ لو امكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الاخيرين على النهج المذكور امر محال هو تساوي زماني حركة ذي المعاوق وحركة عديم المعاوق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فهي لا محالة في زمان فوقوعها الا في زمان ايضا محال ومن هذا يلزم ان حركة عديم المعاوق مطلقا محال وهو المطلوب ويمكن ايضا اختيار الشق الاول فان الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في الواقع فالجزم حاصل بذلك وح ينتظم ان يستدل هكذا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا محالة والا يلزم تخلف الملزوم عن اللازم ولو كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق وذي المعاوق والتالي باطل فلم يكن في زمان وهو ايضا باطل فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا محال وذلك الاعتراض مما اورده جماعة من المتاخرين منهم الشيخ ابو البركات وتبعه الامام الرازي بوجه آخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر فتستجمعهما واجدة المعاوقة وتختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلفة في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه فلا يلزم على ذلك التخلف المذكور وتقرير الجواب بحيث يندفع اكثر ايرادات المتاخرين عنه هو ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا ان عني به انها لا مع حد من السرعة والبطؤ تستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا تنفك عنهما وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤها امرا بدون ذلك الشيء وان لم يكن ذلك الشيء دخيلا في الاقتضاء وان عني به انها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطؤ تقتضي قدرا من الزمان وهو ايضا فاسد لان نسبة الحركة الى حدود السرعة والبطؤ كنسبة الجنس الى الانواع التي لا يمكن وجوده بدون شيء منها واعلم ان المحقق في شرحه للاشارات مهد للجواب عنه مقدمة هي ان الحركة ان كانت نفسانية فللنفس ان تحدد حالها من السرعة والبطؤ المتخيلين للنفس بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبهما ومن الميل تحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة او قسر فتحتاج الى ما تحدد حالها تلك اذ لا شعور ثمة بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد ان تحصل في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تفاوت بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت والميل في ذاته يختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه من السرعة والبطؤ يكون بشيء آخر يسمى بالمعاوق اما خارج عن المحرك كاختلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء والماء بالرقة و

والغلط او غير خارج فهو لا يمكن في الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن ذلك الاقتضاء بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطؤ ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فيثبتوا امتناع ثبوت الخلاء وتارة على وجوب معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطؤ شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يستدعي زمانا الا انها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطؤ كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطؤ حين فرضناها لا مع حد منهما هف واعترض بعض اللاحقين عليه بانه خص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية والقسرية واكثر مقدماته في محل المنع وادعى ان الحركة بدون احدى المعاوقين لا وجود لها ولم يتنبه انه مبنى الدليل وابطاله ينهدم بنيانه واما الممنوع فهي ان قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر في الحركات الثلث المفروض في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطأ في تلك الصور الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان وحدا من السرعة والبطؤ وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في ساير الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسرع وابطأ فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر اخر يعاوق المحرك في تاثيره ايضا ممنوع فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ذلك الامر الاخر هو الميل قال في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطؤ وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطؤ بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل والوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وهو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطؤ هو الميل وان سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك في تاثيره فلا نم ان ذلك الامر هو المعاوق الداخلي او قوام ما في المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا آخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانه لو اخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ولو سلم فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا تقتضي ما يعاوقه عنه قلنا غير لازم وانما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج كالطبيعة والنفس فاحدهما يقتضي الحركة والاخر يعوقه عنها كالطير اذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا نم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء سلمنا ذلك لكن احد المعاوقين كاف في التحديد فلا نم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني الخلاء لان المعاوق الداخل كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل آه وقد مر آنفا وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني مبدأ الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني القوام المذكور كاف في تحديد حال الحركة فظاهر ان الاستدلال على هذا المط لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين الى آخره اقول جميع اعتراضاته مدفوعة اما انه ادعى ان الحركة بدون المعاوق لا وجود لها ولم يتنبه انه مبنى الدليل فقد مر دفعه واما انه خص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية والقسرية فلا ضير فيه لانه قد بين ان محدد النفسانية هي النفس بحسب ما يتخيله بقوتها الخيالية من حد للاسراع والابطاء واما ما اورده المعترض على قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه فكان منشأه سوء الفهم لمرامه والغفلة عن سوق كلامه فان الغرض ان الحركة لما كانت امرا ذا مراتب في السرعة والبطؤ لا بد وان يكون سببها القريب امرا ذا تفاوت في ذاته حتى يكون كل حد منه يقتضي حدا معينا منها والقاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة فهو من قبيل قوله لان الطبيعة لا يتصور فيها

من حيث ذاتها تفاوت فان المشهور عندهم من مذهب الحكماء ان الجوهر لا يكون فيه الاشد والاضعف وفي ما عندنا فالطبيعة ذات تجدد وتفاوت في ذاتها وجميع الاختلافات راجعة اليها بالاخرة كما يطول شرحه ولنا مسلك اخر في اكثر هذه المطالب كما يظهر لمعات منه لمن وفق له وكذا المراد من قوله وكذا القابل لا تفاوت فيه لا الذي فهمه المعترض واما ايراده بقوله بل نقول ذلك الامر هو الميل الى قوله ولئن سلمنا فدفعه بان وجود حد من الميل وانضمامه الى الطبيعة او القاسر لا يكفي في تحديد مرتبة معينة من الحركة اذ يتصور مع قوة واحدة ميل ذو درجات متفاوتة للحركة في السرعة والبطؤ لا يقف عند حد فان الحجر الواحد ذا قوة واحدة يمكن اختلاف حركته باختلاف قوام المسافة رقة وغلظة فكلما كانت مسافة حركته اغلظ كانت حركته ابطأ وكلما كانت ارق كانت اسرع حتى اذا فرضت مسافة لا قوام لها كالخلأ كان اللازم لما نفرض فيها من الحركة ان لا زمان لها لكنه مح فوجب ان يكون للمسافة قوام فبطل الخلأ واما قوله لم لا يجوز ان يكون امر آخر غير احد المعاوقين محددا كالقوة المقناطيسية فمندفع بانا نفرض جسما متحركا لا يوجد معه شيء مما ذكره من الامور الخارجية الا ما يكون من لوازم الحركة واما قوله فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية الى قوله سلمنا ذلك فمندفع بان هذه الدعوى برهانية والذي ذكر في بيانه من ان الشيء لا يقتضي شيئا ويقتضي ما يعاوقه لا يقبل المنع واما النقض الاجمالي بحال الطير وسقوطه عن مكانه بطبعه وطيرانه الى سفنه فظاهر الدفع بان النفس ايضا من الامور الخارجة عن هذه الطبايع العنصرية فحالها الى طبيعة البدن كحال القوة المقناطيسية وقد مر ان الطبيعة يمكن تجريدها عن مثل هذه الزوايد واما قوله سلمنا ذلك لكن احد المعاوقين كاف علم دفعه بما مر واما قوله وكذا الابحج الاستدلال بالحركة القسرية الى اخره فمندفع بان القاسر يؤدي قسره لغيره في الحركة الى الطبيعة فان القاسر لا محة قوة جسمانية ذات وضع لا تفعل الا بجذب او دفع مكانيين او بافادة قوة مسخنة او مبردة او غيرهما بالاعداد ولا ينفعل الجسم المتحرك عن شيء منها الا بعد ان يكون ذا طبيعة فان المادة لا تصير قابلا لهذه الامور في انها ما لم يكن لها جوهر معين وتحصل باحدى النوعيات كما سيجي في مباحث الصور النوعية **تتمة** واعلم انك قد سمعت مرارا ان المباشر القريب لكل حركة سواء كانت نفسانية او قسرية او طبيعية هي الطبيعة لا محة فلا يحتاج هذا المطلب الى اثبات المعاوق الداخل في الحركات القسرية الى زيادة خوض وايضا ان الحكماء اثبتوا بالبرهان لكل جسم جوهرا صوريا هو محصل جسميته ومكمل مادته ومبدأ آثاره ومطابق مفهوم فصله لكنهم ارادوا ههنا ان يثبتوا وجود ذلك الجوهر من حيث كونه مبدأ للحركات والميول تقويما او تحديدا اذ بذلك يسمى صورة باعتبار اخر وقوة باعتبار وكمالا باعتبار

فصل في ان القوة المحركة الجسمانية متناهية التحريك قد مر ان القوى لا تتصف بالتناهي وعدمه الا بحسب تعلقها بالمقادير والاعداد التي هي فيها او عليها اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية المقدار والعدد كانت القوى التي فيها كذلك بسببها على المعنى الذي به ينقسم الحال بانقسام محله واما الثاني فهو ان المقوى عليه بازاء القوة فلو كان غير متناه كانت القوة غير متناهية وقد عرفت ان ذلك انما يعقل في احد امور ثلاثة الشدة والعدة والمدة وعرفت الفرق بين المعاني الثلثة فنقول اما انه يمتنع وجود قوة جسمانية غير متناهية في الشدة فلان تلك الحركة اما ان يقع في زمان اولا في زمان والاول مح والا لامكن ان يوجد حركة في زمان اقل منه لان كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة والثاني ايضا مح لان الحركة عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة بعضها قبل قطع كلها ولاجل هذا يظهر ان مباشر التحريك لا يمكن ان يكون قوة مجردة ايضا اذا كانت غير متناهية في الشدة واما انه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب العدة والمدة فلانها اما ان تكون طبيعية او قسرية فان كانت طبيعية وجب ان يكون قبول الجسم الاعظم للتحريك عنها كقبول الاصغر اذ لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف بالجسمية لاشتراكها للكل ولا بامر طبيعي لانه لو كان المانع عن الحركة طبيعيا لم يكن الحركة طبيعية هف ولا بامر قسري لان المفروض عدمه لكن عدم اختلاف العظيم والصغير في قبول الحركة عن القوة المحركة مح فالجسمان لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف لاجل جوهر القوة بل لاجل مقدارها فتكون في الاكبر اكبر مما في الاصغر الذي هو جزء فهي في الاكبر موجودة وزيادة وان كانت قسرية فانها تختلف تحريكها العظيم والصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فان المعاوق في العظيم اعظم منه في الصغير فاذا تقررت هذه القاعدة فنقول يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية تحرك جسمها تحريكا غير متناه لان كل قوة جسمانية فالتي منها في كل الجسم اعظم من التي في جزء الجسم فاذا فرضنا مما حركتا جسميهما من مبدأ مفروض حركتين بغير نهاية لزم ان يكون فعل الجزء مثل فعل الكل وهو ممتنع وان حرك الاصغر تحريكا متناهيا كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهية هي نسبة مقدار الجزء الى مقدار الكل فكان كل القوة متناهية وهو المطلوب وهكذا الكلام في تحريك القوة القسرية واعترضوا عليه من وجوه الاول

ان هذا مبنى على ان كل حال منقسم بانقسام محله وهو منقوض بالوحدة والوجود والنقطة والاضافات اقول اما الوحدة والوجود فلمت من طريقتنا انهما شئ واحد وهما في كل شئ بحسبه بل هما نفس ذلك الشئ بالذات وهما من العوارض التحليلية للماهية في ظرف الذهن فوجود الجسم كالجسم منقسم ووحدته عين اتصاله كما سبق واما النقطة والاضافة فليست كل منهما حالة في ذات المنقسم بما هو منقسم بل مع انضمام حيثية اخرى كالتناهي للنقطة ومثل ذلك في الاضافة ولو فرضت اضافة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت ايضا منقسمة بانقسامه كالمساواة مثلا والمحاذاة ونحوهما الثاني ان كون الجزء للقوة مؤثرا في شئ من اثر الكل منقوض بان عشرة من المحركين اذا نقلوا جسما ونقلوه مسافة ما في زمان فلا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة او تلك المسافة في عشرة اضعاف الزمان بل قد لا يحركه اصلا فيجوز ان لا يكون لقوة الجزء نسبة في التاثير وان فرض ان لها نسبة في الوجود فجزء النار الصغير لا يحرق جزء الحجر اقول في جوابه انه لا معنى لكون جزء القوة موجودة ولا تاثير لها اللهم الا المانع خارجي لان كون القوة مؤثرة هو من لوازمها الذاتية وكل مناف جزء يبقى على طبيعة الكل من غير عروض حالة فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل غير حاله عند الاتصال فان لم يتغير كان لكل واحد من الاجزاء فعله ولو عند الانفراد جزء الفعل الكل اذ لو لم يكن كذلك فهي عند الاجتماع اما ان لا يتغير حالها عما كانت فوجب ان لا يكون ذلك المجموع قوة على الفعل وان تغيرت حالها عما كانت فلابد هناك من امر آخر حاصل لها عند الاجتماع فلا يكون هي اجزاء لصورة القوة بل اجزاء المادة القوة والقوة هي الامر الحاصل عند الاجتماع واما مثال العشرة المشتغلون بحمل ثقيل فالتوزيع يقتضي ان يحمل كل واحد منهم جزءا من الثقيل عند الاجتماع واما عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفة التي له عند الجزئية ولا المادة القابلة على صفتها ومع ذلك فللواحد تاثير في ذلك القابل لو فرض بقاؤه حتى يضم اليه اثر القوة الثانية وهكذا الثالثة والرابعة الى ان يضم آثارها بعضها مع بعض فاذا انضم اثر العاشرة الى الآثار التسعة لوقع الحمل والنقل لذلك الثقيل كما وقع اولا بجملة العشرة بلا تفاوت لكن في التفرق حصول اسباب الزوال للاثر وغلبة اضداد لوجود الفعل فلا يبقى انفعال المادة بحالها كمثال النار القليلة في عدم تاثيرها على نسبة تاثير العظيمة فانها لا تحرق لاستيلاء الضد عليها ولولا هذه الموانع لكانت مؤثرة على نسبتها ولا يمكن القدح في البرهان الكلي بمثل هذه الامور الجزئية التي قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات احوال الفاعل والقابل فيها الثالث ان الحكماء اتفقوا على ان ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان وعلى هذا عولوا في حل شبهة من اثبت للزمان بداية زمانية فكيف حكموا هيهنا على الامور التي يقوى عليها تلك القوى بالزيادة والنقصان وهي غير موجودة وسبيلها سبيل الاعداد التي لم توجد اقول في الجواب ان المقوى عليها وان لم يوجد بالفعل وعلى التفصيل لكنها موجودة بالقوة وعلى الاجمال فان نسبة وجود الاشياء الى مبدأها الفاعلي نسبة قوية اكيدة ليست كنسبتها الى قابلها او الى ذوات مهياتها وهذه النسبة اشد واكد فان جزء القوة يستحق من ذاته ان يكون له قوة على امر وكل القوة كذلك فالحكم بان ما يستحقه الجزء انقص مما يستحقه الكل ليس حكما في الحقيقة على معدوم فالاستحقاقان موجودان لها وان لم يوجد مستحقاهما فكون القوة قوة على فعل امر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوى عليه او لم يوجد بل وجوده في القوة ضرب من الوجود ووجوده بعد القوة ضرب آخر وكلاهما يصح الحكم عليه كما يحكم على الكاتب بانه يكتب كذا ونحن انما فرضنا كون القوة غير متناهية او متناهية لا حال حصول المستحق والمقوى عليه بل حال حصول القوة واستحقاقها وحكمنا بان استحقاق الجزء جزء لاستحقاق الكل ومن هيهنا يلزم ان يكون استحقاق الكل متناهيا فاذا وجب تناهي استحقاق الكل لزم من وجوب تناهيه وجوب تناهي المقوى عليه سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة الرابع ان الارض لو بقيت دائمة في حيزها ولم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها فعل دائم وهو السكون الدائم اقول الحق في جوابه ان يقال انه يمتنع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في مقامه وفعله وحاله ابدا فهذا ايضا مما يجزم العقل لاجله في الحكم بعدم بقاء شئ من الاجسام دائما سواء كان بحسب استقلال نفسه او باضافة المبادي اليه لما مر من ان كل ما يلحق الشئ لا يلحقه الا بواسطة وجود ذاته فلذا امتنع كون قوة ذات تاثير غير متناه ابتداء امتنع كونها كذلك توسطا والذي اجاب به الشيخ في المباحثات عن ذلك من ان السكون عدم وليس مما لا ينقسم بالزمان وذلك الزمان قد وجد عن قوة اخرى هي فاعلة للحركة فليس يصدر عن قوة الارض بالسكون فعل والا لوصدر فعل كان كونه غير متناه لا عن تلك القوة بل بسبب قوة اخرى تفعل الزمان الغير المتناهي الذي به يكون السكون غير متناه فللقائل ان يقول هب ان السكون عدمي لكن حصول الارض في حيزه من مقولة الاين وهو عرض من الاعراض وكذا لونها وشكلها وثقلها وقدرها ومادتها وساير صفاتها التي بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الكم

وبعضها من باب الجوهر كجسميتها اذ الكل معلولة للطبيعة الارضية بوجه ومستفادة عنها بالمعنى الذى اشرنا اليه من قبل الخامس المعارضة بدورات الافلاك فانها مختلفة بالزيادة والنقصان وهى غير متناهية فان القوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهى القوتين المحركتين لهما فيجب تناهى الحركتين وان لم يلزم من ذلك تناهى الحركات فكذا لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة وجزئها والجواب ان اختلاف القوتين لكرة القمر ولكرة زحل بالماهية والنوع لا بالجزئية والكلية فذلك خارج عن مبحثنا فانا بينا ان جزء القوة استحقاقه واستيجابه يجب ان يكون جزء استحقاق الكل واستيجابه فلا بد من تناهى الاستحقاقين اذ لا اختلاف بينهما الا بالمقدار واما حركات الافلاك فهى قوى متخالفة الحقايق وحركاتها ايضا متخالفة الحقايق فلا يجب ان يكون فعل بعضها جزء من فعل الآخر لا انقص ولا ازيد بحسب الكمية وهذا كما ان الخط المستقيم والدائرة لا نسبة مقدارية وعددية بينهما وقد ان الكلام ليس بناؤه على تفاوت مستحق الكل ومستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقيهما فليس لاحد ان يقول دورات القمر اكثر من دورات زحل لما بينا ان المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان فلا يمكن ان يبقى قوة بعض الافلاك على الفعل اكثر من قوة الاخر اذ ليس شيء منها جزء لغيره السادس المعارضة بالنفوس الفلكية فانها قوى جسمانية وهى تفعل افعالا غير متناهية من الارادات والتحريكات وقول من يدفع هذا الاشكال بان محرك الفلك عقلية ضعيف لان القوة العقلية اذا حركت فاما ان تفيد الحركة فقط او تفيد قوة بها الحركة فان افاد القوة المحركة وهى جسمانية فالقوة الفاعلية للافاعيل الغير المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدء لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة لما مر ان الفاعل القريب للحركة لا بد له من تغير حال وسنوح امر والمفارق لا يكون كذلك وايضا الاجسام مشاركة فى الجسمية ولا يقبل بعض منها الآثار المفارق الا بقوة جسمانية فيه فالمحرك لا محالة قوة جسمانية واجيب بان المؤثر فى وجود تلك الحركات انما هو الجوهر المفارق ولكن بواسطة تلك النفوس والبرهان انما قام على المؤثر لا على الواسطة اقول هذا الجواب غير سديد لانه اذا جاز بقاء قوة جسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة فى صدور افعال غير متناهية عن المفارق فقد لزم جواز كون القوة الجسمانية مبدء لافاعيل غير متناهية فان الواسطة اما بمعنى الواسطة فى الثبوت او الواسطة فى العروض فعلى كل من التقديرين يلزم اتصاف الواسطة بصدور الافعال الغير المتناهية قال الامام الرازى قول من قال بان القوة الجسمانية غير مؤثرة بل معدة نقول له ان كنتم تعنون بقولكم ان القوى الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية انها لا تكون مؤثرة فى افعال غير متناهية فهذا لا يصح لانكم لما بينتم فى باب اخر ان القوة الجسمانية يستحيل ان تكون مؤثرة فى الايجاد فبعد ذلك لا يحتاجون الى بيان انها لا تؤثر فى افعال غير متناهية لان هذا قد دخل فى الاول هذا بل يوهم خلاف ذلك القول اذ يوهم انكم تجوزون كونها مؤثرة فى افعال متناهية مع انكم لا تقولون بذلك وان عنيتم به ان القوة الجسمانية لا تتوسط بين العقل المفارق وبين الآثار الغير المتناهية فذلك قد بطل فى النفس الفلكية فانكم جوزتم هيهنا ما سلبتم من كونها متوسطة فى مدة غير متناهية فناقضتم انفسكم فى سلب شيء تارة وتجويزه اخرى اقول قد اجاد واصاب فى هذا البحث ولا مدفع له الا بالرجوع الى تحقيقنا فى تجدد وجود القوى الجسمانية فان النفس من جهة كونها متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة فى تجددها ودثورها ومن جهة كونها عاقلة ومعقولة حكمها حكم العقل الفعال وذلك بعد صيرورتها عقلا بالفعل وخروجها عن القوة الاستعدادية بالكلية والتحقيق ان جميع الطبايع متجددة الوجود والهوية ولها ايضا حركة نحو البارى جل ذكره حركة معنوية وتوجها غريزيا اليه لانه الوجهة الكبرى فاذا بلغت الى مقام العقل اتصلت بعالم الالهية وسكنت اذ فنيت عن ذاتها وبقيت ببقاء الله فالاجسام والجسمانيات كلها طبايع كانت او نفوسا فانها متجددة حادثة داثرة وما سواها باقية ببقاء الله الواحد القهار وسيتلى عليك ذلك من ذى قبل ان شاء الله السابع هو ان القوة اما ان تنتهى الى زمان يصير انعدامها فيه واجبا لذاته او لا يكون كذلك والاول يوجب انتقال الماهية من الامكان الى الامتناع وهو محال واذا كان الفاعل والقابل ممكنى التاثير والتاثر والشرايط ايضا ممكنة البقاء ابدا فكيف يمكن ان يقال ان القوة ممتنعة البقاء ابدا ومتى كانت باقية كانت مؤثرة فاذن القوة التى تفعل افعالا غير متناهية فى المدة غير ممتنعة الوجود اقول الوجوب والامكان والامتناع حال الماهية بالقياس الى مطلق الوجود فماهية القوة الجسمانية تحتمل الوجود والبقاء نظرا الى نفس تلك الماهية وهذا لا ينافى كون بعض الوجودات ممتنع الدوام نظرا الى هويته الوجودية لقصورها وتضمنها لشوائب العدم والدثور واما ما ذكره بعض العلماء فى الجواب من ان القوة الجسمانية انما يجب انعدامها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجة لتلك القوة المبطلة لها فان القوة وان كانت

من حيث هي هي غير واجبة الزوال لكن الاسباب الكلية ومصادمات مسبباتها الجزئية قد يتأدى الى حيث يصير الممكن واجباً فكذلك هيهنا فليس شيء لان كثيراً من الموجودات يستحيل بقاؤها وان فرض دفع جميع القواسر عنه كيف وما من ممكن الا ويستحيل عليه لذاته ضرب من الوجود

المرحلة التاسعة في القدم والحدوث وذكر اقسام التقدم والتاخر وفيه فصول

فصل

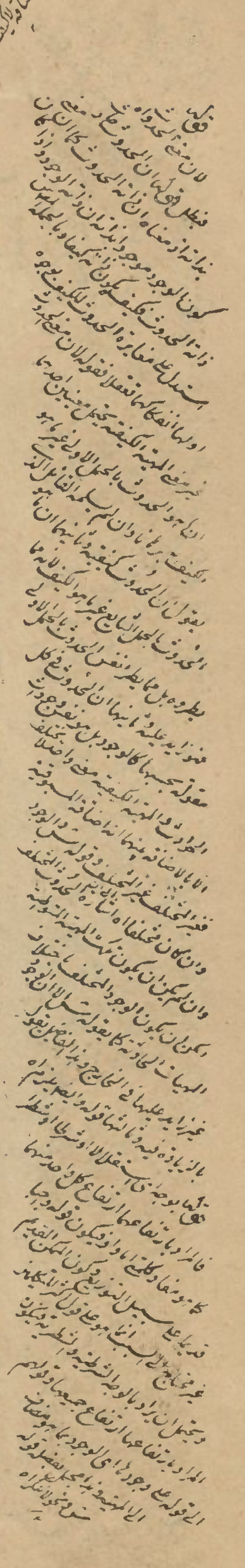
في بيان حقيقتهما الحدوث وكذا القدم يقالان على وجهين احدهما بالقياس والثاني لا بالقياس فالاول كما يقال في الحدوث ان ما مضى من زمان وجود زيد اقل مما مضى من زمان وجود عمرو وفي القدم بعكس ذلك اي ما مضى من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر وهما القدم والحدوث العرفيان واما الثاني فهو على معنيين احدهما الحدوث والقدم الزمانيين وثانيهما الذاتيين فمعنى الحدوث الزماني حصول الشيء بعد ان لم يكن بعدية لا تجامع القبلية اي بعد ان لم يكن في زمان وبهذا التفسير لا يعقل لاصل الزمان حدوث لان حدوثه لا يعقل ولا يتقرر الا اذا استمر زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجوداً عند ما فرض معدوماً هف ولذلك قال المعلم للمشائين من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر لانك ستعلم في مباحث الزمان ان الموصوف بالقبلية والبعدية انما يكون نفس الزمان بمعنى ان ذلك من الاوصاف الذاتية لماهية الزمان فضلاً عن وجودها بل كل جزء من اجزاء الزمان نفس القبل والقبلية بالقياس باعتبارين الى ما ياتي منه ونفس البعد والبعدية باعتبارين بالقياس الى ما مضى منه فلا يعتريه حدوث بالقياس الى العدم وان كان الحادث والتجدد عين ذات الزمان والحركة والزمان ليس بامر زائد على الحركة في الوجود بل بحسب الذهن فقط لانه من العوارض التحليلية لماهية الحركة ومعنى القدم الزماني هو كون الشيء بحيث لا اول لزمان وجوده والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس له زمان آخر وكذا المفارقات عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها اعلى من الزمان فما قال صاحب المطارحات من انه لا يخرج شيء من القدم والحدوث على الاصطلاحات كلها خطأ وستعلم ان لا قديم بهذا المعنى في الوجود وثانيهما الغير الزمانيين ويسميان بالحدوث الذاتي والقدم فالحدوث الذاتي هو ان لا يكون وجود الشيء مستنداً الى ذاته بذاته بل الى غيره سواء كان ذلك الاستناد مخصوصاً بزمان معين او كان مستمراً في كل الزمان او مرتفعاً عن افق الزمان والحركة وهذا هو الحدوث الذاتي

فصل

في اثبات الحدوث الذاتي والمذكور فيه وجهان الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدماً بالذات فيكون محدثاً حدوثاً ذاتياً ويرد عليه انه لا يجوز ان يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يصدق عليه انه من حيث هو هو موجود ولا يصدق عليه انه من حيث هو هو ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما ان الممكن يستحق الوجود من علته فانه يستحق العدم ايضاً من عدم علته فاذا كان استحقاق الوجود والعدم كلاهما من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية لم يكن لاحدهما تقدم على الآخر فاذن لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده ولك ان تقول في الجواب ان المراد من الحجة المذكورة ان الممكن يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم وهذه اللااستحقاقية وصف عدمي ثابت في ذاته من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود اذا كان المنظور اليه حال الماهية عند اخذها مجردة عن الوجود والعدم اي مغايرة للوجود قال محقق مقاصد الاشارات في شرحه لقول الشيخ كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا يخلو من ان تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا تعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن اصلاً فاذن انفرادها هو لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معاً ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدم وحتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم انتهى واعلم انك بعد الاحاطة بما سبق منا في كيفية اتصاف الماهية بالوجود وتصحيح القاعدة الفرعية هناك بوجه لطيف سهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتي وتقدم الماهية على وجوده اذ مناط صحة تقدم الشيء على شيء بضرب من الحصول الثابت للمتقدم حيث لم يكن للمتاخر فالحدوث الذاتي اذا كان عبارة عن تقدم الماهية على وجودها فلا محالة لا بد ان يعتبر للماهية حال وجودي سابق لها على حال وجودها وكل اعتبار او حيثية سواء كان وجودياً او عدمياً اذا اعتبر معها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يقال انها متقدمة على ثبوتها ليثبت الحدوث الذاتي هناك لكن بقي شيء واحد هو الذي اشرنا اليه وهو ان للعقل ان يجرد الماهية عن وجودها وعن كافة الوجودات ثم يصفها بوجودها الخاص فلها تقدم على الوجود مطلقاً من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجريد الذاتي

١١٨ نفرار

والانفراد الذاتی لها عن الوجودات کلها ضرب من الوجود المطلق ایضًا فیصدق علیه العدم من حیث یصدق علیه الوجود بلا اختلاف حیثیة
کمثال فعلیة القوة فی الهیولی فمن جهة کونها معدومة بهذا الاعتبار متاخر عنها مطلق الوجود ومن حیث ان لها فی هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار
وجود فهی متصفة بالتقدم علی الوجود بالوجود وامّا الوجه الثانی فتقریره ان کل ممکن الوجود فان مهیته مغایرة لوجوده وکل ما
کان کذلک امتنع ان یکون وجوده من مهیته والا لکانت المهیة موجودة قبل کونها موجودة فاذن لا بد وان یکون وجوده مستفادًا
من غیره وکل ما وجوده مستفاد من غیره کان وجوده مسبوقًا بغیره بالذات وکل ما کان کذلک کان محدثًا بالذات وبهذا یعلم ان القدیم
بالذات لا مهیة له وشکوک الامام الرازی قد علمت اندفاعها لکن هذان الوجهان لا یجریان فی نفس الوجودات المجعولة التی هی بذاتها
آثار الواجب تعالی وقد اشرنا الی ان لها ضربا آخر من التاخر فلها ضرب آخر من الحدوث وهو الفقر الذاتی اعنی کون الشیء متعلق الذات بجاعله
وبعبارة اخری کون الموجود بما هو موجود متقومًا بغیره والمهیة لا تعلق لها من حیث هی بجاعل ولیست هی ایضًا بما هی هی موجودة
فلا حدوث لها بهذا المعنی ولا قدم ولا قدیم بهذا المعنی ایضًا الا الواجب ولا باس بان یصطلح فی القدیم والحادث علی هذا المعنی وان لم یشتهر
من القوم **فصل** فی ان الحدوث الزمانی هل هو کیفیة زائدة علی وجود الحادث قال بعض الفضلاء لیس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل
فی الحال والا لکان کل موجود حادثا ولا العدم السابق من حیث هو عدم والا لکان کل عدم حدوثا بل الحدوث مسبوقیة الشیء بالعدم
کیفیة زائدة علی وجوده وعدمه ثم قال فان قیل تلک الکیفیة اهی حادثة ام لا فان کانت حادثة فحدوثها زائد علیها فیتسلسل وان
لم تکن حادثة وجب ان یکون حدوث الحادث قدیمًا هذا خلف فنقول کما ان الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته اقول اول کلام
هذا الفاضل یناقض آخره فان الحدوث اذا کان کیفیة زائدة علی وجود الحادث وعدمه لکانت تلک الکیفیة مهیة مندرجة تحت
مقولة الکیف ویکون لها وجود زائد علی مهیته واذا زاد وجوده علی مهیته زاد حدوثه ایضًا علی مهیته وعلی وجوده ایضًا لان معنی
الحدوث غیر معنی المهیة الکیفیة فکیف یکون عینها وایضًا الحدوث کما یوجد فی الکیف یوجد فی سایر المقولات فحدوث الکیف غیر
حدوث الجوهر والکم وغیرهما ولا یمکن ان یکون عرض هو هیئة قارة غیر مقتضیة للنسبة ولا قسمة تعرض لجمیع المقولات الحادثة ولا یتغیر
معناه فی المواضع المتخالفة الا بالاضافة الی ما اضیف الیه کما هو شان الامور النسبیة والوجود وان کان مختلفا باختلاف المهیات
علی الوجه الذی قدمنا لکنه لیس صفة زائدة فی الخارج علی المهیات لانه نفس وجودها وایضًا یلزم ان یکون للعدم الحادث کیفیة وجودیة
زائدة علیه عارضة له علی اعترافه فالحق فی هذا المقام ان یقال مفهوم الحدوث امر زائد بحسب المفهوم علی الوجود وهو عین الوجودات الحادثة
التی للاشیاء الجزئیة الکائنة الفاسدة فانها بنفس هویاتها التشخصیة حادثة ولیس حدوثها مستندا الی الفاعل بل وجودها بمعنی ان الوجود
هو المجعول بالذات لا وصف الحدوث لان کون الوجود مسبوقا بالعدم صفة ذاتیة له والذاتی لیس بعلة فالحدوث کالتشخص المطلق والوجود
المطلق مفهوم کلی عام عموم التشکیک یدخل تحته معان هی حدوثات مجهولة الاسامی یعبر عنها بحدوث کذا وحدوث کذا کما علمت
فی بحث الوجود **فصل** فی ان الحدوث لیس علة الحاجة الی العلة المفیدة بل هو منشأ الحاجة الی العلة المعدة والعلة المعدة هی
علة بالعرض لا بالذات اما انه لیس الحدوث سبب الحاجة الی العلة بالذات فلانه لو کان کذلک لم یکن مهیة المبدعات معلولة ولیس کذلک
لانها لامکانها ولا ضرورة طرفیها یحتاج فی وجودها الی مؤثر لا محالة لاستحالة رجحان احد الطرفین المتساویین من غیر مرجح قالت الحکماء
الحدوث هو مسبوقیة وجود الشیء بالعدم وهی صفة لاحقة لوجود الشیء ووجوده متاخر عن تاثیر العلة فیه وتاثیر العلة فیه متاخر عما لاجله
احتاج الی المؤثر فاذن یمتنع ان یکون الحدوث علة للحاجة او شرطا او جزء للعلة والا لکان متقدما علی نفسه بمراتب وذلک ممتنع اقول
وفی قولهم ان الحدوث صفة لاحقة للوجود تسامح لما علمت ان الحدوث لیس من الصفات اللاحقة للوجود الحادث وقدم ایضًا ان کل
وجود فی مرتبة من المراتب کونه فی تلک المرتبة من المقومات له لکن هذا لا یقدح فی المقصود فالحاصل ان لا شک فی احتیاج المحدث الی السبب
وذلک الاحتیاج اما للامکان او للحدوث او لهما بوجه لانا لو قدرنا ارتفاعهما بقی الشیء واجبا قدیما وهذا الشیء لا یکون محتاجا الی السبب فاذا
ثبت ان هذه الحاجة اما للامکان او للحدوث وقد بطل احدهما وهو الحدوث بقی الآخر وهو کون الامکان محوجا لا غیر اقول ان منشأ
الحاجة الی السبب لا هذا ولا ذاک بل منشأها کون وجود الشیء تعلقیا متقوما بغیره مرتبطا الیه وقولهم ان امکان المهیة من المراتب السابقة
علی وجودها وان کان صحیحا الا ان الوجود متقدم علی المهیة تقدم الفعل علی القوة والصورة علی المادة اذ ما لم یکن وجود لم یتحقق
مهیة اصلا والوجود ایضًا کما مر عین التشخص والشیء ما لم یتشخص لم یوجد والامکان متاخر عن المهیة لکونه صفتها فکیف یکون



علة الشيء وهي الامكان فرضا بعدية للنا الشيء اعني الوجود نفسه والذي ذكروه من قولهم امكن فاحتاج فوجد صحيح اذا كان المنظور اليه هو حال الماهية الشيء عند تجريدها عن الوجود بضرب من تعمل العقل ونحن لا ننكر ان يكون امكان الماهية علة لحاجتها الى المؤثر لما مران امكانها انما وجودها اي اتصافها بالوجود لان هذا الاتصاف ايضا في الذهن وان كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق واما ان الحدوث منشا الحاجة الى العلة بالعرض فلان كل حادث كما ذكروه يسبقه امكان الوجود وهذا الامكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فقط بل يتفاوت شدة وضعفا قربا وبعدا فالقريب استعدادا والبعيد قوة فلا يخ اما ان يكون جوهرا او عرضا ولا يجوز ان يكون جوهرا او عرضا ولا يجوز ان يكون جوهرا ان يقوم بنفسه والا لما اتصف به شيء ولم يكن اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد قائم بذاته اولى من غيره فلا بد لامكان الحادث من محل فيكون صورة في مادة او عرضا في موضوع وعلى اي الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان ويبطل عند وجوده لكن لا يجوز ان يكون ما يقوم به امكان الحادث امرا لا تعلق له بالحادث فانه ليس كونه امكانا لهذا الحادث اولى من ان يكون امكانا لغيره فمحل قوة الحادث وامكانه لا بد وان يكون هو بعينه حامل وجوده او حامل جزء منه او حامل ما معه فامكان الحادث وان كان في ذاته امرا وجوديا لكنه من حيث انه عدم للحادث وقوة عليه لا بد وان لا يجامع وجوده وفعليته ولذا عد بعض القدماء العدم من جملة الاسباب لوجود الشيء الحادث فكان العلل عند هؤلاء خمسة العدم والفاعل والغاية والمادة والصورة والتحقيق انه ليس من العلل الذاتية بل علة بالعرض والا لم يبطل عند حصول المعلول بل المادة الحاملة له هي من الاسباب الذاتية وايضا تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم زماني وهذا التقدم بعينه يرجع الى تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فالعدم تقدم بالعرض لا بالذات ولعل مبنى قولهم بان العدم من الاسباب الذاتية لوجود الزمان ان موضوع الحدوث بالحقيقة هو اجزاء الحركة والزمان وهما من الامور الضعيفة الوجود التي انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء اخر او فرد اخر منها فعلى هذا صح ان العدم سبب ذاتي لوجود الحادث بوجه

فصل

في ذكر التقدم والتاخر واقسامهما ان من احوال الموجود بما هو موجود التقدم والتاخر وما يذكر ههنا ان من التقدم ما يكون بالمرتبة ومنه بالطبع ومنه بالشرف ومنه بالزمان ومنه بالذات والعلية وههنا قسمان آخران سنذكرهما اما الذي بالمرتبة فكلما كان اقرب من المبدء الموجود او المفروض فهو مقدم كما يقال ان بغداد قبل كوفة وهذا على ضربين منه ما هو ترتيبه بالطبع وان لم يكن تقدمه بالطبع ومنه ما هو بالاعتبار والوضع وهو الذي يوجد في الاجسام والامكنة فالاول كتقدم الجسم على الحيوان والحيوان على الانسان والثاني كتقدم الذي يلي الامام على الذي يليه اذا كان المحراب مبدء ويصح في التقدم بالرتبة ان ينقلب المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما مثال ذلك ان جعلت الانسان او لا فكل ما كان اقرب اليه كان اقدم وعلى هذا يكون الانسان اقدم من الجسم بل من الجوهر وكذا في المثال الاول يتقدم لما على الامام بالنسبة الى الاخذ من الباب الى المحراب والطبيعي من هذا التقدم يوجد في كل ترتيب في سلاسل بحسب طبايعها لا بحسب الاوضاع كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات كالاجناس المترتبة فانك اذا اخذت من المعلول الادنى انتهيت في الاخر الى العلة الاعلى واذا اخذت في النزول وجدت الاعلى اول وهكذا حكم التعاكس في جنس الاجناس ونوع الانواع وغير ذلك وعلى هذه السلاسل يبتنى برهان النهاية عند القوم اذا اجتمعت آحادها واما الذي بالطبع فكتقدم الواحد على الاثنين والخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتاخر ولا يرتفع هو برفع المتاخر والاعتبار في هذا التقدم هو ملاك امكان الوجود لا في وجوبه واما الذي بالعلية وهو ان يكون وجود المتقدم علة لوجود المتاخر فكما انه متقدم عليه بالوجود فكذلك بالوجوب لانه سبب للمتاخر واما الذي بالشرف والفضل فكما يقال ان محمدا صلعم مقدم على ساير الانبياء ع واما الذي بالزمان فهو معروف ولا ينافي هذا كون الجزء المقدم من الزمان متقدما على جزئه اللاحق بالطبع فان التقدم الزماني يقتضي ان لا يجامع المتقدم المتاخر بخلاف ما في الطبع حيث لا يابى اجتماع المتقدم للمتاخر ومن ذهب الى ان اثر الجاعل نفس ماهية الامر المجعول لا وجوده وكذا المؤثر هو ماهية الجاعل لا وجوده يلزمه ان يثبت قسما اخر من التقدم هو التقدم بالماهية وكذا من جعل ماهية الممكن مقدما على وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس الماهية واما التقدمان اللذان اشرنا اليهما فاحدهما هو التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على الماهية الموجودة به فان الوجود هو الاصل عندنا في الموجودية والتحقق والماهية موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني وكذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشيء كالحركة او الوضع او الكم وكان احدهما متصفا به بالذات والاخر بالعرض فلاحدهما تقدم على الاخر وهذا ضرب اخر من التقدم غير ما بالشرف لان المتاخر بالشرف والفضل لا بد وان يوجد فيه شيء من ذلك الفضل وغير ما بالطبع والعلية ايضا لان المتاخر في كل منهما يتصف بشيء مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتاخر وظاهر انه

غيرها بالزمان وما بالرتبة فان قلت لابد ان يكون ملاك التقدم والتاخر في كل قسم من اقسامهما موجودا في كل واحد من المتقدم والمتاخر فما الذي هو ملاك التقدم فيما ذكرته قلت مطلق الثبوت والكون سواء كان بالحقيقة او بالمجاز وثانيهما هو التقدم بالحق والتاخر به وهذا ضرب غامض من اقسام التقدم والتاخر لا يعرفه الا العارفون الراسخون فان للحق تعالى عندهم مقامات في الالهية كما ان له شئونا ذاتية ايضا لا ينثلم بها احديته الخاصة وبالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم اذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم بالعلية واما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غيرها بالعلية اذ ليس بينهما تاثير وتاثر ولا فاعلية ولا مفعولية بل حكمهما حكم شيء واحد له شئون واطوار وله بطور من طور الى طور وملاك التقدم في هذا القسم هو الشان الالهي واذا عرفت معنى التقدم في كل قسم عرفت ما بازائه من التاخر وعرفت المعية التي بازائهما بحسب المفهوم

فصل في كيفية الاشتراك بين هذه الاقسام قد وقع للناس اختلاف في ان اطلاق التقدم على هذه الاقسام ايكون بمجرد اللفظ او بحسب المعنى وهل بالتواطؤ ام بالتشكيك واكثر المتاخرين اخذوا انها واقعة على الكل بمعنى واحد متواطئ لا بالتشكيك فقال بعضهم ان ذلك المعنى هو ان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتاخر ولا شيء للمتاخر الا وهو ثابت للمتقدم وهذا غير سديد فان المتقدم بالزمان الذي بطل وجوده عند وجود المتاخر لا شك ان تقدمه بالزمان ثم الذي للمتاخر من الزمان ليس بموجود للمتقدم ولا كان موجودا له كما ان ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتاخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان مختص بهويته لا يوجد في غيره ثم قوله كليا على الاطلاق ولا يوجد شيء للمتاخر الا وقد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من المعاني للمتاخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالامكان والجوهرية وغيرهما في المبدعات المتاخرة عن المبدع الاول فكان ينبغي ان يقيد بما فيه التقدم وهو مع ذلك منقوض بما مر من حال اجزاء الزمان وغيره وقال بعض آخر ان جميع اصناف السبق اشتركت في انه يوجد للمتقدم الامر الذي به التقدم اولى من المتاخر وهذا ليس بصحيح فان المتقدم بالزمان ليس شيء فيه اولى به من المتاخر مما يقع باعتباره التقدم الزماني اما بالنسبة الى زمان ما فليس احدهما اولى منه الى الاخر واما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه فليس موجودا لكليهما حتى يقع الاولوية ولا يمكن ان يقال ان هذه الاولوية بحسب التقدم فان المطلوب معنى التقدم ثم اذا فرض اثنان متقدم ومتاخر بالزمان لم يجز ان يحكم بان السابقية باحدهما اولى فان الاول بالنسبة الى الثاني متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه متاخر من جميع الوجوه وليس معهما ثالث اذا قيل احدهما متقدم والاخر متاخر اذ في هذا النظر ليس المتقدم الا احدهما واما اذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس الى ثالث ففي ذلك النظر وان كان احدهما اولى بالتقدم من الاخر لكن كلاهما متقدمان لا ان احدهما متقدم والاخر متاخر على ان في كل من التفسيرين قد اخذ مطلق التقدم الذي قد خفي معناه المشترك بين اقسامه في تعريف معناه وذهب بعض الناس الى ان وقوعه على الاقسام بالاشتراك اللفظي والظاهر من كلام الشيخ في الشفاء انه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك ومع ذلك لا يخ من ان يقع على البعض بالاشتراك النقلي والتجوز وعلى بعض اخر بالمعنى الواحد فانه ذكر فيه ان المشهور عند الجمهور هو المتقدم والمتاخر في المكان والزمان ثم اسم القبل من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدء محدود وقد يكون هذا الترتيب في امور بالطبع وقد يكون في امور لا بالطبع بل اما بصناعة واما ببخت واتفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء اخر فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدء المحدود فما كان له منه ما ليس للاخر واما الاخر فليس له الا ما للذلك الاول فانه جعل مقدما ومن هذا القبيل ما جعل المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس وانما يقع للمرؤس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود مثل الواحد فانه ليس من شرط وجوده ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط وجود الكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انما يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخر بل وجوده من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان فان الاول يكون متقدما بالوجود على هذا الثاني كحركة اليد بالنسبة الى حركة المفتاح وقال صاحب الاشراق في المطارحات الحق انه يقع على البعض بمعنى واحد وبالنسبة الى بعض اخر بالاشتراك او التجوز اما الحقيقي فهو ما بالذات وما بالطبع وكلاهما اشتركا في تقدم ذات الشيء على ذات الاخر فان العلة سواء كانت تامة او ناقصة يجب ان يتقدم ذاتها ووجودها على المعلول فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد واما التقدم بالزمان فهو وان كان من حيث العرف اشهر الا ان التقدم والتاخر اللذين بين الشخصين انما هما بالقصد الاول بين زمانيهما قال ونحن في هذا الكتاب خاصة قد بينا ان تقدم الزمان

على الزمان انما هو بالطبع لا غير اذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان اذ لا زمان للزمان فما بين الزمانين فيرجع الى التقدم بالطبع وما بين الشخصين فمجازي واما الرتبي الوضعي وان كان ينسب الى المكان فهو متعلق بالزمان ايضا وللزمان مدخل فيه فان همدان قبل بغداد لا بذاتهما ولا باعتبار الحيزية في المكان بل بالنسبة الى القاصد من خراسان الى الحجاز فانه يصل اولا الى همدان اي في زمان وصوله اليه قبل زمان وصوله الى بغداد ثم الرتبي الطبيعي يوجد فيه احد طرفي السلسلة مقدما لا في ذاته بل باخذ الآخذ فاذا ابتدأ من الادنى يصير الاعلى متأخرا وظاهر ان هذا الابتداء ليس مكانيا بل انما هو بحسب شروع زماني فللزمان مدخل بحسب اخذ الآخذ ادنى من مبدأ زماني في هذا التقدم فحاصله يرجع ايضا الى الزمان وحاصل ما بالزمان رجع ايضا الى الطبع كما مر واما بالشرف فهو اما فيه تجوز او اشتراك اما التجوز فباعتبار ان صاحب الفضيلة ربما يتقدم في المجالس او في الشروع في الامور ويرجع حاصله اما الى المكان او الى الزمان والمكان ايضا يرجع الى الزمان ويرجع في الاخير الى ما علمت وان لم يكن كذا فيكون الوقوع على ما بالشرف وعلى غيره باشتراك الاسم واخطأ من قال ان لفظ التقدم على الاقسام المذكورة بالاشتراك لما سبق واذا تبين لك ما ذكرنا تعلم ان لا تقدم بالحقيقة غير التقدم بالعلية كان بالطبع او بالذات انتهى اقول فيما ذكره موضع انظار الاول ان حكمه بان التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان ليس الا بالطبع غير صحيح لما علمت ان مقتضى هذا التقدم ان لا يجامع المتقدم به المتاخر بخلاف ما بالطبع فانه لا يقتضي عدم الاجتماع فصح جعله بذلك الاعتبار قسما آخر اذ هما متغايران غاية الامر انه يجتمع في بعض المتقدم الزماني قسمان من التقدم باعتبارين كالحال في العلة المعدة فانها من حيث لا يجامع المعلول متقدم عليه بالزمان ومن حيث انها يحتاج اليها المعلول متقدم عليه بالطبع على ان لا احد ان يناقش في ان للزمان السابق تقدما بالطبع على اللاحق وان كان تقدمه بالطبع وبين المعنيين فرق الثاني ان قوله اذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان اذ لا زمان للزمان غير موجه لان الزمان بنفسه من الامور المتجددة بذاتها لا بسبب امر عارض له وغيره يحتاج الى زمان في ذلك التقدم كما ان الوجود بنفسه موجود لا بوجود آخر والمهية به موجودة ولهذا نظائر وامثلة كثيرة كالمقدارية في المقدار والكثرة في العدد والابيضية في البياض الثالث ان حكمه بان معنى التقدم في الذي بالطبع وفي الذي بالعلية واحد غير سديد وان وجد بينهما جهة واحدة كما يوجد بين جميع الاقسام عند بعض اذ الفرق محقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذي فيه التفاوت بالتقدم والتاخر في كل واحد من الاقسام مختلف ففي التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت وهو ملاك التقدم هو نفس الوجود فان الواحد من حيث انه يمكن وجوده بدون الكثير والكثير لا يمكن وجوده الا وقد صار الواحد موجودا اولا مقدم على الكثير فاصل الوجود مط هو المعنى الذي حصل فيه التفاوت بين الواحد والكثير والجزء والكل مثلا حيث ان كثيرا ما يوجد الواحد ولا يوجد الكثير الا وللواحد وجود وكذا الجزء والكل لست اقول من حيث وصف الجزئية والكلية فانهما متفقان في نيل الوجود من جهة الاضافة ولذلك قال الشيخ وقد حد بانه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود واما في التقدم بالعلية فهو الوجود باعتبار وجوبه وضليته لا باعتبار اصله فان العلة لا تنفك عن المعلول فالتفاوت هناك في الوجوب فان احدهما يجب حيث لا يجب الاخر والاخر لا يجب الا حيث يكون الاول قد وجب فوجوب الثاني من وجوب الاول وفي الاول التفاوت كان في الوجود فيكون نحوا اخر من التقدم الا انه يجمعهما ويجمع البعد معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود في الجملة سواء كان في اصله او في تأكده ومن زعم الجاعلية والمجعولية بين المهيات فيوجد عنده ضرب آخر من التقدم وهو ما بالمهية وملاكه تجوهر المهية مع قطع النظر عن الوجود فمهية الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر مهية المجعول وما تجوهرت هذه الا وتلك متجوهرة فله ان يجمع الثلثة مع اختلافها في معنى واحد هو التقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود بوجه اشمل واعم من اصل الوجود ومن عارضه ومعروضه والحاصل ان ملاك التقدم اي الامر الذي فيه التفاوت بينهما اذا اختلف كان انحاء التقدم بسببه مختلفة لان التقدم والتاخر من الامور النسبية الانتزاعية واختلافها تابع لاختلاف ما استندت اليه الرابع ان ارجاعه التقدم بالشرف الى التجوز او الاشتراك غير صحيح لما علمت ان ملاك التقدم بسبب امر فيه تفاوت ومناط تخالف اقسام التقدم باختلاف ما يقع فيه التفاوت وهما موجودان في هذا القسم لان ما به الفضل ههنا امر فيه تفاوت بالكمال والنقص كالبياض والعلم والرياسة والرذيلة والجبر والشر ونظائرها مما يقبل الزيادة فالاشد بياضا له تقدم على الاضعف بياضا في كونه ابيض والاكثر رذيلة له تقدم على الاقل رذيلة في باب الرذيلة وملاك هذا التقدم والتاخر شيء غير الوجود والوجوب والزمان والمكان والترتيب فعدهما قسما من التقدم والتاخر في غاية الاستحسان

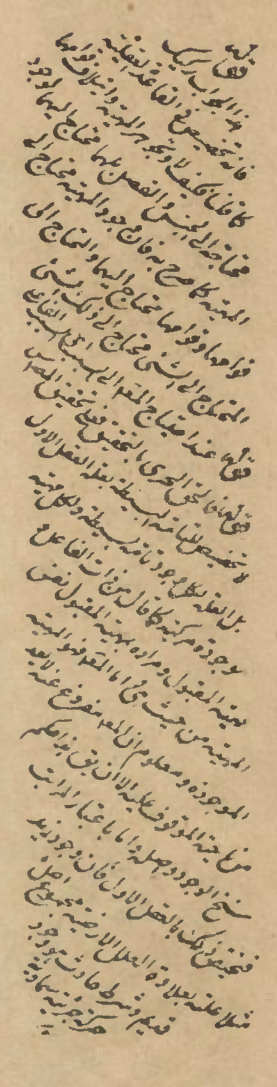
فصل في دعوى ان اطلاق التقدم على اقسامه بالتشكيك والتفاوت ولعلم ان اثبات [illegible]

مطلق التشكيك فى معنى التقدم والتاخر بالقياس الى اقسامهما مطلقا امر ضرورى معلوم واما ان ذلك يوجد فى كل قسم بالقياس الى كل قسم
سواه فلا يخفى اثباته من صعوبة ولهذا لم يتعرضوا له وليس ايضا من المهمات كثيرا والذى ذكروا هو ان التقدم بالعلية قبل التقدم بالطبع
والتقدم بالطبع قبل اصناف التقدمات الاخرى ثم المتقدم بالزمان وبعده بالمكان وقال بهمنيار فى التحصيل جميع اصناف
التقدم خلا ما يختص بالطبع والعلية ليس بتقدم حقيقى اذ التقدم بالزمان امر فى الوهم والفرض كما عرفته واما التقدم الحقيقى فهو
ما يكون التقدم ذاتيا وذلك فيما يكون بالطبع او بالذات انتهى وليس معنى هذا القول ان هذا التقدم ليس فيهما مخالفا لما بالطبع كما
ظنه صاحب المطارحات بل معناه ان الزمان امر واحد فى الخارج ليس له اجزاء الا بحسب القسمة الوهمية وما لا ينقسم لا يكون لاجزائه تقدم
وتاخر فالتقدم فيه ليس بحقيقى بمعنى انه ليس بموجود فى الخارج لا انه ليس فيهما آخر من التقدم وهكذا الحال فى كون تقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض بالطبع فانه ايضا غير متحقق الا فى الوهم والحق ان التفاوت بين الاجزاء الزمانية للهوية المتجددة المنقضية امر خارجى مع قطع النظر
عن وهم متوهم وفرض فارض بمعنى ان ما فى الخارج بحيث للعقل ان يحكم بالتقدم والتاخر بين اجزائها المقدارية الموجودة لا بالفعل
بوصف الجزئية بل بالقوة القريبة منه كما فى سائر الانضافات التى تكون فى الذهن بحسب الخارج كزوجية الاربعة وفوقية السماء وهذا لا
ينافى كون الاجزاء ايضا متشابهة الحقيقة لان ما به التشابه والتماثل فيها عين ما به التفاوت والتباين كما فى اصل الوجود وبهذا يندفع ما
قيل ان التقدم والتاخر متضايفان والمتضايفان يجب ان يحصلا معا فى الوجود فكيف يتحقق هذا التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان
وذلك لانا نقول هذا النحو من الهوية المتجددة يوجد المتقدم منه والمتاخر معا فى هذا الوجود لاتصاله فيكون جمعيته عين الافتراق
وتقدمه عين الحضور وذلك لضعف هذا الوجود ونقص وحدته **فصل** فى اقسام المعية واعلم ان اقسام المعية بازاء اقسام
التقدم والتاخر بحسب المفهوم والمعنى لا بحسب الوجود لان تقابل المعية لهما ليس تقابل التضايف حتى يلزم ان يوجد حيث يوجدان بل
بل تقابلها تقابل العدم والقنية اذ ليس كل شيئين ليس بينهما تقدم وتاخر زمانيين لابد ان يكونا معا فى زمان ولا كل ما لا يوجد
بينهما تقدم وتاخر بالطبع لابد وان يكونا معا فى الطبع فان المفارقات بالكلية لا يوجد بينهما تقدم وتاخر بالزمان ولا معية ايضا
بينهما بحسب الزمان وكذا نسبة المفارق بالكلية الى زيد مثلا ليست بتقدم زمانى وتاخر ولا ايضا بالمعية فى الزمان فاللذان هما
معا فى الزمان يجب ان يكونا زمانيين كما ان اللذين هما فى الوضع والمكان معا مكانيان فما ليس وجوده فى زمان لا يوصف بشىء من التقدم
والتاخر الزمانيين ولا ايضا بالمعية الزمانية وكذا المعية الذاتية بين الشيئين لابد وان يكونا معلولى علة واحدة فاللذان لا علاقة
بينهما من جهة استنادهما بالذات الى علة واحدة ولا من جهة استناد احدهما بالذات الى الاخر فلا معية بينهما ولا تقدم ولا تاخر واللذان
هما بالطبع قد يكونان متضائفين والمتضائفان من حيث تضائفهما لابد وان يستندا ايضا الى علة واحدة كما حقق فى موضعه فالمعان
بالطبع اما ان يكونا صادرين عن علة واحدة او هما نوعان تحت جنس واحد ونحوهما وهما قد يكونان متلازمين فى تكافؤ الوجود كالاخوين
وقد يكونان غير ذلك كالانواع تحت جنس واحد لانهما معا فى الطبع اذ لا تقدم ولا تاخر فى طباعهما وقد يكونان معا فى الرتبة ايضا اذا
اشتركا فى التاخر بالطبع عن الجنس وقد لا يكون ويصح ان يكون شيئان هما معا فى الزمان من جميع الوجوه ولا يمكن ان يكونا معا فى المكان
من جميع الوجوه بل من الاجسام ما يكون معا من وجه واحد كشخصان اذا كانا معا فى تساوى نسبتهما الى من يأتى من خلف او قدام فبالضرورة
اختلف لهما بالنسبة الى ما يأتى من اليمين واليسار ولا يتصور المعية المكانية من كل وجه بين شيئين الا مع تقدم احدهما على الاخر بالزمان
وربما يمنع المعية المكانية بين جسمين كالكليات من البسائط فلا يتصور المعية فيها واعلم ان العلة يجب ان تكون مع المعلول من حيث هما
متضائفان وليست هذه المعية بضارة للتقدم والتاخر بين ذاتيهما وليسا اذا كانا من حيث هما متضائفان موجودان معا يجب
ان يكون وجود ذاتيهما معا اذ الاضافة لازمة للعلة والمعلول من حيث هما علة ومعلول ويتقدم العلة بهذا التقدم واعلم ان علة الشىء
لا يصح ان يوجد الا ويوجد معه المعلول لست اقول من جهة كونهما متضائفين بل لابد ان يكون وجوداهما معا وذلك لان شرط كون العلة
علة ان كان ذاتها فما دامت موجودة تكون علة ويكون المعلول موجودا وان كان لها شرط زائد على ذاته فعليته دائمة بالامكان والقوة
وما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب ان يصدر عنها معلول فيكون امر ان شىء آخر علة فالعلة بالحقيقة هى ذلك المجموع من الذات
والامر الزائد سواء كان ارادة او شهوة او مباينا منتظرا فاذا تحقق ذلك الامر وصار بحيث يجب ان يصدر عنه المعلول من غير انفصال
شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معا فى الزمان او الدهر او غير ذلك وليسا معا فى حصول الهوية الوجودية لان وجود المعلول

متوقف

متقوم بوجود العلة وليس وجود العلة متقومًا بوجود المعلول ويجب مما ذكر ان يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول واذا رفع المعلول لا يجب رفع
العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العلة واثباتها سبب رفع المعلول واثباته ودفع المعلول واثباته دليل على رفع العلة
واثباتها والمعلول وجوده مع العلة وبالعلة واما العلة فوجودها مع المعلول **فصل** في تحقيق الحدوث الذاتي هذا الحدوث ان كان صفة
للوجود فمعناه كون الوجود متقومًا بغيره بهويته وذاته لا من جهة اخرى فيكون ذاته بذاته بحيث اذا قطع النظر عن وجود مقومه وجاعله كان لا شيئًا
محضًا فهو لا محة فان الذات بما هي ذات متعلق الهوية بشيء ماخوذ في هويته ولا يوخذ هويته في ذلك الشيء لعناء ذلك الشيء عنه وفقره اليه
فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعدية وان كانا معًا في الزمان او الدهر وان كان صفة للماهية فمعناه ليس كون تلك الماهية متعلقة بغيرها
مع قطع النظر عن عارض الوجود اذ لا تعلق ولا تقدم ولا تاخر بين المعاني والماهيات معراة عن الوجود ولانها من حيث هي هي لا تستند عن ارتباطها
بشيء آخر وانما حدوثها بعد العدم عبارة عن كونها بحيث اذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي بموجودة ليسية بسيطة لا انها يثبت
لها في تلك المرتبة هذه الليسية والسلب البسيط لشيء عن شيء لا يستدعي ثبوت المثبت له فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن الماهية
في تلك المرتبة اعني من حيث اخذها كذلك سلبًا بسيطًا وكذا كل مفهوم مسلوب عنها الا مفهوم نفسها فالسلوب البسيطة كلها صادقة الا
سلب نفسها والاثباتات كلها كاذبة الا اثبات نفسها اذ الماهية من حيث هي هي ليست الا هي وليس في ذلك استيجاب كذب النقيضين
وذلك لما قيل ان نقيض وجود شيء في تلك المرتبة سلب ذلك الوجود فيها اي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بان يكون القيد للوجود
المسلوب لا لسلبه فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد وبين المعنيين فرق كما لا يخفى ومع ذلك لا يلزم خلو الواقع عن النقيضين
لان الامر الواقعي هو وجود الاشياء حيث بينا انه الموجود وانه الحقيقة والمجعول والكائن لا الماهية الا بالقصد الثاني اي بالعرض فهي خالية
عن كل شيء وعن نقيضه ايضًا فاذن ما بالذات له تقدم على ما بالغير فكل ممكن ايس بعد ليس اذ للماهية انه يكون ليست بالمعنى المذكور ولها
علتها ايست فالليس البسيط حالها في حد جوهرها والايس بالفعل حالها من جهة الوجود وجاعل الوجود فحالها في ذاتها متقدم على حالها
بحسب استنادها الى الغير فهو لا محة سابق عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها وسيجي بيان ان هذه السابقية
والمسبوقية ليست قسمًا اخر من اقسام التقدم كما ظنه بعض الاعلام بل يرجع الى التقدم بالطبع وذكر العلامة الدواني في توجيه قول الشيخ
كل معلول ايس بعد ليس جوابًا عما يرد عليه من ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدومًا كما ليس له في نفسه ان يكون موجودًا ضرورة احتياجه
في كلا الطرفين الى العلة كلامًا بهذه العبارة وهو ان وجود المعلول لما كان متاخرًا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا
العدم والا لم يكن متاخرًا عنها ويرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجوده عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود
لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم اقول التوجيه المذكور فاسد لا لما اورده عليه بل لان وجود المعلول لما كان ناشئًا عن وجود العلة
وهي جهة فعليته وتحصله ومبدء قوامه فكيف يصح القول بانه لا يكون للمعلول في تلك المرتبة الا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداقًا
فقدان المعلول بل الحق ان وجود العلة كمال وجود المعلول وتاكده وتمام وجهة وجوبه وفعليته نعم كل ما يتعلق بالمعلول من النقيصة و
القصور والامكان لا يتحقق في العلة وعلى هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله له في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس وقوله
كل ممكن زوج تركيبي اذ علم ان جهة الوجود والفعلية انما جاءت اليه من قبل العلة وجهة العدم والامكان له من ذاته وهذه الجهة مسلوبة
عن علته ثم قال فان قلت اذا لم يكن له في تلك الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وايضًا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا
ثبت ان ليس له الوجود في تلك المرتبة يثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا سلب
وجوده المتصف بذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود
ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلول فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متاخرًا عنه في وجود
الاخر ولا متقدمًا عليه اقول اذا لم يكن الوجود ثابتًا للماهية في تلك المرتبة كان الوجود مسلوبًا عنها في تلك المرتبة فصدقت السالبة البسيطة
كما مر لعدم استدعائه ثبوت الموضوع ولا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذي في قوة ايجاب سلب المحمول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع
وكما ان عقود السوالب في الموضوعات المعدومة كلها صادقة وايجاباتها كلها كاذبة فهكذا في الماهية اذا اعتبرت مجردة عن الوجود والعدم
يصدق السوالب البسيطة ويكذب الايجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين وارتفاعهما واما الاشياء التي ليست بينها علاقة
العلية والمعلولية فكل منها لو امكن ان يوجد بوجود الاخر كان له مثل هذا التقدم عليه وهو التقدم بالطبع لا غير وهكذا حال الماهية

بالقياس الى وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث ان لها ان تتصف به اخيرا فان لم تتصف بالوجود اولا واتصفت به اخيرا فلها ضرب من التقدم
على وجوده بقي الكلام في ان عدم حصول الشئ في مرتبة شئ لا يكفي في كون ذلك الاخر متقدما عليه اذ لم يكن للاخر ثبوت في تلك المرتبة
والمهية لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود لكنا نجيب عن هذا بان تجريد المهية عن وجودها بل عن كافة الوجودات
بحسب الاعتبار العقلي ضرب من الوجود لها في نفس الامر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدم على وجودها الذي لها لا بحسب هذا الاعتبار اذ الاعتبار
المذكور بعينه اعتباران تجريد وخلط لسنا نقول ان هذا التجريد ثابت لها في تلك المرتبة بل ان هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لان
معناه كون المهية بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة وكونها بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة ضرب من الكون و
الوجود كما ان كونها هي هي لا غير وكونها ليست بموجودة ولا معدومة ضرب من التقرر والسبب فيما ذكرنا ان الوجود اصل كل شئ وما
لم يكن وجود لم يكن مهية اصلا فاذا افاد الفاعل وجودا فلذلك الوجود معنى ومهية فللعقل ان ينظر اليها ويعتبرها مجردة عن
وجودها لكونه عرضيا لها وكل ما هو عرضي لشئ فللمعروض من حيث هو معروض مرتبة سابقة على وجود عارضه وعلى الوجود
العارض فللعقل ان يحلل الموجود الى مهية ووجود وان لم يكن في الخارج الا شئ واحد فاذا حلل الموجود الى شيئين فكل منهما غير صاحبه
ولكن من شانه ان يتلبس بصاحبه فهذا ضرب من التقدم للمهية اذا كان المنظور اليه حالها لكن الوجود في الواقع متقدم على المهية
ضرب آخر من التقدم وهو التقدم بالحقيقة كما مر ثم قال وقد تلخص من هذا البحث ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود
والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فاذا اكتفي في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا اقول والعجب انه قد اعترف بان
له في تلك المرتبة امكانهما والامكان امر سلبي اذ معناه سلب ضرورتي الوجود والعدم فقد اعترف بثبوت هذا السلب للمهية في
ذاتها وهذا لا محالة يستدعي ضربا من الثبوت فثبت ههنا جميع ما يعتبر في التقدم من غير اكتفاء ببعضها لان ذلك امران وجود
المتقدم في مقام وعدم المتاخر فيه فالمهية لها ثبوت في تلك المرتبة ولوجودها عدم فيها كيف والمهية من حيث هي هي لا ينفك
عنها ذاتها وذاتياتها فلها ولذاتياتها ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من حيث ذاتها وان كان ثبوتا تابعا للوجود في الواقع
كما علمت **عقدة وحل** ثم اورد ههنا اشكالا وهو انه لو تقدم عدم المهية على وجودها كما ادعيتموه لكان متقدما
بالطبع عليه اذ التقدم الذاتي منحصر عندهم فيما بالعلية وما بالطبع ولا مجال للعلية ههنا فيلزم ان لا يتحقق العلة البسيطة
وهو خلاف مذهبهم قال ويمكن الجواب عن ذلك بان المراد بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق
عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر ولذلك
صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة اقول هذا الجواب كيك جدا فان اجزاء المهية كالجنس والفصل بل كالمادة والصورة
وان كانت مفروغا عنها عند احتياج المعلول الى السبب لكنها مع ذلك معدودة من جملة اسباب وجود المهية فكذا الحال في المراتب
السابقة على وجود المهية ولذلك يصح ان يق امكنت فاحتاجت فوجدت وتخلل كلمة الفاء يشعر بالعلية وصرحوا ايضا بان الامكان
علة لحاجة الممكن الى السبب كما ان القوة الانفعالية علة لقبول القابل الوجود والفعلية فيلزم ههنا التركيب في العلة بلا ريب
فالحق الحري بالتحقيق ههنا هو ان يق ان صدور الوجود في نفسه عن العلة شئ وصيرورة المهية موجودة شئ وقد مر ان الاصل
في الموجود هو الوجود والمهية بسببه تكون موجودة فصدور الوجود عن الجاعل في نفسه لا يحتاج الى مهية ولا الى امكان او
حاجة زائدة بل الذي يتعلق به هويته هو ذات الفاعل فقط لا بشئ آخر فعلى هذا يمكن ان يكون لبعض الموجودات علة بسيطة هي نفس
وجود فاعله من غير شرط من مادة او صورة او مهية او قوة او امكان واما جعل المهية موجودة فلا بد من تركيب في علة هذه المجعولية
لان الوجود المجعول اليه حال للمهية ولا محالة حال الشئ بالفعل متاخر عن ذاته وعن امكانه وقوة قبوله لذلك الحال فلم يوجد هنا
علة بسيطة بل علة التامة مركبة من ذات الفاعل ومهية المقبول وقوته للقبول لا اقل من هذه الثلثة على ان هذه القوة
الامكانية يتصور ايضا لها قرب وبعد وذلك لان امكان المهية اذا اخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها الى العلة فهي قوة
بعيدة واذا اعتبرت نسبتها الى علتها فهي قوة قريبة من الفعل اذ الفعل هو موجد بها اعني تقييدها بالوجود كالهيولى
التي تصورت بالصورة وصارت معها شيئا واحدا **المرحلة العاشرة في العقل والمعقول** انه من عوارض
الموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعا متخصص الاستعداد طبيعيا او تعليميا هو كونه عالما او عالما



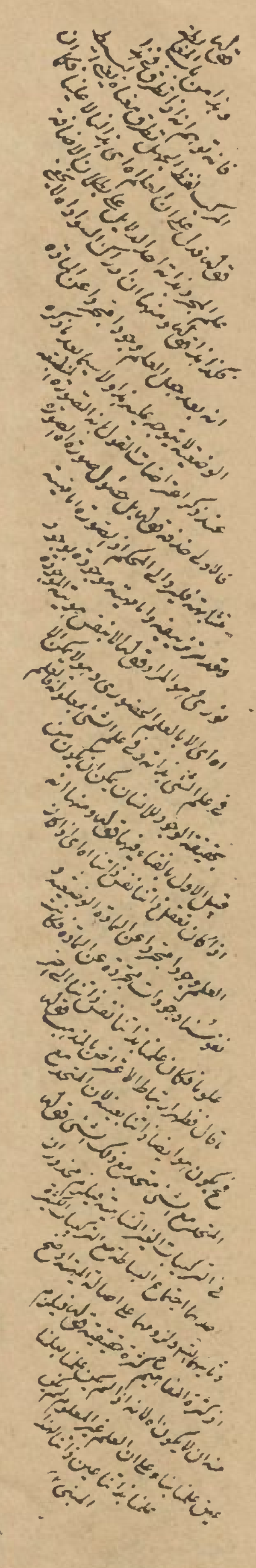
اومعلومًا فالبحث عن العلم واطرافه حرى بان يذكر فى الفلسفة الاولى التى يبحث فيها عن الاحوال الكلية العارضة للموجود بما هو موجود والكلام فيه يتعلق باطراف ثلثة **الطرف الاول** فى مهية العلم وعوارضه الذاتية وفيه فصول **فصل** فى تحديد العلم يشبه ان يكون العلم من الحقايق التى انيتها عين ماهيتها ومثل تلك الحقايق لا يمكن تحديدها اذ الحدود مركبة من اجناس وفصول وهى امور كلية وكل وجود متشخص بذاته وتعريفه بالرسم التام ايضا ممتنع كيف ولا شئ اعرف من العلم لانه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحى العليم من ذاته ابتداء من غير لبس ولا اشتباه وما هذا شانه يتعذر ان يعرف بما هو اجلى واظهر ولان كل شئ يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشئ غير العلم نعم قد يحتاج بعض الامور الجلية الى تنبيهات وتوضيحات يتنبه بها الانسان ويلتفت الى ما يذهل عنه ويلخص معناه ويزيده كشفا ووضوحا كما فى الوجود الذى هو اعرف الاشياء واما ما استدل به بعض الفضلاء على كون العلم غنيا عن التعريف بان كل من عرف شيئا امكنه ان يعرف كونه عارفا بذلك الشئ من غير برهان ونظر والعلم بكونه عالما عبارة عن العلم باتصافه بالعلم والعلم باتصاف امر بامر يستدعى العلم بكل واحد من الامرين اعنى الموصوف والصفة فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسبا لاستحال ان نعلم كوننا عالمين بشئ الا بنظر واستدلال وليس كذلك فثبت ان العلم بحقيقة العلم غنى عن الكسب فهو منظور فيه فان ما ذكره لا يفيد الا كون العلم معلوما لكل احد بوجه من الوجوه لا بوجه يمتاز به عما عداه فان العلم بثبوت شئ لشئ لا يستدعى الا تصوره بوجه ما لا غير كما بين فى علم المنطق عند ما ذكر ان التصديق يحتاج الى تصور المحكوم عليه وبه والنسبة كيف وكل واحد من الانسان يعرف ان له سمعا وبصرا ويدا ورجلا وراسا والاكثرون لم يعرفوا حقايق هذه الامور لا بكنهها ولا برسومها **فصل** فى ان العلم بالاشياء الغائبة وجوداتها عنا لا بد فيه من تمثل صورها عندنا قد مر فى مباحث الوجود ان للاشياء سيما المعدومات بل الممتنعات صورا متمثلة فى الذهن لانا نحكم عليها باحكام ثبوتية صادقة كالحكم بان شريك البارى ممتنع واجتماع النقيضين محال والجبل من الذهب والبحر من الزيبق جوهر جسمانى ممكن لا وجود له فى العين وصدق الحكم بثبوت شئ لشئ يستدعى وجود المثبت له فى ظرف الثبوت فلهذه الاشياء وجود فى نحو من الوجود اذ لا يمكن ان يكون الشئ موصوفا فى الخارج لان الشئ ما لم يجب لم يوجد واذا وجد لم يكن معدوما فثبوت العدم والامتناع لا يكون الا فى العلم دون العين واما الشبهة بان الحكم على الشئ بالامتناع لو اقتضى كونه ممتنع الكون لكانت الصور العلمية للاشياء الممكنة وهى عين مهياتها ايضا ممتنعة لاستحالة حصولها بعينها فى الخارج فلم يبق فرق بين الممكنات والممتنعات فى استحالة الوجود فى الخارج لها جميعا بذاتها فمندفعة بان اعتبار المهية فى نفسها غير اعتبارها موجودة فالمهية مع كونها ذهنية يستحيل ان تكون خارجية سواء كانت ماخوذة عن الممكن ام لا وكذا كونها مع قيد الوجود الخارجى يستحيل ان تكون ذهنية وبالجملة كل من الوجود الذهنى والخارجى يمتنع ان ينقلب الى الآخر وذلك لا يقتضى ان يكون المهية من حيث هى هى ممتنعة الاتصاف بهما فالمحكوم عليه فى العقل بالامتناع او الامكان لا بد ان يكون موجودا فى العقل لكن الحكم بالامتناع او الامكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار المهية من حيث هى هى ويقرب من هذا فى الدلالة على ظرف للشهود العلمى والظهور الكشفى ان كثيرا من الاشياء يتصف بالاشتراك والعموم والنوعية والجنسية وما يجرى مجريها وليس لها فى الخارج جنس شئ من هذه الاوصاف الصادقة عليها فلا بد للاشياء من نشاة اخرى ونحو آخر من الوجود يتصف فيه بالكلية ونظائرها ومن الشواهد القوية على وجود نشاة علمية ان المحسوسات كالحرارة والبرودة اذا تكيفت بها الآلات كاللامسة مثلا ليست الصور الحاصلة منها فى الآلة من جنس الكيفية المحسوسة بل من جنس آخر من جملة الاجناس العشرة التى هى تحت مقولة الكيف فان صورة الحرارة القوية الموجودة فى آلة اللمس ليس ملموسا والا لاحس بما فى آلة لمسه غير هذا اللامس وكذا صورة الطعم كالحلاوة الشديدة التى ادركها الانسان بآلة الذوق كجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجية الموجودة فى جرم اللسان والا لكانت مذوقة كذلك لمن اكل ذلك اللسان فرضا بل ليست صورة شئ من هذه الامور التى هى حاضرة عند الحواس الا من الكيفيات النفسانية التى من صفات النفوس لا صفات الاجسام فالحرارة الذهنية ليست من جنس الحرارة الخارجية والا لكانت محرقة بل هى كيفية نفسانية وكذا البرودة الذهنية واللون الذهنى والحروف والاصوات الذهنية كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعة لما وجدت الا قائمة بالهواء المقروع او المقلوع ولكان حديث النفس مسموعا لكل صحيح السمع غير موقور الصماخ فهذه الامور مما ينبه الانسان على ان للمحسوسات وجودا آخر غير محسوس فيصير مؤمنا بوجود نشاة اخرى غير نشاة الاجسام ولواحقها واما مثبتات المنكر لهذا المقصود العلمى المباين للوجود الخارجى مثل قولهم لو كان للاشياء الخارجية وجود فى نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا

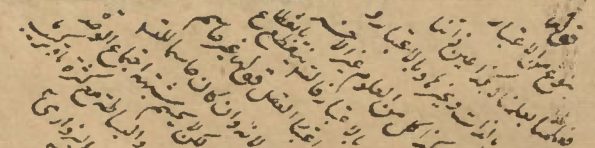
بامتناع الوجود اولا وجود فى الخارج

السواد والبياض ومثل قولهم ان المهيات كالانسان والفلك والارض اذا انطبعت في العقل فهي من حيث انها صورة جزئية حاصلة
في ذات شخصية تكون لامحة موجودة في الخارج فان كانت متحدة مع الافراد الخارجية في المهية ولوازمها لكان يجب ان يترتب عليها الحكم
واللازم الخارجية فكانت الحرارة محرقة والانسان متحركا ناميا كاتبا والسواد قابضا للبصر ولغير ذلك وان لم تكن متحدة معها في المهية لم يكن
لشئ واحد وجودان كما هو المط ومثل قولهم لو كان علمنا بالاشياء عبارة عن وجودها في انفسنا لزم منه ان يصير النفس متحركة ساكنة حارة
باردة فقد عرفت في اوايل الكتاب وجه حل هذه الشكوك وامثالها من ان هذا الوجود العلمي وجود اخر والمهية اذا وجدت بهذا الوجود
يسلب عنه كثير من الصفات والآثار المترتبة عليها في الوجود المادي من التضاد والتفاسد والتزاحم وغير ذلك واما ما تفصى بعضهم
بقوله ان من الجايز ان يختلف لوازم الشئ بحسب اختلاف القوابل حتى يكون الحرارة متى حلت بالمادة الجسمانية يعرض لها عوارض مخصوصة
ومتى حلت النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شئ من هذه الاثار ويكون المهية في الحالين واحدة ففيه ان المسائل اذا وجه
الاشكال في نفس تلك الاثار كالسخونة والاحراق لم يندفع بالجواب الذي ذكره فيجب المصير الى ما مهدنا في مباحث الوجود الذهني **فصل**
في حال التفاسير المذكورة في باب العلم وترتيبها وتحصيل المعنى الجامع لافراده زعم كثير من الناس ان اقوال الحكماء مضطربة في باب العقل
والمعقول غاية الاضطراب فان الشيخ الرئيس يضطرب كلامه تارة الى ان يجعل التعقل امرا سلبيا وذلك عندما بين ان كون البارئ
عاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته ولا في صفاته لان معنى عاقليته ومعقوليته تجرده عن المادة وهو امر عدمي وتارة يجعله عبارة
عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لمهية المعقول وذلك عندما بين ان تعقل الشئ لذاته ليس الا حضور صورته عند ذاته وايضا
نص على ذلك في النمط الثالث من الاشارات حيث قال ادراك الشئ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك وتارة يجعله مجرد
اضافة وذلك عندما بين ان العقل الذي لواجب الوجود ليست عقليته لاجل حصول صور كثيرة فيه بل لاجل فيضان تلك الصور عنه
حتى يكون العقل البسيط اذا حصل فينا يكون كالمبدأ الخلاق لعلومنا النفسانية وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات اضافة الى
الامر الخارجي وذلك عندما بين ان العلم من الكيفيات النفسانية داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض وايضا
عندما بين ان تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات اضافة واما الشيخ المقتول صاحب كتاب حكمة الاشراق فذهب الى ان العلم
عبارة عن الظهور والظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نورا لنفسه وقد يكون نورا لغيره فان كان نورا لنفسه كان مدركا لنفسه
وان كان نورا لغيره فلا يخ ذلك الغير اما ان يكون نورا لنفسه او لا يكون وعلى الثاني فهو اما ان يكون مظلما في نفسه او لا وعلى الثاني
فهو اما نور لغيره او ليس بنور لغيره ايضا بل غسقا لغيره فعلى التقدير الاول كان ذلك الغير مدركا له وعلى التقادير الثلاثة فلم يكن
ذلك الغير مدركا له ولا هو مدركا لنفسه هذا حاصل مذهبه فدل على ان علم الشئ بذاته عنده عبارة عن كونه نورا لنفسه وعلم الشئ
بغيره عنده عبارة عن اضافة نورية بين شيئين نوريين وهذه الاقوال ظواهرها متناقضة لكن يمكن تاويلها وارجاعها الى مذهب
واحد هو ان العلم عبارة عن وجود شئ مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواء كان علما لنفسه او لشئ آخر فان كان هذا الوجود المجرد
المسلوب عنه الغواشي وجودا لنفسه كان عقلا لنفسه وان كان وجودا لغيره كالاعراض كان عقلا لغيره او خيالا او حسا له فهذا تحقيق معنى
العلم مطلقا على الاجمال فلنرجع الى ابطال ما يفهم من ظواهر الاقوال المذكورة في تفسير العلم ثم الى تشييد ما هو الحق عندنا ثم الى اصلاح
بواطن ما ذكروه من تلك الاقوال بقدر الامكان فنقول اما كون التعقل امرا سلبيا فهو ظاهر البطلان فانا اذا رجعنا الى وجداننا عند
تعقل شئ فنجد من انفسنا انه حصل لنا شئ لا انه زال عنا شئ وايضا لو كان جعل العلم سلبا لم يكن اي سلب اتفق بل اولى الاشياء بان
يكون العلم سلبا له هو ما يقابله ومقابل العلم هو الجهل فلو كان العلم سلبا لكان سلبا للجهل والجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا
فان كان العلم سلبا للجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بشئ فعدم عدم العلم يكون ثبوتا للعلم فيكون العلم ثبوتيا لا سلبيا
وان كان سلبا للجهل المركب فيلزم خلو الواسطة بين الشئ وسلبه لان عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم فبطل كون العلم سلبا
للجهل المركب وايضا الجهل المركب مركب من علم وجهل فلو كان العلم الذي هو سلبه سلبا للجزء الذي هو العلم يلزم سلب الشئ لنفسه ولو كان
سلبا للجزء الذي هو السلب العائد الى الشئ الاول وهو كون العلم عدم عدمه ثم لو قال قائل انا لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة
ولواحقها فنقول هذا باطل من وجوه ثلثة اولها ان التجرد عن المادة لا ينسب الى احد دون احد فلا يقال هذا مجرد عن المادة بالنسبة
الى زيد دون عمرو كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو ولو كان العلم بالشئ عبارة عن تجرده عن المادة لصح ان يق بدل علم

زيد بان العالم حادث بتجرد زيد بهذا القول وثانيها انه ليس علمنا بكون الشيء مجردا عن الوضع والاشارة علما بكون ذلك الشيء علما بالشيء
ولو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة لكان كل ما علمنا بتجرد شيء علمنا كونه علما بشيء وليس كذلك بل بعد العلم بكون الشيء
مجردا عن المواد يجوز الشك لاحد في كونه علما او عالما بذاته او بغيره الا بعد البرهان ولهذا اقيم البرهان على ان كل مجرد عقل وعاقل
ومن الممتنع ان يكون معنى واحد مجهولا ومعلوما في زمان واحد وثالثها ما اشرنا اليه اولا من انا نجد من انفسنا من جهة كوننا عالمين حالة
ثبوتية متميزة عن سائر احوال النفس كالارادة والقدرة والخوف والشهوة والغضب وغير ذلك فظهر من هذا ان الادراك للشيء ليس
مجرد العدم واما المذهب الثاني وهو كون العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العاقل فقد دفع ايضا بوجوه ثلثة الاول انه لو كان
التعقل هو حصول صورة في العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا والتالي بط بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله وجه اللزوم انا نعقلنا
لذواتنا اما ان يكون نفس ذواتنا او لا بد من حصول صورة اخرى من ذاتنا في ذاتنا وكلا القسمين باطل اما الاول فلان تعقلنا
لذواتنا لو كان نفس ذواتنا لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا وكذا من عقل الاشياء التي هي عاقلة لذاتها لزم ان عقلها
عاقلة لذواتها بل كان عقله اياها عقل عقلها لذاتها وليس كذلك واما الثاني فهو ايضا باطل اما اولا فلان تلك الصورة لا بد وان تكون
مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين او كون احدهما حالا والاخر محلا مع عدم رجحان احدهما بالحالية والاخر بالمحلية واما ثانيا فلان
كون شيء واحد جوهرا او عرضا لان صورة ذاتنا مثل ذاتنا وذاتنا جوهر مستغنى الوجود عما يقوم به فما يقوم به بعد وجوده بالفعل
كان عرضا واما ثالثا فلان كل صورة ذهنية فهي كلية ولو تخصصت بالف تخصيص فانه لا يمنع عن الكلية واحتمال الاشتراك بين
كثيرين ونحن نعرف ذاتنا هوية متشخصة غير قابلة للاشتراك ولان كل ما يزيد على ذاتنا فانا نشير اليه بهو ونشير الى ذاتنا بانا فلو كان
علمنا بذاتنا بصورة زائدة عليها لكنا مشيرين الى ذاتنا بهو والتالي بط بالضرورة فكذا المقدم الوجه الثاني انه لو كان الادراك عبارة
عن حصول صورة المدرك فلا شك ان هذه الماهيات مقارنة للاجسام الجمادية مع ان الادراك غير حاصل لها فعلمنا ان نفس حصول
هذه الماهيات للجوهر ليس هو ادراكها لان نفس الحصول لها لا يختلف في الحالين فان من يدرك شيئا امكنه ان يدرك ذلك الشيء مع ما
يقارنه فان مقارنة صورة السواد والاين والكم لشيء لا يمنع عن كون ذلك الشيء مدركا والا لم يتعلق الادراك بمجموعهما ونحن ندرك
كثيرا اجساما ذا مقدار وذا كيف وذا اين ووضع وغير ذلك ولو قالوا ان الادراك حصول صورة لما من شانه الادراك لكان تفسيرا للشيء بمثله
وهو باطل فعلم ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة فان قيل نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود
مجرد عن المادة فيقال هذا ايضا باطل لان التعقل حالة ثبوتية والتجرد عن المادة مفهوم سلبي فيستحيل ان يكون المعنى السلبي داخلا
في حقيقة الامر الثبوتي الذي هو التعقل لان الامر الثبوتي لا يتقوم بالسلبي فبقي ان يقال ان التعقل هو نفس حضور الشيء وثبوته او حالة
اخرى ولكنه لا يتحقق تلك الحالة الثبوتية الا عند التجرد عن المادة سواء قيل ان تلك الحالة وحدها هي الادراك او قيل ان المجموع الحاصل
من الحضور ومن تلك الحالة هي الادراك فنقول اما الاول فقد مر بطلانه واما الثاني فهو كلام غامض سنرجع الى كيفية صدقه او كذبه
نقده او تزييفه وبالجملة فهو يوجب الاعتراف في ظاهر الامر بانه ليس الادراك نفس حضور الصورة واما المذهب الثالث وهو كون العلم
اضافة ما بين العالم والمعلوم من غير ان يكون هناك حالة اخرى ورائها فهو ايضا باطل لما بين في باب المضاف ان الاضافيات لا استقلال
لها في الوجود ولا يتحصل الا عند وجود المتضائفين ونحن كثيرا ما ندرك اشياء لا وجود لها في الاعيان وندرك ذواتنا ولا اضافة
بين ذاتنا وذاتنا الا بحسب الاعتبار ولو كان علمنا بذاتنا عبارة عن اضافة ذاتنا الينا لكان العلم منا بذاتنا غير حاصل الا عند الاعتبار
والمقايسة وليس كذلك بل نحن دائما عالمين بانفسنا سواء اعتبر ذلك معتبر ام لا واعلم ان القائل بكون العلم اضافة عارضة للمدرك
الى المدرك اعني الادراك انما ذهب اليه ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة
ثبوت المتضائفين فلزمه ان ما لا يكون موجودا في الخارج يستحيل ان يكون معلوما ولزمه ان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل
هو كون الصورة العلمية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها واما المذهب الرابع وهو الذي اختاره صاحب الملخص وهو ان العلم
عبارة عن كيفية ذات اضافة فهو ايضا في سخافة شديدة اما اولا فلانه يلزم عليه ان يكون علم الباري بذاته وبغير ذاته عبارة عن كيفية
زائدة عارضة لذاته تعالى القيوم الاحدي ان يكون صفاته الكمالية من نوع اضعف المخلوقات وايضا اذا كان علمه كيفية مضافة كان
ذاته تعالى اقدم وجودا من تلك الكيفية لاستحالة ان يكون تلك الكيفية ايضا واجبة الوجود لذاته لاستحالة تعدد الباري فذاته تعالى

لم يكن قبل تلك الكيفية عالما بشيء من الاشياء فكانت عالميته بالاشياء مستفادة عن امر ممكن الوجود معلول له ومحال ان يستفيض المعطي لكل كمال الى غيره كمالا من الغير وايضا البرهان قائم على ان علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفا لكان ذاتنا كيفية وقد ثبت انها من مقولة الجوهر دون الكيف وايضا نحن نشاهد نحيا لنا جبالا شاهقة وصحارى واسعة وسماء وارضا وهي كلها جواهر فثبت في العلم وجود صور الاشياء التي يعلم يقينا انها ليست بكيفيات فمن زعم ان هذه الصور كيفيات فهو سفسطة لا يلتفت اليها وان زعم انه في العلم لا يكفي وجود صور المعلومات بل لا بد من قيام كيفية زائدة غير تلك الصور فعليه اثبات ذلك بالبرهان واما مذهب شيخ اتباع الرواقيين ففيه قسم من الحق وقسم من خلاف الحق اما الحق فهو ما قاله في علم الجواهر المفارق بذاته من انه عبارة عن كونه نور النفس والنور هو الوجود فهذا راجع الى ما اخترنا من كون العلم هو الوجود واما الباطل من مذهبه فهو قوله بان علم الشيء بما سواه هو اضافة اليها وهو غير صحيح لان العلم ينقسم الى التصور والتصديق والكلي والجزئي والاضافة ليست كذلك ويرد عليه ان يجوز له ادراكات جزئية ومذهبه ان كل مدرك لشيء لا بد وان يكون نور النفس وكل نور لنفسه عقل بالفعل فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل وايضا من مذهبه ان الاجسام والمقادير مدركة بالعلم الاشراقي الحضوري وكذا ذهب الى ان نفس كل منا تدرك بدنها بعلم حضوري اضافي وعندنا ان الاجسام المادية من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا يتعلق بها ادراك ولا شعور لا التعقل ولا غيره اما المذهب المختار وهو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية فيرد عليه ايضا اشكالات كثيرة في ظاهر الامر ولكن كلها مندفعة عند امعان النظر منها ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد له من امر في الخارج وح لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وهذا ما ذكره الشارح القديم للاشارات واجاب عنه المحقق الطوسي ره في شرحه لها ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا اقول ظاهر كلام المعترض يدل على ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كان عنده جهلا بالمعنى العدمي المقابل لمطلق العلم تقابل العدم والقنية لا بالمعنى الوجودي المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد وهذا من باب المغالطة باشتراك كل من لفظي العلم والجهل بين المعنيين والا لم يكن لما ذكره وجه اصلا بل يؤكد القول بان العلم هو الصورة فقط فان الصورة الغير المطابقة لما في الخارج اذا تحققت في الذهن فلا شبهة لاحد في انه قد تحقق قسم من اقسام مطلق العلم مع انه ليست هناك اضافة متحققة الى شيء من الاشياء الخارجية فدل على ان العلم قد يوجد بدون الاضافة فعلم ان طبيعة العلم امر غير الاضافة ومنها ان اثبات الصورة ان لزم فانما يلزم فيما لا يكون موجودا في الخارج واما الامور الموجودة في الخارج فيحتمل ان يكون العلم بها مجرد الاضافة اليها والجواب ان الادراك والعلم واحد يطلق على اقسام الادراكات كالتعقل والتخيل والاحساس فاذا دلت مهية في بعض الافراد على كونه امرا غير مضاف فقد عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس من مقولة المضاف اينما كان ومنها ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان مطلق الحصول غير كاف في المدركية بل حصول لصورة مجردة عن المادة الوضعية ومنها انه لو كان معنى الادراك بعينه حصول صورة مجردة لكنا اذا علمنا موجودا قائما بذاته علمنا كونه عالما من غير حاجة الى برهان مستانف ولكنا اذا علمنا موجودا غير جسماني وجدت له صورة السواد قطعنا بكونه عالما به وما كنا بعد علمنا بان الله تع غير جسم ولا جسماني نحتاج الى برهان في كونه تع هل يعلم ذاته ام لا وهل العلم بذاته عين ذاته ام امر يزيد على ذاته اقول العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة لا مر حتى يكون اذا تصورنا ذلك المفهوم للشيء جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود امر مجرد عن المادة والوجود مما لا يمكن تصوره بالكنه الا بنفس هويته الموجودة لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نشك ح في كونه عالما بذاته وعالما بما حضر عنده ذاته ولا يحتاج ح الى برهان ومنها انه اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا ان كان بعينه علمنا بذاتنا فح يكون هو ايضا ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا الاعتراض نقله محقق مقاصد الاشارات وذكر انه من اعتراضات المسعودي واجاب عنه بقوله ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فالاولى ان يق

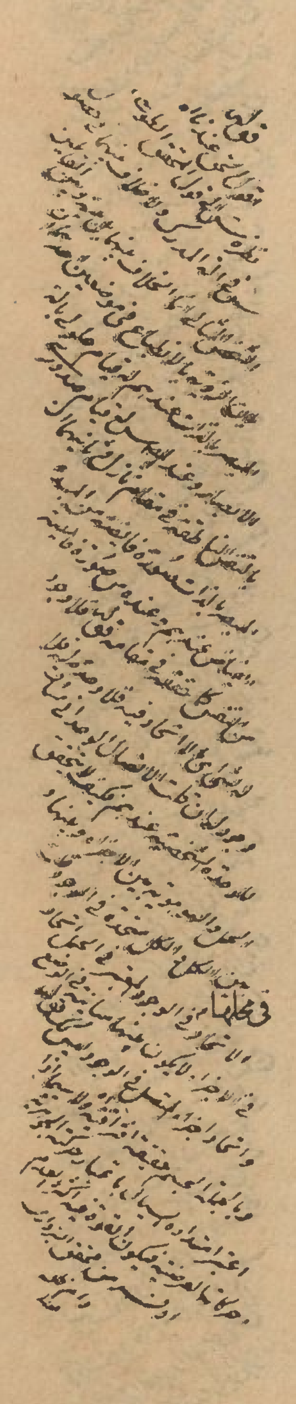




علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا وعلمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل صورة ذهنية زائدة علينا ليست هي بعينها هويتنا الشخصية ولها هوية ذهنية اخرى وكذا علمنا بعلمنا بذلك العلم صورة زايدة على هويتي العلمين الاولين وهكذا الى ان ينقطع الاعتبار والتصور ولا يلزم من ذلك اجتماع المثلين في مرتبة لما مر مرارا من ان الوجود سواء كان عينيا او ذهنيا لا مثل له ولا صورة علمية يطابقه بعينه وهويته فنحن اذا علمنا هويتنا الشخصية الوجودية بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا وهو امر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا وكذلك الحال في العلم بكل علم لان كل علم هو نحو من الوجود ولا يمكن نيله الا بنفسه لا بصورة اخرى فالعلم بكل وجود وتشخص لا يمكن الا بوجه كلي عام ومنها انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات واجاب عنه ذلك المحقق بان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه واما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك والادراك منشأ هذه الاعتراض اقول الحق عندنا ان ما به الابصار والمبصر بالحقيقة هو شخص مثالي موجود في الاعيان لا في الآلة البصرية كما ستوضح في مقامه ان شاء الله فهذه جملة من مذاهب المنتسبين الى الحكمة في باب العلم وما يرد على كل منها فالآن نكشف قناع الاجمال عن وجه الحق الذي اومأنا اليه ونشيد قاعدته

فصل في تحقيق معنى العلم العلم ليس امرا سلبيا كالتجرد عن المادة ولا اضافيا بل وجودا ولا كل وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوة ولا كل وجود بالفعل بل وجودا خالصا غير مشوب بالعدم وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علما وبيان هذا ان المادة الاولى امر مبهم في ذاته وهي غير موجودة بالفعل وانما التحصل والتقوم ذاتا متحققة بالجسم ولواحقه كالحركة وما بعدها نفسا منها والجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجي فان كل جزء مفروض فيه وجوده يقتضي عدم غيره من الاجزاء وعدم الكل فانه اذا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوما وكذا يسلب عنه ساير الاجزاء ولان الوجود عين الوحدة او ملازم لها فما لا وحدة له ولا وجود له وكذا الحمل والهوهوية من لوازم الوحدة فما لا هوهوية له فلا وجود له لشيء وشيء من اجزاء الجسم المتصل ولو بحسب الوهم لا يحمل على الجسم ولا الجسم يحمل على شيء من تلك الاجزاء مع انه حاصل الهوية من اتصال تلك الاجزاء وكماله بزيادة الاتصال ذلك في تمادية وما كان الشيء يوجب زواله فكيف يكون في نفسه موجودا مستقلا وبالجملة الجسم حقيقة افتراقية في وجودها قوة عدمها وفي عدمها قوة وجودها فوجود كل فرد منه كالذراع مثلا يعين عدم فرد آخر وضده ففيه قوة زوال نفسه وهذا غاية ضعف الوجود لشيء بحيث وجوده يوجب عدمه وهو كالكثرة في ضعف الوحدة فان وحدة الكثرة عين كثرتها للشيء والفرق بين الهيولى الاولى وبين الجسم في نقص الوجود ان الهيولى بعينها قوة صرفة لوجود الاشياء الكثيرة واما الجسم ففي وجوده قوة عدمه فما هذا شانه لا يوجد بتمامه لذاته وما لا يوجد بتمامه لذاته لا ينال لشيء آخر والنيل والدرك من لوازم العلم فلا علم لاحد بشيء من الجسم واعراضه اللاحقة الا بصورة غير صورتها الوضعية المادية التي في الخارج لان تلك الصورة بعينها اذا حصلت لشيء كان ذلك الشيء اما مادتها التي هي محلها او الامر الذي يحلها او الامر الذي يحل معها وحكم الجميع كحكم الصورة الجسمية الخارجية في ان لا وجود لها لذاتها وليس لشيء منها عند شيء وجودا الا بحسب اطرافها ونهاياتها ونهاية الشيء خارجة عن ذاته والادراك قد يتعلق بذوات الاشياء واجزائها الداخلة فعلم مما ذكرنا ان اصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدركا ومنالا لشيء يدركه وينالة ذلك الشيء بل وجودا غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة فالوجود القوي الذي لا يصحبه هذه الشوائب العدمية هو عبارة عن الادراك فهذا يمكن ان يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقا ان التعقل هو المجموع الحاصل من حضور الشيء وحالة اخرى له لو كان اراد بتلك الحالة استقلال الوجود وتاكده في الجملة بان لا يكون منقسما ولا ذا وضع حسي واقع في جهة من جهات العالم الوضعي وهذا حال كل صورة ادراكية فانها غير قابلة للاشارة الوضعية فان الصورة التي ينالها الحس ليست بالحقيقة هي التي تسمى بالكيفيات المحسوسة ولا التي تسمى باوائل الملموسات هي الحرارة الخارجية القابلة للاشارة الحسية الوضعية فانها محسوسة بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الاول وبالذات فان المحسوس من حيث محسوس وجوده في نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس به وهذا النحو من الوجود هو محسوسية كما ان وجود المعقول من حيث هو معقول ومعقوليته وحصوله للجوهر العاقل بعينه شيء واحد فالصورة المحسوسة بالذات ليس وجودها وجودا ذا وضع يمكن الاشارة اليها وان كان من شرائط الادراك الحسي حصول نسبة وضعية بين آلة الادراك والشيء الذي يوخذ منه تلك الصورة وهذه النسبة غير ثابتة بين تلك الصورة وما يطابقه ويوخذ منه وذلك الشرط غير محتاج اليه في غير الادراك الحسي من الادراكات الخيالية والوهمية والعقلية وليس ايضا حصول الصورة الادراكية للمشاعر والمشاهد الادراكية كحصول الصور الكائنة في محالها الخارجية كما سنتلو عليك

فصل في الفرق بين الحصولين بين حضور الصورة الادراكية للنفس وبين حصولها في المادة وذلك وجوه



من ثمانية اوجه اولها ان الصورة المادية متزاحمة متمانعة فان المتشكل بشكل مخصوص او الملون بلون مخصوص يمنع عليه ان يتشكل بشكل
آخر مع الشكل الاول ولا ان يتلون بلون آخر ما لم ينسلب عنه اللون الاول وكذا الحال في الطعوم والروايح والاصوات المتخالفة المتضادة واما
صورها الادراكية فلا تزاحم لها في الوجود الادراكي فان الحس المشترك يدرك الجميع ويحضرها عنده وكل حس من هذه الحواس الخمسة يمكنه
ادراك انواع مختلفة من جنس محسوسه فالبصر للالوان المتضادة والذوق للطعوم المتضادة وكذا الكلام في غيرها فعلم ان الوجود الصوري
الادراكي ضرب آخر من الوجود وثانيها ان الصور المادية لا يحصل العظيم منها في المادة الصغيرة فلا يحصل الجبل في خردلة ولا يسع البحر في
حوض وهذا بخلاف الوجود الادراكي فان قبول النفس للعظيم منها والصغير متساو فيقدر النفس ان يحضر في خيالها صورة جميع السموات
والارض وما بينهما دفعة واحدة من غير ان ينضيق عنها كما ورد عن مولانا وسيدنا محمد صلى الله عليه وآله ان قلب المؤمن اعظم من العرش وكما قال ابو يزيد
البسطامي حكاية عن نفسه لو كان العرش وما حواه في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما احس به والسبب في ذلك ان النفس لا مقدار لها
ولا وضع لها والا لكانت محدودة بحد خاص ووضع خاص لا تقبل غيره الا ويزيد عليه او ينقص عنه فيفي منه شيء غير مدرك لها او يبقى من
النفس شيء غير مدرك له فيكون شيء واحد معلوما وغير معلوم او عالما وغير عالم في آن واحد وهو محال بالبرهان والوجدان فانا نعلم ان
النفس منا شخص واحد اذا ادرك مقدارا عظيما يدركه بكلها لا ببعضها اذ لا بعض لها لبساطتها وثالثها ان الكيفية الضعيفة
تمحى عند حصول الكيفية القوية في المادة بخلاف الصور النفسانية فان القوي منها لا يبطل الضعيف عند وروده سيما في التخيل
والتعقل فان العقل يدرك الضعيف اثر القوي ويتخيل الصغير بعد العظيم والانقص بعد الاشد ورابعها ان الكيفيات المادية يشار
اليها بالحواس وهي واقعة في جهة من جهات هذا العالم وليس كذلك الصور الادراكية اذ لا اشارة اليها ولا وضع لها بمعنى المقولة ولا جزء
منها وخامسها ان صورة واحدة مادية يمكن ان تكون مدركة بادراكات كثيرة لاشخاص كثيرة بالمعنى المراد من ادراكها فتكون كتابة واحدة
يقع عليها ابصار كثيرة او صوت واحد تسمعه اسماع كثيرة وليس كذلك وجود الصورة الادراكية فما في خيالي لا يمكن ان يطلع عليه غيري وما
في قوة ذوقي لا يمكن ان يذوقه غيري ولذلك قيل النار النفسانية لا تحرق وحرقة قلب العاشق لا تسخن وثلجة صدره لا تبرد والعقل اذا
حكم بان النار محرقة والماء مبرد لا يحكم بانها حين ما يكون في النفس محرقة او انه حين ما يكون فيها مبرد بل على انها امور اذا وجدت في الخارج
كانت محرقة او مبردة واذا حكم بان الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به ان وجوده الذهني لا يقوم بغيره بل معناه ان ما علمه صورة شيء
وجوده لا يقوم بغيره ولا يلزم منه ان لا يقوم صورته المطابقة له بغيرها وسادسها ان الصور الكونية اذا زالت عن موضوعها فلا يمكن
استرجاعها او استرجاع مثلها الا باكتساب جديد وتاثير مستانف بمثل تلك الاسباب التي حدثت منها اولا بخلاف الصور النفسانية
فانها اذا زالت بعد حصولها نفسها لا يحتاج في استرجاعها الى تجشم كسب جديد وسابعها ان الصور الكونية اذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن
استكمالها الا بفاعل غريب او سبب مباين منفصل كالشجر اذا بلغ الى مقداره يحتاج الى اسباب اخر كالماء والارض لاجل التغذية والتنمية
والحيوان اذا بلغ الى غاية كماله وكذا الصور الجمادية الطبيعية او الصناعية اذا كانت بعد نقصانها انما كملت باسباب منفصلة عنها بخلاف
الصور النفسانية كصورة النفوس القدسية التي تكون في اول الامر غير كاملة لكنها مستكفية بذاتها في بلوغها الى كمالها اللائق بحالها
من غير حاجة لها الى مكمل منفصل الذات عنها وثامنها ان الصور الكونية لا يمكن صدق نقايض مفهوماتها ومعانيها عليها فالنار
الخارجية لا يصدق عليها اللانار والسواد الخارجي لا يصدق عليها انه ليس بسواد بخلاف النار النفسانية فانها ليست بنار بالحمل الشايع
الصناعي والجسم الموجود في النفس ليس بجسم وكذا حال الكيفيات المحسوسة كالالوان والاصوات والطعوم والروايح كلها يحمل على انفسها
بالحمل الذاتي ويسلب عن انفسها بالحمل الصناعي فالحيوان النفساني حيوان وليس بحيوان والسر في ذلك ان ذلك النحو من الوجود الصوري المسلوب
عنه النقايص المادية وجود على وجه اعلى واشرف فاثبات هذه المعاني الجسمية المادية لها من جهة تحقق مبدئها واصلها فيه فان هذه
الصور المادية اصنام وقوالب لتلك الصور المجردة واما سلب هذه عنها فلاجل ان تلك الصور اجل واشرف من ان يوجد بهذه الكون
الدنية فهذا الحيوان اللحمي المركب من الاضداد والصور الداثرة المستحيلة مثال ومثل لذلك الحيوان النفساني البسيط وان كان فوقه
ما هو على منه وهو الحيوان العقلي البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الاشخاص والاصناف المادية والنفسانية التي تحته من نوعه
وهو مثالها الكلي النوعي وهو الفرس العقلي وهكذا في كل نوع من انواع الحيوانات وغيرها كما مر في مباحث المهية والغرض ههنا بيان
ان الصور المجردة المطابقة لهذه الصور المادية كيف يصدق عليها نقايض انفسها على وجه لا يلزم اشكال التناقض ومنه يتحقق

مسئلة الاشد والاضعف وان وجود الشئ اذا اشتد يخرج من نوعه الى نوع آخر اعلى منه مع ان كل اشتداد يكون امعانا فى نوعه الذى كان فيه وفى المثل المشهور ان الشئ اذا جاوز حده انعكس الى ضده ومن هذا القبيل استكمالات المادة الواحدة كمادة الجنين اذا كملت صورتها الطبيعية تصير صورة نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها ما كان مسلوبا عنها ويسلب عنها ما كان صادقا عليها **فصل** فى قولهم ان العلم عرض اما العلوم الخيالية والحسية فهى عندنا غير حالة فى آلة التخيل وآلة الحس بل انما يكون تلك الآلات كالمرائى والمظاهر لها لا محال ولا موضع لها فجواهرها جواهر مجردة عن المواد واعراضها اعراض قائمة بتلك الجواهر والكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالبارى جل ذكره واما العلوم العقلية فالمشهور ان علومنا العقلية بالاشياء عبارة عن ارتسام صورها فى نفوسنا لان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهى صور جواهر وصور اعراض ويرد عليهم فى ذلك شك قوى ذكره الشيخ فى الهيات الشفا وهو ان العلم لما وجب ان يكون مطابقا للمعلوم فاذا كان المعلوم ذاتا قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقا له وداخلا فى نوعه والداخل فى نوع الشئ لابد وان يكون مندرجا معه تحت جنسه مشاركا له فى ذلك الجنس لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فاذا الصورة العقلية للجوهر لابد ان يكون جوهرا ايضا مع ان العلم به من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس فشئ واحد يكون جوهرا وعرضا ولا شئ من الجوهر بعرض فهذا هو الاشكال المشهور وقد اشرنا الى كيفية دفعه فيما مر سابقا ولاحقا لكن الشيخ اجاب عنه بقوله ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود فى الاعيان لا فى موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فانها ماهية شانها ان تكون موجودة فى الاعيان لا فى موضوع اى هى معقولة عن امر وجوده فى الاعيان ان لا يكون فى موضوع واما وجوده فى العقل بهذه الصفة فليس ذلك فى حده من حيث هو جوهر والحركة كذلك ماهيتها انها كمال ما بالقوة ولست فى العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون فى العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير ماهيتها محركة للعقل الى آخر ما ذكره اقول لا يعجبنى هذا الكلام فان دلائل اثبات الوجود الذهنى للاشياء لو تمت لدلت على ان للاشياء مع جميع صفاتها ولوازمها ولوا حقها واى معنى لها باى وجه كان وجودا آخر سوى هذا الوجود المادى الداثر فكما ان الانسان مثلا نحن نتصوره نوعا جوهريا كذلك نتصوره مع قيد كونه قائما بذاته بالفعل وعاقلا لذاته مجردا عن المحل والموضوع فهذا العذر الذى ذكره لا يجرى فيه ولو ذكر مثل ما ذكره فى جميع صفات الماهيات واجناسها وفصولها فذلك يوجب ان لا يبقى من ماهية الاشياء شئ فى الذهن فان الذى يجعله صورة الحيوان مثلا فى الذهن اذا لم يكن جوهرا ولا جسما ولا ناميا ولا متغذيا ولا حساسا ولا متحركا ولا متحيزا ولا شيئا من مقومات الحيوانات وفصولها البعيدة والقريبة ولم يثبت فيه شئ من الحيوانية فبماذا يكون حيوانا احيوانيته بانه بالفعل جوهر جسمانى نام حساس فليس كذلك وبانه اذا وجد فى الخارج لكان حيوانا فنقول ما المراد من هذا الكلام فان كان المراد منه امكان ان يوجد تلك الصورة الذهنية بحسب تشخصيتها فى الخارج فليس كذلك فان الشخص الموجود فى الذهن الذى عرض له الكلية والاشتراك لا يمكن خروجه من العقل وصيرورته بعينه شخصا جسمانيا متخصصا بوضع واشارة لان ذلك خلط بين انحاء الوجودات وتضييع للحيثيات فان الشخص العقلى بشخصيته لا ينافى العموم والاشتراك بين كثيرين والشخص الخارجى ممتنع فيه ذلك وان كان المراد انه بحسب ماهيته الموجودة بذلك الوجود العقلى بحيث اذا وجدت فى الخارج كانت جوهرا كذلك فهى عندهم من مقولة الكيف فلو وجدت فى الخارج لكانت ايضا كيفية نفسانية لا جوهرا ولا كما ولا كيفا آخر ولو كان المراد منه ان هذه الماهية الموجودة فى الذهن بحيث لو فرضت فرضا مستحيلا انها صارت موجودة فى الخارج بوجود ماهية اخرى لكانت تلك الماهية جوهرا او كذا او كذا فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة اذ كل ماهية فى اى نحو من الوجود كانت يجرى فيه ذلك الغرض بالقياس الى كل ماهية فان ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضا لكان وجوده فى موضوع ولو كان الجسم عقلا لكان بالفعل فى كل ما له من الكمالات ولو كان الممكن واجبا لكان صانعا للعالم وايضا لم يبق فرق بين هذا المذهب ومذهب القائلين بالشبح والمثال ولكانت الصور الموجودة فى النفس كالصور المنقوشة فى الجدران فى كونها انسانا وفرسا وفيلا واشجارا وانهارا الا انها يصدق عليها انها لو كانت موجودة فى الاعيان لكانت هى تلك الامور ولكن موجوديتها خارجة عن تلك السطوح ممتنعة بل الحق ان الصور العقلية للجواهر الموجودة فى الاعيان هى بعينها تلك الحقائق وذواتها المتاصلة فللجواهر بل للجسم مثلا معنى وصورة محسوسة وصورته المحسوسة هى الجوهر الحسى وصورته المعقولة هى معنى الجوهر وهو المعنى المعقول الذى يدركه العقل من ذاته انه موجود لا فى موضوع من غير ان يحتاج فى تعقله الى صورة قائمة بالعقل وكذا الحيوان المعقول والنامى المعقول والحساس المعقول فالمعقول من هذه الامور لا يلزم ان يكون امورا متخالفة الوجودات ولا معنى تقوم وجوده فى موضوع مستغن عنه فى ذلك النحو من الوجود الكمالى العقلى بل كما يصدق هذه المعانى باجمعها مع ما يزيد

عليها على جسم وتحمل عليه بهو هو وذلك الجسم الذي هو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع واشارة وليس شيء من هذه المعقولات ذا وضع واشارة فبان تحمل هذه المعاني العقلية على ذات عقلية كان اولى فان صدق معقول على معقول واتحاده به في الوجود العقلي اولى واليق من صدق معقول على محسوس واتحاده به في الوجود الحسي والعجب من ان الشيخ قد اثبت في اول النمط الرابع من كتاب الاشارات ان للحيوان المعقول وجودا في الحيوان المحسوس في الحيوان المعقول المشترك بين كثيرين لا شك ان وجوده الخاص به غير قابل للاشارة والتحيز والوضع ومع ذلك له بحسب المعنى المعقول ارتباط واتحاد بالحيوان المحسوس لا بان صورته العقلية تقوم بالاشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي عرضا قائما بالحيوان الحسي بل هو اولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدنية المستحيلة الكائنة الفاسدة فكذا الحال في سائر الصور المعقولة لسائر الانواع الجوهرية وغيرها والناس انما وقعوا في مثل هذه الاشكالات لظنهم ان وجود الصور المعقولة في النفس كوجود الاعراض في محالها وانكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول فلا جرم لا يمكنهم التفصي عن اشكال كون الشيء جوهرا وعرضا عند تعقل النفس للجواهر وغاية ما قالوا في دفعه ان مفهوم العرض عرضي لما تحته ولا منافاة بين الجوهر والعرض في الوجود الذهني انما المنافات بينهما بحسب الوجود الخارجي ومهية الجوهر محفوظة حال احتياجه في وجوده الذهني الى الموضوع الذي هو الذهن اذ يصدق عليه انه لا يحتاج اليه في الوجود الخارجي نعم لا يجوز ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا بالنظر الى وجود واحد وذلك لم يلزم من حصول مهية الجوهر في الذهن بل غاية ما لزم ان مفهوم العرض قد عرض لمهية الجوهر كما عرض لساير المقولات وافرادها في الذهن والخارج جميعا ويرد عليه اولا ان العرضية ليست الا نحو وجود الاعراض لان معناها كون الشيء في موضوع والكون في الموضوع عبارة عن نحو وجود المهيات العرضية كمهية السواد والحرارة وغيرها والوجود كما علمت من قبل وان كان من عوارض المهيات لكن عروضها بحسب التحليل العقلي فعرضيتها ليست كعرضية العوارض الوجودية التي تتبدل لها مع انحفاظ المهية فالمهية الجوهرية كالانسان مثلا اذا فرض ان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها وتبدلها الى وجود اخر مع انحفاظ ذاته كساير العرضيات وبالجملة قياس عروض الوجود للمهية الى عروض ساير اللواحق العرضية لا ذاتية كانت او مفارقة قياس بلا جامع اذ ليس للوجود عروض بالحقيقة للمهية بل وجود المهية ليس الا نفس صيرورتها خارجا او عقلا ثم انه على تقدير ان يجوز كون شيء واحد جوهرا بحسب المهية عرضا بحسب الذهن لكن يبقى الاشكال لح فانه لما وجب ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما هم معترفون به مع ان العلم مطلقا كيفية نفسانية عندهم فعلى العلم بالجوهر كما يلزم ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا كذلك يلزم لصدق مقولة الكيف عليه كون شيء واحد جوهرا وكيفا وهذا غير مندفع بما ذكره الشيخ في الشفا الا ان الاعتذار بان العرض ليس ذاتيا لما تحته فلا تحذر عندهم في كون الشيء جوهرا بحسب الوجود الخارجي عرضا بحسب الوجود الذهني غير جار ههنا لان الاجناس العالية ذاتيات لانواعها وافرادها ولا يمكن تبدل الذاتيات في انحاء الوجود والا لم يكن الذاتي ذاتيا ولم يكن للمهية الواحدة نحو اخر من الوجود كما هو معنى حصول الاشياء في طرف العلم وقال بعض اهل التدقيق كيف يجوز كون شيء واحد جوهرا وعرضا عند من لم يجوز كونه جوهرا وكيفا فان منشأ المنافاة بين الجوهر والكيف ليس الا اعتبار العروض في احدهما واللاعروض في الاخر واما عدم اقتضاء القسمة والنسبة فمشترك بين الجوهر وبين الكيف فمن سلم عرضية مهية الجوهر كيف اشكل عليه كونه كيفا ثم لو اجيب عن هذه الاشكال وامثاله بان معنى الكيف ايض على قياس معنى الجوهر مهية شرطها في وجودها الخارجي ان يكون عرضا غير قابل للقسمة والنسبة وكذا حكم الكم وساير المقولات فيرد عليه ما اوردنا سابقا من انه يلزم ح ان لا يبقى من معاني المهيات مفهوم ما انها شيء محفوظ في الوجودين فيرد عليهم ايضا حسبما فهموه من وجود الاشياء في العقل ان تلك الصورة الجوهرية التي في النفس صورة موجودة في نفس جزئية والموجود في نفس جزئية لا يكون الا موجودا جزئيا واقعا في الاعيان فاذن الصورة العلمية التي لمهية الجوهر من حيث انها موجودة في الذهن لها وجود في الاين فهي عرض بل كيف باعتبار وجودها الخارجي فقد لزم كون الشيء الواحد باعتبار وجوده الخارجي جوهرا وكيفا وهو ضروري البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الاشكال اللهم الا ان يقول احدانه لا شك ان تلك المهية من حيث انها موجودة في نفس جزئية فهي من الموجودات العينية ولكنا نعني بالوجود العيني ان يكون المهية بحيث يترتب عليها لوازمها فان السواد اذا كان موجودا في العين كان من شانه قبض البصر والحرارة العينية من شانها التسخين ولكن متى حصلت في النفس لا يترتب عليها هذه اللوازم فالاول نسميه وجودا عينيا والثاني وجودا ذهنيا والاشكال بعد باق كما لا يخفى فالمصير الى ما اومانا اليه ولناخذ في تشييده

فصل في بيان ان التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول ان مسئلة كون النفس عاقلة لصور الاشياء

المعقولة من اغمض المسائل الحكمية التي لم يتنقح لاحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا ونحن لما راينا صعوبة هذه المسئلة وتاملنا في اشكال كون العلم بالجوهر جوهرا وعرضا ولم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم ابي علي كالشفاء والنجاة والاشارات وعيون الحكمة وغيرها ما يشفي العليل ويروي الغليل بل وجدناه وكل من في طبقته واشباهه واتباعه كتلميذه بهمنيار وشيخ اتباع الرواقيين والمحقق الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتاخرين لم ياتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه واذا كان هذا حال هؤلاء المعتبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من اصحاب الاوهام والخيالات واولي وساوس المقالات والجدالات فتوجهنا توجها جبليا الى مسبب الاسباب وتضرعنا تضرعا غريزيا الى مسهل الامور الصعاب في فتح هذا الباب اذ كنا قد جربنا مرارا كثيرة سيما في باب اعلام الخبرات العلمية والهام الحقائق الالهية لمستحقيه ومحتاجيه ان عادته الاحسان والانعام وسجيته الكرم والاعلام وشيمته رفع اعلام الهداية وبسط انوار الافاضة فافاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علما جديدا وفتح على قلوبنا من ابواب رحمته فتحا مبينا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم فنقول امتثالا لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث ان صور الاشياء على قسمين احديهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها ومثل تلك الصورة لا يمكن ان يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل بل ولا محسوسة ايضا كذلك الا بالعرض والاخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريدا اما تاما فهي صورة معقولة بالفعل او ناقصا فهي متخيلة او محسوسة بالفعل وقد صح عند جميع الحكماء ان الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف وكذا المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه ووجوده للجوهر الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة فاذا كان الامر هكذا فلو فرض ان المعقول بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للاخرى ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحلية كالسواد والجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم حينئذ ان يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لان اقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين ان يكون لكل منهما وجود في نفسه وان قطع النظر عن قرينه لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال اذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر الا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا لشيء آخر وكون الشيء معقولا لا يتصور الا بكون شيء عاقلا له فلو كان العاقل امرا مغايرا له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي الذي هو وجود الصورة العقلية فان الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجردها بتجريد مجرد اياها عن المادة ام بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل ابدا سواء عقلها عاقل من خارج ام لا وليس حكم هذه المعقولية كحكم متحركية الجسم الذي اذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركا بل جسما فقط وذلك لان وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك ولا كحكم متسخنية الجسم اذا قطع النظر عن تسخين مسخنه فانه لم يكن هو متسخنا عند ذلك لان وجوده بعينه ليس وجود السخونة ولا كذلك حكم المعقول بالفعل فانه لا يمكن ان يكون الا معقولا بالفعل لان ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته سواء عقله غيره او لم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة الى عاقل آخر عقله فاذن هو عاقل بالفعل والا لزم انفكاك المعقولية بالفعل عن العاقل بالفعل والا لزم انفكاك المعقولية بالفعل عن العاقل بالفعل وقد مر في مباحث المضاف ان المتضائفين متكافئان في الوجود وفي درجة الوجود ايضا ان كان احدهما بالفعل كان الاخر بالفعل وان كان بالقوة كان الآخر بالقوة وان كان احدهما ثابتا في مرتبة من المراتب كان الاخر ايضا ثابتا فيها واذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا وهو ان المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم ان الحال في الصورة المحسوسة ايضا على هذا القياس فان المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم الى ما هو محسوس بالقوة والى ما هو محسوس بالفعل والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل والاحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من ان الحس يجرد صورة المحسوس بعينها من مادتها ويصادفها مع عوارضها المكتنفة والخيال يجردها تجريدا اكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة الى غيرها ولا ايضا معنى الاحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم في باب الابصار ولا بمجرد اضافة للنفس الى تلك الصور المادية كما زعمه صاحب التلويحات لما مر من ان الاضافة الوضعية الى الاجسام ليست ادراكا لها والاضافة العلمية لا يمكن ان يتصور بالقياس الى ذوات الاوضاع المادية بل الاحساس انما يحصل بان يفيض من الواهب صورة نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل واما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس الا بالقوة واما وجود صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدات لفيضان تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل والكلام في كون هذه الصورة

حساوحاسا ومحسوسا بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلا وعاقلا ومعقولا قال المعلم الاول في كتاب اثولوجيا ينبغي ان نعلم ان البصر انما ينال الاشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون بحيث هو هو فيحس حينئذ ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته كذلك المرء العقلي اذا القى بصره على الاشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو شيئا واحدا الا ان البصر يقع على خارج الاشياء والعقل على باطن الاشياء فلذلك يكون توحده معها بوجوه فيكون مع بعضها اشد واقوى من توحد الحس بالمحسوسات والبصر كلما اطال النظر الى الشئ المحسوس اضربه حتى يصيره خارجا من الحس لا يحس شيئا فاما البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه فبما ذكرنا اندفع اشكالات كثيرة ومفاسد شنيعة ترد على القول بارتسام صور المعقولات المتباينة الماهيات في العقل وكذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات في ذات الباري جل اسمه كما هو المشهور من اتباع المشائين فان التعقل لو كان بارتسام الصورة العقلية في ذات العاقل يلزم في علم النفس بالجوهر وبالكم وغيرهما كون الشئ الواحد مندرجا تحت مقولتين بالذات وفي علم الباري كونه محلا للممكنات ويلزم امور شنيعة اخرى مذكورة في مواضعها ثم انهم زعموا ان الجوهر المنفعل العقلي من الانسان الذي كان عقلا ومعقولا بالقوة مما يصادف الصور العقلية ويدركها ادراكا عقليا فنقول تلك القوة الانفعالية بماذا ادركت الصورة العقلية اادركها بذاتها المعراة عن الصور العقليات فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة عقلية نيرة في ذاتها معقولة صرفة فان ادركها بذاتها فالذات العارية الجاهلة العامية العميا كيف تدرك صورة علمية والعين العميا كيف تبصر وترى فمن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وان ادركها بما استنارت به من صورة عقلية فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلا حاجة الى صورة اخرى والا لكان الكلام عائدا ويلزم تضاعف الصور الى غير النهاية فكان المعقول والعاقل شيئا واحدا بلا اختلاف وليس لقائل ان يقول تلك الصورة واسطة في كون النفس عاقلة لما سواها وهي معقولة للنفس بذاتها بمعنى ان ما ورائها مما هي مطابقة اياه تصير معقولا للنفس بتلك الصورة لانا نقول لو لم تكن تلك الصورة معقولة للنفس اولا لم يمكن ان يدرك بها غيرها وليس توسيط تلك الصورة في ادراك الاشياء كتوسيط الآلات الصناعية في الاعمال البدنية بل مثالها مثال النور المحسوس في درك المبصرات حيث يبصر النور اولا وبتوسطه غيره على انا قد اوضحنا بالبرهان القاطع ان الصورة المعقولة معقولة في انها الذاتها سواء عقلها غيرها او لم يعقلها وكذا المحسوس بالفعل لا يمكن فرض وجود له لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوسا فهو محسوس بالفعل وان قطع النظر عما سواه وليس وجود الصورة الادراكية عقلية كانت او حسية للجوهر المدرك كحصول الدار والاموال والاولاد لصاحب الدار والمال والولد فان شيئا من ذلك الحصول ليس في الحقيقة حصولا لذات لشئ لذات اخرى بل انما ذلك حصول اضافة لها فقط ثم حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة التي يستكمل بها ويصير ذاتا متحصلة اخرى يشبه هذا الحصول الادراكي فكما ليست المادة شيئا من الاشياء المعينة بالفعل الا بالصور وليس لحوق الصور بها لحوق موجود بموجود بالانتقال من احد الجانبين الى الآخر بل بان يتحول المادة من مرتبة النقص في نفسها الى مرتبة الكمال فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلا بالفعل بعد كونها عقلا بالقوة وليس لحوق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلا بالقوة كلحوق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا او كلحوق عرض لمعروض جوهري مستغني القوام في وجوده عن ذلك العرض اذ ليس الحاصل في تلك الحصولات الا وجود اضافات لا يستكمل بها شئ وحصول الصورة الادراكية للجوهر الدراك اقوى في التحصيل والتكميل لا من الصور الطبيعية في تحصيل المادة وتنويعها وسنعود من بعد الى دفع الشكوك التي لاجلها قد تحاشى القوم كالشيخ الرئيس واتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول على وجه لم يبق لاهل البصيرة مجال الشك واضطراب في هذا المطلب بتوفيق الله العظيم

فصل

في تاكيد القول باتحاد العاقل بالمعقول اعلم ان الشيخ الرئيس في اكثر كتبه نص على ابطال القول باتحاد العاقل بالمعقول واصر على ابطال ذلك القول غاية الاصرار واستبعد ذلك ونحن نذكر في هذا الفصل ما ذكره في بطلان هذا القول من استدلالاته واحتجاجاته على ذلك وتشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل والعاقل ثم ناخذ في التفصي عن اشكالاته والجواب عن احتجاجاته فلقد قال في كتاب الاشارات ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو ح كما كان عند ما لم يعقل آ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له والذات باقية فهو كساير الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شئ اخر ليس انه صار شيئا آخر على انك ان تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا تبسيط وقال ايضا زيادة

تعقل ب ايضا اذا عقل آ ثم عقل ب آ يكون كما كان عند ما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره وقال فيه ايضا وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثنى عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول ثم ذكر دليلا عاما على نفي الاتحاد بين شيئين مطلقا وقال اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث عنهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا وقال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس من علم النفس من طبيعيات الشفاء وما يقال من ان ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم قولهم ان يصير شيء شيئا آخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون فان كان بان يخلع صورة ثم يلبس صورة اخرى فيكون هو مع الصورة الاولى شيئا ومع الصورة الاخرى شيئا آخر فلم يصر بالحقيقة الشيء الاول الشيء الثاني بل الشيء الاول قد بطل وانما بقي موضوعه او جزء منه وان كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون فنقول اذا صار الشيء شيئا فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا او معدوما فان كان موجودا والثاني الآخر اما ان يكون موجودا ايضا او معدوما فان كان موجودا فهما موجودان لا موجود واحد وان كان معدوما فقد صار هذا الموجود شيئا معدوما لا شيئا آخر موجودا وهذا غير معقول وان كان الاول قد عدم فما صار شيئا آخر بل عدم هو وحصل شيء آخر فالنفس كيف تصير صور الاشياء واكثر ما هوس الناس في هذا هو الذي صنف لهم ايساغوجي وكان حريصا على ان يتكلم باقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل ويدل اهل التمييز على ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس نعم ان صور الاشياء تحل النفس وتحليها وتزينها ويكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني ولو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل وهي بذاتها فعل وليس في ذات الصورة قوة قبول شيء انما قوة القبول في القابل للشيء وجب ان يكون النفس حينئذ لا قوة لها على قبول صورة اخرى وامر آخر وقد نراها تقبل صورة اخرى غير تلك الصورة فان كان ذلك الغير ايضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدا وان كان يخالفه فيكون النفس لا محالة هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها وليس من هذا شيء بل النفس هي العاقلة والعقل انما نعني به قوتها التي بها تعقل او نعني به صور هذه المعقولات في نفسها ولانها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا في انفسنا نعم هذا في شيء آخر يمكن ان يكون على ما سنلمح في موضعه وكذلك العقل الهيولاني ان عني به مطلق الاستعداد للنفس فهي باقية فينا ابدا ما دمنا في البدن وان عني بحسب شيء شيء فان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل انتهى قوله بالفاظه اقول والذي يجب ان يعلم اولا قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين الامرين عاما وبين العاقل والمعقول خاصا امران احدهما ان الوجود في كل شيء هو الاصل في الموجودية وهو مبدء شخصيته ومنشأ مهيته وان الوجود مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص والشخص هو هو الا ترى ان الانسان من مبدء كونه جنينا بل نطفة الى غاية كونه عاقلا ومعقولا جرت عليه الاطوار وتبدلت عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده وتشخيصه وثانيهما ان الاتحاد يتصور على وجوه ثلثة الاول ان يتحد موجود بموجود بان يصير الوجودان لشيئين وجودا واحدا وهذا لا شك في استحالته لما ذكره الشيخ من دلائل نفي الاتحاد والثاني ان يصير مفهوم من المفهومات او مهية من المهيات عين مفهوم آخر مغاير له او مهية اخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هو او هي هي حملا ذاتيا اوليا وهذا ايضا لا شك في استحالته فان المفهومات المتغايرة لا يمكن ان يصير مفهوما واحدا او يصير بعضها بعضا بحسب المفهوم ضرورة ان كل معنى غير المعنى الآخر من حيث المعنى مثلا مفهوم العاقل محال ان يصير عين مفهوم المعقول نعم يمكن ان يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه انه عاقل وانه معقول حتى يكون الوجود واحدا والمعاني متغايرة لا تغايرا يوجب تكثر الجهات والثالث صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي ومهية كلية بعد ما لم يكن صادقا عليه اولا لاستكمال وقع له في وجوده وهذا مما ليس بمستحيل بل هو واقع فان جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان يوجد مجتمعة في الانسان الواحد لا يقال هذه المعاني الحيوانية والنباتية والجمادية انما وجدت في الانسان بحسب كثرة قواه لا بحسب قوة واحدة لانا نقول بل بحسب صورة ذاته المتضمنة

لقواه فان جميع قوى الانسان المدركة والمحركة بفيض على مادة البدن ومواضع الاعضاء من مبدء واحد بسيط هو بنفسه وذاته
الحقيقية وتلك القوى كلها فروع ذلك الاصل وهو حس الحواس وعامل الاعمال كما ان العقل البسيط الذي اثبته الحكماء هو اصل العلوم
المفصلة وسنكشف لك في هذا الكتاب ان العقل الفعال في انفسنا هو كل الموجودات بمعنى ان ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعاني
الكلية التي تكون موجودة في صور المكونات التي في العالم وبالجملة فكون وجود او موجود واحد هو بصدد الاستكمال بحيث يصدق
عليه ويحمل عليه انه بذاته معنى من المعاني لم يكن صادقا محمولا عليه فانه ليس بمستنكر كما قيل ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد
اذا تقرر هذا فلنرجع الى الجواب عن احتجاجات الشيخ اما دليله العام المذكور في الاشارات فقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا
فهما اثنان متميزان قلنا ان هذا غير مسلم لجواز ان يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد فان الحيوان والناطق
معنيان متغايران يمكن انفكاك احدهما عن الآخر وهما مع ذلك موجودان بوجود واحد في الانسان وكذا دليله العام المذكور في الشفا
فان قوله اذا صار الشيء شيئا آخر فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا او معدوما قلنا نختار انه قد يكون موجودا وقوله فان
كان موجودا فالثاني الاخر اما ان يكون ايضا موجودا او معدوما قلنا نختار انه ايضا يكون حينئذ موجودا قوله فهما موجودان لا موجود
واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد ولا استحالة في كون معنيين متغايرة موجودة بوجود واحد والسند مامر ولو كان يجب ان يكون
لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معان متغايرة لها وجود واحد فكيف يكون النفس الانسانية مع بساطته جوهرا موجودا عاقلا
قادرا محركا سميعا بصيرا حيا بل الذات الاحدية الواجبية التي هي مصداق جميع المعاني الكمالية والصفات الحسنى الالهية بوجود واحد
بسيط لا اختلاف حيثية فيه بوجه من الوجوه اصلا واما حجتاه الخاصتان بالعاقل والمعقول فالذي ذكره في الاشارات من قوله فلنفرض
الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو ح كما كان عندما لم يعقل آ او بطل منه ذلك قلنا انه نختار انه لم
يبطل كونه ح عندما عقل آ واتحد به الا ما هو من باب القصور والنقص كالصبي اذا صار رجلا فانه لم يزل منه شيء الا ما هو امر عدمي كما اعترف
به الشيخ في فصل من الهيات الشفا عندما بين اقسام كون الشيء من شيء حيث قال هناك ان كون الشيء من الشيء على وجهين احدهما بمعنى
ان يكون الاول انما هو هو بما هو بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي انما هو صبي لانه في طريق السلوك الى الرجلية مثلا فاذا
صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل عنه امر جوهري ولا ايضا امر عرضي الا ما يتعلق بالنقص ويكونه بالقوة بعد اذ قبل الكمال
الآخر والثاني بان يكون الاول ليس طباعه انه يتحرك الى الثاني وان كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة
حامل ماهيته واذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذي يقارن القوة مثل
الماء انما يصير هواء بان يخلع عن هيولاه صورة المائية ويحصل لها صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي
للاول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الذي في الاول بعينه للثاني بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه وهو
صريح في ان كون الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الشيء الاول بعينه متحدا بالثاني وهو هو كما كان مع امر زايد متحد معه فكيف ينكر
هيهنا ما هو من قبيل القسم الاول من قسمي كون الشيء من الشيء قوله فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها قلنا ليس الامر كما زعمه
فان ذلك انما يلزم لو لم يصر ذاته بعينها مصداقا لمعنى كمالي لم يكن قبل هذا التعقل والعجب من الشيخ مع عظم شانه وقدره حيث حكم
بان النفس الانسانية من مبدء كونها ما بالقوة في كل ادراك حتى الاحساس والتخيل الى غاية كونها عاقلا بالفعل في اكثر المعقولات بل في
كلها كما هو شان العقل البسيط لم يصر بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شيء من الاشياء التي لم يكن صادقا عليها في اوائل الفطرة حتى
كانت نفوس الانبياء عليهم السلم ونفوس المجانين والاطفال بل الاجنة في بطون الامهات في درجة واحدة من تجوهر الذات الانسانية
وحقيقتها وانما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود الذي لها نعم لو قيل ان هذه الكمالات الوجودية كاصل الوجود مفهومها
غير مفهوم الانسانية وماهيتها فذلك كما قيل لشرطان يعلم ان زيادة الوجود على الماهية كما ذكر مرارا ليست الا بحسب التصور والمفهوم
لا بحسب الحقيقة والكون فان الوجود هو الاصل في التحقق والماهية تابعة له وقوله وان كان بطل منه ذلك فبطل على انه حال له والذات
باقية فهو كساير الاستحالات ليس على ما يقولون قلنا لم يبطل منه شيء من مقوماته ولا من وجود ذاته الا ما يتعلق بالنقص والعدم بانه
كان ناقص الجوهر فاشتد في جوهره وليس هذا كساير الاستحالات التي يقع فيها الانفعال عن صفة وجودية الى ما يعانده كالماء اذا
صار هواء والبارد اذا صار حارا وقوله وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار شيئا آخر على انها ان تاملت

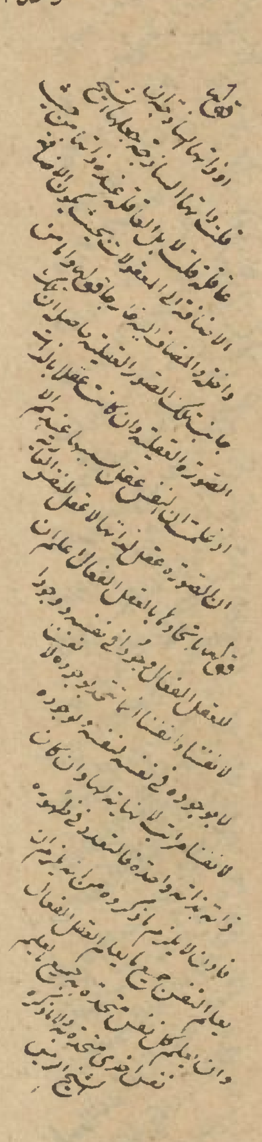
قوله
نعم لو قيل ...
يعرف بين الذات والجنب
والذات فيه فيحق ان هذه
الكمالات زايدة على ذاتها الماهية
لا على ذاتها الوجودية كما يقال في
العقول المفارقة ان كمالاتها
كعلمها وارادتها وقدرتها وغير
ذلك عين ذاتها اي وجودها وهي
حالة منتظرة لها وزايدة على ذاتها
اي ماهيتها لا وجودها اذ الماهية من حيث
هي هي ليست الا هي

هذا ايضا يقتضى هيولى مشتركة ويجدد مركبا لا بسيطا قلنا قد مر ان الذى قد بطل كان امرا عدميا من قبيل القوة والاستعداد على ان لنا ان نقول كما حققناه فى معنى كون الحركة فى مقولة وان اى المقولات يقع فيها الحركة من اثبات وقوع التجدد التدريجى الوجود لمقولة الكيف والكم بل الجوهر ايضا يجوز ان يكون ذات الشئ بحيث يتجدد ويتطور فى نفس ذاته من غير ان يبطل ذاتا ووجودا ويحدث شئ آخر منفصل الوجود والذات عنه بل كاشتداد الحرارة فى نفسها فان ذات الحرارة لو كانت فى كل آن من الآنات المفروضة فى زمان حركة الاشتداد به موجودة بوجود آخر يلزم منه تتالى الآنات وتركب المسافة والحركة من الغير المنقسمات وهو محال قد علمت استحالته فى مباحث الجزء فلا محالة لتلك الحرارة الاشتدادية وجود واحد مستمر وله فى كل جزء من اجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم من ان مراتب الحرارات انواع متخالفة كما بيناه ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدريجى فليس يمتنع كون معانى مختلفة متحدة فى الوجود بمعنى انها منتزعة مفهوما عن موجود واحد كما كانت منتزعة مفهومه عن موجودات كثيرة انما الممتنع اتحاد حرارة بالفعل مع حرارة اخرى بالفعل وكذا صيرورة ذاتين موجودتين ذاتا واحدة موجودة لان كل وجود بالفعل له تعين خاص بالفعل ويمتنع ان يصير هذا التعين بعينه ذلك التعين بعينه وكذا كل ماهية لها حد خاص ومفهوم محصل يمتنع ان يصير ماهية اخرى لها حد آخر ومفهوم محصل آخر لامتناع ان يحمل على مفهوم الانسان مفهوم الفرس حملا ذاتيا اوليا كيف وكل ماهية من حيث هى ليست الا هى واما كون الماهيات المتعددة بحسب المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كليا الا ما ساق اليه البرهان فى بعض الماهيات كماهية الواجب والممكن والقوة والفعل والجوهر والعرض وكالمتضادين والاعدام والملكات ونحوها مما قام البرهان على انها لا يمكن ان تكون موجودة بوجود واحد قوله هذا ايضا يقتضى هيولى مشتركة قلنا نحن لا نمنع ان يكون لمثل هذا الشئ المتبدل وجود ذاته فى الاستكمال تعلق ما بجوهر مادى وانما بحثنا فى الحركة والزمان واما قوله ويجدد مركبا لا بسيطا فغير مسلم ان اراد به المركب الخارجى فى ذاته لان كل وجود صورى لا تركيب فيه خارجا سيما الذى قد تهيأ لان يصير عقلا بالفعل وان اراد به النوع الخارجى المركب منه ومن المادة البدنية فهو مسلم ولا انتقاض فى ذلك واما الحجة الخاصة الاخرى التى ذكرها فى الشفاء فقوله لو كانت النفس صارت صورة شئ من الموجودات بالفعل الى قوله وقد نراها تقبل صورة اخرى قلنا فى تحقيق هذا المقام ان النفس فى اول ما افيضت على مادة البدن كانت صورة شئ من الموجودات الجسمانية فكانت كالصور الحسية والخيالية لم يكن فى اول الكون صورة عقلية لشئ من الاشياء كيف ومن الممتنع ان يحصل من صورة عقلية ومادة جسمانية نوع جسمانيا واحدا كالانسان بلا توسط استكمالات واستحالات لتلك المادة اذ ذلك عندهم من احل المحالات واشنع المحذورات فان وجود المادة القريبة للشئ من جنس وجود صورته اذ نسبة الصورة الى مادتها نسبة الفصل المحصل للجنس القريب اليه فالنفس فى اوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم الا ان فى قوتها السلوك الى عالم الملكوت على التدريج فهى اولا صورة شئ من الموجودات الجسمانية وفى قوتها قبول الصور العقلية ولا منافاة بين تلك الفعلية وهذا القبول الاستكمالى لما مر من حكاية قول الشيخ ان وجود الشئ من شئ قد يكون بطريق الاستكمال وهو سلوك السلسلة الطولية وقد يكون بطريق التعاقب وهو سلوك السلسلة العرضية كما فى المعدات فالصورة النفسانية الحسية كمادة للصورة الخيالية وهى كمادة للصور العقلية وهو اول ما يفيض عليها اوائل المعقولات ثم ثوانيها على التدريج صائرة اياها كما اشرنا اليه وستزيدك ايضاحا ايضا فقوله ليس فى ذات الصورة قوة قبول شئ قلنا لا لانه بل لجهة القبول متضمنة فيها تضمن الفصل فى النوع البسيط قوله انما القبول فى القابل للشئ قلنا نعم لكن بمعنى آخر فان القبول قد يعنى الانفعال التجددى الذى يكون لحدوث مقابل الشئ كالمتصل اذا صار منفصلا والماء اذا صار هواء واما القبول بمعنى قوة الاستكمال فالشئ الصورى يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس الى اشتداده فى الكمالية وبالجملة القبول قد يكون مصحوبا للعدم الخارجى للشئ وقد يكون مصحوبا للعدم الذهنى له والاول شان المادة القابلة والثانى شان الصورة المتعلقة بها واما الصورة البريئة من كل الوجوه من المادة فليس فيها كمال منتظر قوله فان كان ذلك الغير ايضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدا قلنا ذلك الغير ليست غيرية بائنة بالفعل صورة موجودة بل هو معنى متحد مع هذه الصورة النفسانية اتحادا فى الوجود لان المراد من صورة الشئ عندنا هو وجود ذلك لا المفهوم الكلى منه فالصورة لكل شئ لا تكون الا واحدة بسيطة لكن قد تكون مصداقا لمعانى كثيرة كمالية وقد لا تكون كذلك كما انه قد يكون وجودا قويا شديدا وقد يكون وجودا ضعيفا ناقصا فالنفس اذا قويت تصير مصداقا لمعانى كثيرة كل منها اذا وجدت على حدة فربما كانت صورة لنوع ناقص جسمانى

كالفرس المعقول والشجر المعقول والارض المعقولة فلكل منها صورة جسمانية اذا وجدت في الخارج اعني في المواد الجسمانية كانت صورة نوع مادي واذا وجد المعقول منها في عالم العقل كان متحدا بجوهر عقلي لا يلزم ان يكون صورة ذاته او نحو وجوده العقلي بل معنى من المعاني المتحدة به على وجه اعلى واشرف من اتحاده بالصور الجسمانية الذهنية لان الوجود العقلي وجود عال شريف قد يوجد فيه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الاجسام وما فيها وقوله وان كان يخالفه فيكون النفس لا محالة ان كانت هي الصور المعقولة قد صارت غير ذاتها قلنا لم تصر غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال والنقص او بالمعنى والمفهوم مع بقاء الوجود الذي كان وقد صار افضل واشرف وقوله بل النفس هي العاقلة والعقل انما يعني به قوتها التي بها يعقل او يعني به صور هذه المعقولات ولانها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا قلنا اما كون المعنى الاول هو العقل بالفعل فغير صحيح لان تلك القوة سواء اريد بها استعداد النفس او ذاتها الساذجة عن صور المعقولات في ذاتها محال ان يكون بعينها عين العقل بالفعل والا لكان شيء واحد بعينه قوة وفعلا جهلا وعلما واما كون تلك الصور المعقولة عقلا بالفعل على ما زعم ان الجوهر النفساني الذي هو صورة كمالية للحيوان البشري اللحمي كان عاقلا لها وهو في ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن استحالته واوضحنا فساده من الجانبين اما من جانب النفس فالذات العارية من العقل كيف تعقل صورا عقلية مباينة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها وايضا ثبوت الشيء للشيء مطلقا كما انه فرع لثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا لان البرهان قائم على ان ما هو معدوم في ظرف من ظروف الوجود او في عالم من العوالم فلا يمكن وجود شيء آخر له في ذلك الظرف او العالم ضرورة ان الموجود لا يوجد الا للموجود لا للمفقود فكذلك حال الوجود العقلي للموجود في عالم العقل فان الوجود العقلي الصرف المجرد عن المواد وعلائقها لا يمكن ثبوته لشيء الا وله في ذاته مثل هذا الوجود بان يكون عقلا ومعقولا بالفعل فالمعقول بالفعل لا يثبت الا للمعقول بالفعل كما ان المعقول بالقوة وهو الصور المادية لا يثبت الا للمعقول بالقوة كالاجسام والمقادير التي هي ذوات الاوضاع فقد علم ان النفس قبل ان تصير ذاتا معقولة لا يثبت لها صورة من العقليات اللهم الا بالقوة كالصور الخيالية والوهمية قبل ان اشرق على الخيال وعلى تلك الصور نور العقل الفعال واما من جانب تلك الصور العقلية فقد علمت بالبرهان الذي الهمني الله به ان تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هي معقولة الهويات في ذاتها سواء وجد شيء في العالم يعقلها او لم يوجد فاذا كانت هي مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة فهي في حد ذاتها عاقلة لذاتها فلا محالة كانت النفس متحدة بها وهذا هو مطلوبنا واعلم ان الشيخ مع كونه من اشد المصرين في انكار القول باتحاد العاقل والمعقول في سائر كتبه لكن قد قرر هذا المطلب في كتابه الموسوم بالمبدء والمعاد واقام الحجة عليه في الفصل المترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات ولست ادري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لاجل غرض من الاغراض او كان اعتقادا بالاستبصار وقع له من اضاءة نور الحق من افق الملكوت والذي ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات اعتذارا عن ايراد الشيخ هذا المطلب هناك وقد سماه هذا الشارح حين شرحه لهذا المقام مذهبا فاسدا انه قد صنف هذا الكتاب تقرير المذهب المشائين من اصحاب المعلم الاول في المبدء والمعاد حسب ما اشترطه في صدد تصنيفه ذلك فعلى ما ذكره يعلم ان تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفا على الاوائل لم يتوارثه احد من علماء النظار اولي البحث والاعتبار لولا ان من الله على بعض الفقراء المساكين وشرح صدره بقوة العزيز الحكيم

واحدا

فصل في قول المتقدمين ان النفس انما تعقل باتحادها بالعقل الفعال ان المشهور في كتب القوم من حكماء الدورة الاسلامية ان هذه المذاهب ايضا كالمذهب الاول باطل فانه ايضا قريب المأخذ من الاول فذكروا في بطلانه ان العقل الفعال اما ان يكون شيئا واحدا بعيدا عن التكثر او يكون ذا اجزاء وابعاض وفي الاول يوجب ان يكون المتحد به لاجل تعقل واحد عقل جميع المعقولات لان المتحد بالعاقل والجميع المعقولات لابد وان تعقل كل ما يعقله وان كان تتحد ببعضه لا بكله وجب ان يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن الحصول للانسان جزء لكن التعقلات التي يقوى البشر عليها غير متناهية فاذن العقل الفعال مركب من اجزاء مختلفة الحقائق غير متناهية لان المعقولات المختلفة الحقائق غير متناهية ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها للانفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلا للسواد مثل تعقل عمرو فاذن يكون للعقل الفعال بحسبها اجزاء غير متناهية متحدة بالنوع لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية كل منها غير متناهية متحدة بالنوع وهذا مع ما فيه من المحالات يلزم



محال من جهة اخرى وهي ان المتحدات بالنوع لا يتمايز بالمهية ولوازمها بل بالعوارض الممكنة الافتراق وذلك لا يجوز الا بسبب المادة والعقل الفعال المجرد عنها فاجزاؤه اولى بالتجرد فهي غير متمايزة بالعوارض فهي غير متكثرة فالعقل الفعال بسيط وقد فرض مركبا هذا خلف فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال محال هذا ما ذكره المتأخرون في كتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب وبه اشار الشيخ في الاشارات بعد حكايته هذا المذهب بقوله وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول اقول هذا المذهب كالذي قبله لما كان منسوبا الى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة والتعليم لا يبعد ان يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه الى بحث شديد وتفحص بالغ مع تصفية للذهن وتهذيب للخاطر وتضرع الى الله تعالى وسؤال التوفيق والعون منه وقد كنا ابتهلنا اليه بعقولنا ورفعنا اليه ايدينا الباطنة لا ايدينا الداثرة فقط وبسطنا انفسنا بين يديه ونصرعنا اليه طلبا لكشف هذه المسئلة وامثالها طلب ملحا غير متكاسل حتى انار عقولنا بنوره الساطع وكشف عنا بعض الحجب والموانع فرأينا العالم العقلي موجودا واحدا يتصل به جميع الموجودات التي في هذا العالم ومنه بدؤها واليه معادها وهو واصل المعقولات وكل الهبات من غير ان يتكثر ويتجزى ولا ان ينقص بعضا شيء منه ولا ان يزداد باتصال الشيء اليه لكن موضع اثبات هذا الجوهر واحكامه ليس هيهنا بل سيأتي من ذي قبل ان شاء الله والذي يليق ان يذكر هيهنا ما يسكن به صولة انكار المنكرين لاتصال النفس بذلك العالم في ادراك كل معقول ويضعف به شدة استبعادهم اياه عن سنن الصواب هي امور ثلثة احدها امر قدمر ان النفس اذا عقلت شيئا صارت عين صورته العقلية وقد فرغنا من اثباته بالبرهان وحللنا الشكوك التي فيه وثانيها ان العقل هو كل الاشياء والبرهان عليه كما اثبتناه في موضع اخر ومعنى كونه كل الاشياء المعقولة ليس ان تلك الاشياء بحسب انحاء وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد واحد صارت مجتمعة واحدة فان ذلك ممتنع فان المهية الفرسية لها وجود في الخارج مع مقدار ووضع ولون ومادة ولها ايضا وجود عقلي خاص مع لوازم وصفات عقلية يتحد معه في ذلك الوجود الخاص كاتحاد المهية ولوازمها بالوجود الخاص بها اما خارجا او عقلا فكما ان لكل من النوعيات وجودا حسيا يتمايز به اشخاصها ويتزاحم مكانيا كذلك لكل منها وجودا عقليا مخصوصا يتباين بحسبه انواعها ويتزاحم في ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئا ومن النبات شيئا آخر حدا ووجودا بل المراد انه يمكن ان يكون جميع المهيات الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثرة عددية وفي العقل بوجودات متكثرة كثرة عقلية موجودا بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته ووحدته وثالثها ان وحدة العقول ليست وحدة عددية هي مبدأ الاعداد كوحدة الجسم مثلا ووحدة السواد واللون والحركة بل وحدة اخرى والفرق بين الوحدتين في المعنى ان هذه الوحدة التي في الاجسام والجسمانيات اذا فرض لها بوحدة اخرى مثلها صار المجموع اعظم او اكثر فان الجسمين اعظم من جسم احدهما وكذا السوادان ليس حالهما كحال احدهما بل لا بد ان يحصل تغير في الوجود وهذا بخلاف الوحدة العقلية فانا لو فرضنا وجود الف عقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الالف في كثرته مثال ذلك معنى الانسان بما هو انسان فانك اذا اضفت الى هذا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض اللاحقة من الوضع والمقدار والاين وغيرها فلم تجده في ثانويته ولا المجموع في اثنينيته الا كما تجد الاول في وحدته ولذلك قال صاحب التلويحات صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت اليه فاذن هو هو اذ لا ميز في صرف شيء فاذا تقررت هذه المسائل فنقول ان النفس الانسانية من شأنها ان تدرك جميع الحقائق وتتحد بها كما علمت ومن شأنها ان يصير عالما عقليا فيه صورة كل موجود عقلي ومعنى كل موجود جسماني فاذا فرض ان يوجد فيها معنى من المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي مثلا وقد تقرر ان المعنى العقلي الواحد بالحد والنوع دون التشخص والوضع لا يمكن تعدده بالوجود الا بامر زائد على معناه وحده فالفرس العقلي الموجود في العقل الفعال والفرس العقلي الموجود في النفس عند ما صارت به عقلا بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى والحقيقة بل من جهة زائدة على الحد والحقيقة فما في النفس وما في العقل الفعال من الفرس العقلي امر واحد وقد مر ايضا ان النفس يتحد بكل صورة عقلية ادركتها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شيء من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدركه من العقليات فكل نفس ادركت صورة عقلية اتحدت مع العقل اتحادا عقليا من تلك الجهة ولما كانت المعاني كلها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه وهي مما يصح ان يوجد في اشياء متفرقة فكما لا يلزم من صيرورة تلك المعاني متكثرة الوجود في مواطن اخرى غير موطن العقل كون العقل منقسما متجزيا بسبب وجودها فيه وجودا مقدسا من شوب الكثرة والتجزية فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها المتفننة بالعقل

المعقولة

الفعال بتجزية العقل الفعال ولا يلزم ايضا نيل كل من النفوس كل كمال وكل فضيلة ومن اشكل عليه ذلك فلذهوله عن كيفية الوحدة العقلية وقياسها على الوحدة العددية الا ترى ان الانسان متحد بالحيوان وكذا الفرس والثور والاسد كل منها متحد مع ما يتحد به الاخر ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض وذلك لان وحدة الحيوان وحدة مرسلة والوحدة المرسلة يمكن فيها اتحاد المختلفات بحسبها وكذلك حال الوحدة العقلية لا تابى عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل قد يتحد فيه الحيوانات العقلية قال المعلم الاول في كتاب اثولوجيا ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وعقل كل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلي وتفور وجري حيوة تلك الاشياء انما ينبع عن عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية توجد فيها كل طعم وقال فيه ايضا ان اختلاف الحيوة والعقول ههنا انما الاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها انور واشرف من بعض وذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى فلذلك صار اشد نورا من بعض ومنها ما هو ثان وثالث فلذلك صار بعض العقول التي ههنا الهية وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها عن تلك العقول الشريفة واما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس فرس ولا يمكن ان يكون الذي يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال في العقول الاولى فالعقل الاول اذا عقل شيئا كان هو وما عقله شيئا واحدا فالعقل الاول لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا وحيوة نوعية وكانت الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة فكذا العقل الشخصي ليس بعادم للعقل المرسل فاذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل هو كل ما يتجزى به عقل فالعقل للشيء الذي هو عقله له هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل واذا كان اخيرا بالفعل صار فرسا او شيئا آخر من الحيوان وكلما سلكت الحيوة الى اسفل صار حيا دنيا خسيسا وذلك ان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل ضعفت وخفيت بعض افاعيلها فتحدث منها حيوان دنى ضعيف فاذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائن فيحدث الاعضاء القوية بدلا عن قوته كما لبعض الحيوان اظفار ومخالب ولبعضه قرون ولبعضه انياب على نحو نقصان الحيوة فيه انتهى كلام المعلم الاول ولا يخفى ما فيه من التحقيق والتنوير لجميع ما ادعيناه وقررناه في هذا الفصل الا ان في بعض كلماته ما يحتاج الى التفسير حذرا من غفلة الناظرين فيها عنه وعدم تفطنهم به فقوله لاختلاف حركات الحيوة والعقل اراد به اختلاف الجهات العقلية التي في العقول الاولى كالوجوب والامكان والشدة والضعف واختلاف الحيثيات الناشية من جهة قربها وبعدها عن المبدع الاول فالمراد بالحركة ههنا هو الصدور لا التغير بوجه من الوجوه والمراد من اختلاف الحركة اما بحسب الكيف فكالوجوب والامكان والوجود والمهية فان الصادر من جهة الوجوب والوجود اشرف من الصادر عنه من جهة المهية والامكان واما بحسب الكم فكمراتب القرب والبعد من الاول فالصادر عن العقل العالي القريب من الاول تعالى اشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه وقوله ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى اراد بالعقول الاولى العقول المفارقة بالفعل وبالاخرى مهيات الانواع وصورتها العقلية وهي على درجات متفاوتة او ايلها كالعقول الانسانية وثوانيها كالحيوانية وثوالثها كالنباتية وقوله فان ذلك محال في العقول الاولى اراد بها العقول التي في الطبقة النازلة وقوله وكانت الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة اراد بالحيوة المرسلة مهية الحيوان وبالعقل المرسل صورتها العقلية الكلية وكل منها بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل الاول مع اتحادهما معه في الوجود فالمهية من حيث هي يحتمل الكلية والجزئية والتجرد والتجسم وغير ذلك من الاحوال واما صورتها العقلية فهي لا محالة امر مشترك بالفعل بين افرادها الموجودة او المفروضة واما العقل بالفعل الاول فهو نحو وجودها وعينها العقلي الجامع لكثير من التعينات وقوله فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الاول اراد بالعقل الكائن فيه مهيته العقلية وهي ليست بعادمة للعقل المفارق لانها متحدة به وقوله وكل جزء من اجزاء العقل اراد به الاجزاء المعنوية التي هي قد تكون صورا عقلية للاجزاء الخارجية كالاعضاء المعقولة للحيوان المعقول من راس معقول ويد معقولة ورجل معقولة فان حكم كل منها حكم المجموع في انحاء الوجود كالمعقولية والمحسوسية وقوله فالعقل للشيء الذي هو عقله له هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل اعلم ان المراد بالقوة والفعل ههنا غير المعنى المشهور فان المراد ههنا بالقوة كون الوجود الواحد

مشتملا بوحدته على مهيات ومعانى كثيرة قد يوجد فى موطن اخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد اذا قيل انه هو السوادات الضعيفة بالقوة ليس المراد به انه يمكن ان ينقسم اليها او يستعد لان يقبل تلك الامور وينفعل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم وصلبية محضة بلا قوة الا كما قررنا وكذا المراد بالفعل هيهنا ليس ما يقابل القوة بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الايجاد للشى الجسمانى المخصص بالصفات المادية وباقى الفاظه واضحة لا يحتاج الى الشرح بعد ما تقدم من الاصول المذكورة **فصل** فى ترتيف ما ذكره بعض المتاخرين فى معنى العلم قال العلم والشعور حالة اضافية وهى لا توجد الا عند وجود المضافين فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل ان لا يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث هو معقول وتلك الاضافة هى التعقل واما ان كان المعقول غير العاقل ما امكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان تعقل لذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوما فى الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول فى العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما وعلى هذه القاعدة استمرت الاصول المبتنية بالادلة فان الحجة لما قامت على انه لا بد من الصورة المنطبعة لا جرم اثبتناها ولما قامت الدلالة على ان العلم ليس هو نفس الانطباع لا جرم اثبتنا اضافة زايدة على تلك الصورة الحاضرة ولما حصرنا الاقسام وابطلنا ماسوى هذا القسم تعين ان يكون الحق هو ذلك انتهى اقول ان كلام هذا القائل كمذهبه فى غاية الركاكة اما ركاكة مذهبه فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع ان العلم هو كل وجود صورى مجرد عن المادة ثم لا شبهة لاحد اذا راجع الى وجدانه فى ان العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل موجود وليس مجرد الاضافة صفة كمالية لشئ واما ركاكة كلامه وبيانه فحيث لم يظهر مما ذكره ان العلم اى نوع من انواع الاضافات فان مقولة الاضافة ايضا كساير المقولات وعوالى الاجناس يحتاج فى تقومها الى ان يصير نوعا خاصا باحد من الفصول الذاتية المحصلة لانواع الاضافات فان ما ذكره جار فى جميع الصفات الاضافية بل فى اكثر الامور المتقررة اللازمة الاضافة كالقدرة والارادة وكالشهوة والغضب والمحبة والخوف والالم والرحمة واشباهها فيقال مثلا الارادة حالة اضافية وهى لا توجد الا عند وجود المضافين فان كان المريد هو ذات المراد استحال من ذلك المريد ان لا يريد ذلك المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو مريد اضافة الى ذاته من حيث هو مراد وتلك الاضافة هى الارادة واما اذا كان المراد غير المريد ما امكن لذلك المريد من حيث هو هو ان يريد ذلك المراد من حيث هو هو حال كونه معدوما فى الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المراد عند المريد او فيه ليتحقق النسبة المسماة بالارادة بينهما وكذا فى ساير الصفات حتى القدرة والتحريك والغضب فان قلت الشئ الواحد لا يمكن ان يكون قادرا ومقدورا وكذا لا يمكن ان يكون شئ واحد متحركا لنفسه او غضبانا على نفسه قلنا مجرد مفهوم القدرة لا يابى عن ان يكون القادر عين المقدور او غيره ولكن يعرف ذلك ببرهان خارج عن نفس المفهوم وكذا اذا حكمنا بان المحرك غير المتحرك او الاب غير الابن او الغضبان غير المغضوب عليه كل ذلك انما يعرف بحجة اخرى غير مفهوم الطرفين كما بينه الشيخ فى عدة مواضع من الشفا ونحن سنعود الى ايضاحه **فصل** فى تحقيق ان كون الشئ عقلا وعاقلا ومعقولا لا يوجب الكثرة فى الذات ولا فى الاعتبار قال الفخر الرازى ان الظاهريين لما استحسنوا هذا الكلام الهايل الشعرى ظنوا ان العاقل لا بد وان يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته او عقل غيره لكن المدققين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا ان الشئ اذا عقل ذاته فهناك العقل والمعقول والعاقل شئ واحد اقول الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله فانا باعلام الله وتنويره قد اوضحنا سبيل الحق فى ما بعد عن دركه كثير من الحكماء فضلا عن الفضلاء بحيث لم يبق لاحد بعد ذلك مجال التردد فيه الا لسوء فهم او قصور عقله واما كون الجوهر المجرد عاقلا لذاته ومعقولا لها من غير تكثر فيه ولا حاجة الى حيثية زائدة على نحو وجوده فلا خلاف لاحد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به قال الشيخ فى المقالة الثامنة من الهيات الشفا فى الفصل الذى عقده لبيان انه تعالى تام بل فوق التمام هو معقول محض لان المانع من كون الشئ معقولا هو ان يكون فى مادة وعلايقها وهو المانع ان يكون عقلا فالبرئ عن المادة والعلايق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذى مهيته المجردة لشئ والعاقل هو الذى له مهية مجردة لشئ وليس من شرط هذا الشئ ان يكون هو او اخر بل شئ مطلقا اعم من هو او غيره فالاول باعتبارك ان له مهية مجردة لشئ هو عاقل وباعتبارك ان مهيته المجردة لشئ هو معقول وهذا الشئ هو ذاته فهو عاقل بان له المهية المجردة التى لشئ وهو ذاته ومعقول بان مهيته المجردة هى

لشيء هو ذاته وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك الشيء آخر او هو بل المحرك اذا اقتضى شيئا
محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا آخر او هو بل بنوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان يكون ما يحرك هو ما يحرك
ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان في الاشياء شيئا محركا الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس المتحرك والمحرك يوجب
ذلك اذ كان المتحرك يوجب ان يكون له محرك بلا اشتراط انه اخر او هو والمحرك يوجب ان يكون له شيء متحرك عنه بلا اشتراط انه اخر او هو وكذا
المضافات تعرف اثنينيتها لا من نفس النسبة والاضافة المفروضة في الذهن انتهى قوله ومع هذا التوضيح والتاكيد البالغ في وحدة
جهتي العاقلية والمعقولية في الذات المجردة التي عقلت ذاتها رجع صاحب التشكيك قائلا ان الشيء اذا عقل ذاته فلا شك ان الذات
الموصوفة بالعاقلية هي بعينها الذات الموصوفة بعينها بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية والذي يدل عليه
ان كل ما كان عبارة عن حقيقة الشيء او عما يكون جزء من حقيقته استحال تصور احدهما مع الذهول عن الآخر ونحن يمكننا ان نحكم على الشيء
بكونه معقولا وان لم نحكم بكونه عاقلا وايضا يمكننا ان نحكم بكون الشيء عاقلا وان لم نحكم بكونه معقولا فاذن العاقلية والمعقولية وصفان
متغايران وقد بينا انهما امران ثبوتيان فاذن هما امران ثبوتيان متغايران فان قيل لا يمكن تصور الشيء عاقلا الا اذا حكمنا بانه معقول لذاته
وبالعكس فعرفنا انهما واحد فنقول ان للعاقلية حقيقة وللمعقولية حقيقة فلو كان المرجع باحديهما الى الاخرى لكان متى يثبت احدهما يثبت
الاخرى كما انه لما كان المرجع بالانسان والبشر الى مهية واحدة حتى كانا اسمين لمفهوم واحد لا جرم متى ثبت احدهما ثبت الآخر ولما امكننا
ان نفهم ماهية العاقلية عند الذهول عن المعقولية وكذا بالعكس عرفنا ان مهيتها مغايرة لمهية المعقولية واذا تغاير الصفتين ثبت
تغايرها عند ما كان العاقل والمعقول واحدا لانه اذا ثبت تغاير امرين في موضع ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد اذا كان مخالفا
للحركة في المهية كانت تلك المخالفة حاصلة في جميع المواضع فاما قوله يستحيل ان يعقل من الشيء كونه عاقلا لذاته الا اذا عقل منه كونه
معقولا لذاته فنقول ان هذه الملازمة لا يمنع من اختلاف المعلومين فان العلم بالابوة يلازم العلم بالبنوة وان كان المعلومان
مختلفين في ذاتيهما ارايت لو فرضنا كون الشيء محركا فالعلم بالمحركية هناك يلازم العلم بالمتحركية مع انه لا يلزم ان يكون مفهوم
المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية فظهر ان كون الشيء عاقلا يغاير كونه معقولا بل الذات التي عرضت لها احدهما هي بعينها
قد عرضت لها الصفة الاخرى واما كونه عقلا يغاير كونه عاقلا ومعقولا فهو اظهر انتهى كلامه اقول هذا الفاضل مع
كثرة خوضه في الابحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشيء ووجوده وتوهم ان المغايرة في المفهوم عين المغايرة في الوجود ولم يتفطن
بان صفات الله تعالى الذاتية الكمالية كعلمه وقدرته وارادته وحيوته وسمعه وبصره كلها ذات واحدة وهوية واحدة ووجود
واحد وكذا وجوبه ووجوده ووحدته كلها حقيقة واحدة بلا اختلاف جهة لا في العقل ولا في الخارج ولا بحسب التحليل بنحو من الانحاء
وايضا الاشبهة في ان ذاتيات الشيء مفهومات كثيرة ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد سيما في البسيط الخارجي وان كانت في
ظرف العقل متعددة فعلم ان كون بعض المفهومات متغايرة في موضع لا يقتضي تغايرها في الوجود في موضع آخر ولم يعلم ان اختلاف
الصفات الثبوتية في الوجود يوجب التكثر في الذات الموصوفة بها وذلك يقتضي التركيب في الذات الاحدية الالهية وايضا يلزم
على ما ذكره ان لا يكون فرق بين العاقلية والمعقولية وبين الابوة والبنوة فكما جاز عنده اتصاف الشيء الواحد بكونه عاقلا
لذاته ومعقولا لذاته مع تغاير الوصفين في الهوية والذات فليجز عنده كون الشيء ابا لنفسه ومتحركا عن نفسه فما الفرق بين القبيلين
عنده اذا كان في جميع تلك الصفات كانت المغايرة بين الطرفين مفهوما وذاتا ومهية ووجودا فلما اجمعت الحكماء على
ان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون محركا لذاته ولا ابا لذاته ولا معلما لذاته وقد جوزوا كون الشيء عاقلا لذاته معقولا لذاته وبعض
العرفاء المحققين الكاملين عندهم ان العقل البسيط كل المعقولات فعلم من ذلك ان مجرد تغاير المفهومات لا يقتضي تغايرها
في الوجود فجاز ان يكون هوية واحدة بسيطة مصداق لحمل معاني كثيرة وصدق مفهومات كثيرة عليها من غير ان يتثلم بذلك
وحدة ذاته ووحدة جهة ذاته وفي كل موضع حكموا بتغاير الجهة واختلاف الحيثية في اتصاف الشيء بمفهومين من المفهومات
كالتحريك والتحرك والقوة والفعل والامكان والوجوب والوحدة والكثرة فلم يحكموا بتكثر الجهة هناك بمجرد مغايرة المفهومين
في المعنى والمهية بل بامر خارج عن نفس المفهومين كما افاده الشيخ فيما نقلنا عنه وقال ايضا انا نعلم يقينا ان لنا قوة نعقل
بها الاشياء فاما ان يكون القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون هي نفسها تعقل ذاتها او تعقل ذلك قوة اخرى

لذاته

وابا لنفسه وكذا الحال في كون الشيء محركا

فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الاشياء وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل بها الى غير النهاية فيكون فينا قوة نعقل الاشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان ان نفس كون الشيء معقولا لا يوجب ان يكون معقول الشيء ذلك الشيء آخر وبهذا تبين انه ليس يقتضي العاقل ان يكون عاقل شيء اخر وقال ايضا في التعليقات كون الباري تعالى عاقلا لذاته ومعقولا لذاته لا يوجب اثنينية في الذات ولا اثنينية في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل منهما شيء واحد انتهى فقد ظهر وتبين ان الموجود الصوري المجرد عن المادة نفس وجوده يصدق عليه بلا اعتبار صفة اخرى انه عقل وعاقل ومعقول فهذه المعاني كلها موجودة بوجود واحد لا انها الفاظ مترادفة كما توهم في صفات الله انها مترادفة الالفاظ عند الحكماء القائلين بعينية الصفات للذات وكذا توهم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم في قولهم ان وجود الواجب عين ذاته ان مفهوم الوجود بديهي وذاته تع مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشيء عين المجهول وكذا الكلام في باقي صفاته فانها معلومة المعاني لاكثر العقلاء وذاته غير معلومة بالكنه الا لذاته وذلك لتوهمه انهم حكموا بعينية هذه المفهومات كما في الحمل الذاتي الاولي مع ذهوله عن ان مرادهم من العينية هو الاتحاد في الوجود كما هو شان الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل معاني الالفاظ المترادفة بعضها على بعض حملا اوليا غير متعارف ثم قال صاحب التشكيك وايضا قد اقمنا البرهان على ان التعقل حالة اضافية وذلك يوجب كونها مغايرة للذات لكن القوم لما اعتقدوا ان التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا انه لا يمكن ان يحضر عند الذات منها صورة اخرى زعموا ان وجود تلك الذات هو التعقل ولذلك نحن لما بينا انها حالة اضافية لا جرم حكمنا بان العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل يجعل هذا مبدء برهان اقوى على صحة ما اخترناه فنقول ان ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته والا لكانت حقيقة الادراك حقيقة ذاته وبالعكس فكان لا يثبت احدهما الا والاخر ثابت لكن التالي باطل فالمقدم بط فثبت ان ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته وذلك الزائد يستحيل ان يكون صورة مطابقة لذاته للبرهان المشهور فهو اذن امر غير مطابق لذاته وذلك الغير المطابق ان كان له نسبة واضافة الى ذاته فذاته انما صارت معلومة لاجل تلك النسبة فالعلم والادراك والشعور هو تلك النسبة وان لم يكن اليه نسبة وتلك الصور غير مطابقة ولا مساوية في الماهية لم يصر لك الشيء معلوما الا ان حقيقته غير حاضرة ولا للذهن اليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة اليه فيستحيل ان يصير معلوما فهذا برهان قاطع على ان العلم حالة نسبية انتهى اقول والعجب من هذا المسمى بالامام كيف زلت قدمه في باب العلم حتى صار الشيء الذي به كمال كل حي وفضيلة كل ذي فضل والنور الذي يهتدي به الانسان الى مبدئه ومعاده عنده من اضعف الاعراض وانقص الموجودات التي لا استقلال لها في الوجود اما تامل في قوله تع في حق السعداء نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم اما تدبر في قول الله سبحانه ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وفي قوله هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الم ينظر في معنى قول رسول الله عليه وآله السلام الايمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن فهذا وامثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الاضافة التي لا تحصل لها خارجا وذهنا الا بحسب تحصل حقيقة الطرفين ثم الذي عليه مبنى تشكيكه هو عدم الفرق بين ماهية الشيء ووجوده وقد نبهنا مرارا على ان الماهية الواحدة قد يكون انحاء من الحصولات المتباينة في الهوية الوجودية وقد يكون لكثيرة من الماهيات المتخالفة المعاني وجود واحد بسيط ذاتا واعتبارا فقوله لو كان ادراك الشيء لذاته عين ذاته لكان كل ما هو حقيقة الذات يكون حقيقة الادراك وكل ما هو حقيقة الادراك حقيقة الذات اقول في الجواب ان اراد بالحقيقة الوجود فالقضيتان الموجبتان منعاكستان من غير مفسدة فان قولنا ما تحقق وجود الجوهر المفارق تحقق وكلما تحقق ادراك الشيء لذاته كان ذلك الادراك بعينه ذاتا جوهريا مفارقا عن المادة قول حق وصواب وقوله وكان لا يثبت احدهما الا والاخر ثابت قلنا نعم كلت فقوله لكن التالي باطل ممنوع ان اراد به الملازمة في الوجود بين الحقيقتين وان اراد بالحقيقة الماهية والمفهوم فبطلان التالي المذكور مسلم وكذا الملازمة ثابتة لكن المقدم غير ما هو المدعى اذ لم يدع احد من الحكماء ان مفهوم الادراك عين مفهوم الذات المجردة فالمغلطة انما نشات من الخلط بين المفهوم والوجود وبين الماهية والهوية ثم القائل بكون العلم مجرد الاضافة لو تامل قليلا واحضر باله وتفكر ان هذه الاضافة التي سماها الادراك والشعور او العلم ما ذا منشاؤه وملاكه ولما ذا لا يحصل هذه الاضافة لبعض الاشياء دون اخر والى بعض الاشياء دون اخر على ان الحق عندنا ان في جميع الاضافات الواقعة في نفس الامر لا بد من حصول امر وجودي متقرر اولا في احد الطرفين او في كليهما حتى يوجد الاضافة ومنشأها وهو قد يكون عين ذات الطرف وقد يكون صفة زائدة اذ الاضافة دائما غير مستقلة القوام والماهية **فصل** في حل باقي الشكوك في كون الشيء عاقلا لذاته قيل ومما يجب البحث عنه سواء قلنا الادراك

وذلك لا امر يصحح لتلك الاضافة

حالة اضافية او قلنا انه عبارة عن تمثل صورة المدرك في المدرك ان الشيء كيف يعلم ذاته فان العلم ان كان امرا نسبيا فالنسبة انما تتحقق
بين الشيئين فالواحد لا ينضاف الى نفسه فلا يكون عالما بذاته وان قلنا عبارة عن التمثل فالشيء انما يتمثل لغيره فاما لنفسه
فذلك غير معقول اقول الحق كما سبق ان العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة
سواء كان ذلك الوجود لنفسه او لشيء آخر فان كان لغيره كان علما لغيره وان لم يكن لغيره كان علما لنفسه وهذه الاضافة
كاضافة الوجود فالوجود في نفسه قد يكون وجودا لنفسه وقد يكون وجودا لغيره والثاني مثل وجود الاعراض لموضوعاتها والاول
وجود الجواهر فان وجودها ثابتة لا لنفسها لا لغيرها لكن النسبة بين الوجود والماهية مجازية اذ لا تغاير بينهما الا بحسب التحليل
فالنسبة وان اوجبت تغاير الطرفين لكن اوجبته في ظرف تحققها لا في ظرف فالنسبة ان كانت متحققة في الخارج كالابوة
والبنوة والكاتبية والمكتوبية اوجبت تغاير الطرفين في الخارج ولذلك يستحيل ان يكون الاب والابن المضاف اليه ذاتا واحدة
واما اذا كانت النسبة تحققها في اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين ايضا في ظرف النسبة وبحسبها وهذا القسم
الثاني على وجهين احدهما ان يكون الطرفان وان لم يتغايرا في الوجود الخارجي لكن لكل منهما ماهية تخالف الاخر مخالفة يوجب لاحدهما
ثبوت حكم وخاصية في ظرف التحليل والتفصيل لم يثبت ذلك للاخر كالماهية والوجود فانهما مع اتحادهما في العين كانا في ظرف
التحليل العقلي بحيث يكون عارضا والاخر معروضا فاضافة هذا العروض يقتضي تغاير الطرفين لا في الخارج اذ لا عروض فيه بل في
ظرف العروض وهو التصور وهناك يكون العارض مغايرا للمعروض زايدا عليه مباينا له بذلك الاعتبار كسائر المتضايفين
والقسم الثاني ان يكون الطرفان لا يتغايران اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التحليل العقلي اذ لا تركيب في الشيء الموصوف بالاضافة بوجه من
الوجوه لغاية بساطته كذات الباري جل ذكره اذا وصف بكونه موجودا لذاته او قائما بذاته او عالما بذاته او يقال له قدرة او له ارادة او له
حيوة فان هناك بالحقيقة لا نسبة فلا اتصاف ولا ارتباط ولا عروض ولا شيء من اقسام الاضافات والنسب بل وجود بحت هو بعينه
مصداق العلم والقدرة والارادة والحيوة وساير الكمالات فكما ان موجوديته ليست تقتضي ان يكون فيه صفة وموصوف اذ لا اتصاف
بالحقيقة ولا فيه عارض ومعروض اذ لا عروض هناك لا عينا ولا ذهنا فكذلك في ساير الاسماء فحكمها حكم الوجود لانها عين الوجود
لكن العقل يعتبر هناك صفة وموصوف واضافة بينهما فيقول هو تعالى ذو وجود وعلم وارادة وذلك لان هذه المعاني توجد في
بعض الممكنات على وجه العروض فيصير عروضها لها منشأ الاتصاف بها فيتحقق هناك اضافة الاتصاف والعروض وامثالها فالبرهان .
لما حكم بعدم زيادة شيء من الوجود وكمالاته على ذات الباري فيقال ان وجوده قائم بذاته وكذا علمه وقدرته وارادته وسائر نعوته كلها
تقوم بذاته فهذه الاضافة بينه تعالى وبين ذاته امر يعتبره العقل على قياس ما يجده في غيره تعالى من الممكنات الموصوفة بما يزيد عليها تنبيها
على سلب الزوايد عنه تعالى لا على اثبات الاضافة في ذاته تعالى فالنسبة هناك مجازية مرجعها سلب نسبة التركيب والكثرة عنه فكذا المغايرة
بين الطرفين مجازية فاذا تقرر هذا فنقول اضافة كون الذات المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبيل لانها لا توجب تكثرا في الخارج ولا
في الذهن وذلك لان تلك الاضافة شيء يعتبرها العقل قياسا على عاقلية شيء لغيره فهي بالحقيقة غير واقعة والذي هو في الواقع ذات
بسيطة غير محتجبة عن ذاته والعلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا فهذا الوجود كما انه موجود لذاته كذلك معقول لذاته وكما ان موجوديته
الوجود لذاته لا توجب اثنينية في الذات ولا في حيثية الذات الا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا توجب مغايرة لا في الذات
ولا في الحيثيات بل بمجرد الاختلاف في المفهومات لما علمت من ان المفهومات المتغايرة قد تتحد في الوجود والحقيقة فوجود واحد بسيط لا
شوب تركيب فيه اصلا يمكن ان يكون مصداقا لمفهومات كثيرة كلها متحدة في الوجود فيه وان كانت في مواضع اخرى موجودة بوجودات
متعددة في الخارج او بجهات مختلفة في الذهن فالذات المجردة البسيطة لكونها مجردة عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر ولكونها
صورة مجردة عن المادة يصدق عليها مفهوم العقل ولكونها صورة لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول ولكونها غير موجودة لغيره بل لذاته
يصدق عليها مفهوم العاقل ولكونها وجودا بريا عن الشرور محبوب ولكونه مدركا لهذه الخيرية محب لذاته وهكذا يمكن ان يصدق على
ذات واحدة كثير من هذه المعاني النسبية من غير استيجاب للكثرة واقتضاء للمغايرة في الواقع بل في نفس تلك المفهومات فلنرجع الى
دفع بعض البحوث قال صاحب التشكيك قال الشيخ كون الشيء معقولا هو ان يكون ماهية المجردة عند شيء وهذا اعم من كونها
عند شيء مغاير لها فان الكون عند الشيء اعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير ولقائل ان يقول هذا محل الاشكال بعينه فان الخصم

حقيقى

بين

الجهات وهم

يقول الكون عند الشئ حالة اضافية وهي لا تعقل الا بين الشيئين اراءيت لو ان قائلا يقول الحركية للشئ اعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشئ
محركا لذاته وكذلك الموجدية اعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشئ موجدا لذاته هل يقبل ذلك منه وهل يحكم بصحة قوله فان كان ذلك
باطلا فكذلك ههنا اقول صحة كون الشئ عاقلا لنفسه وبطلان كونه محركا لذاته لم يعرف لا هذا ولا ذاك بمجرد تلك الاعمية بل ببيان
وبرهان اخر وليس غرض الشيخ من قوله كون الشئ معقولا بحسب المفهوم اعم من ان يكون معقولا لغيره ان بمجرد هذه الاعمية يثبت صحة كون
الشئ معقولا لذاته والا فيلزم كون الجماد معقولا لذاته اذ اثبت كونه معقولا للشئ كيف و الاعم غير مستلزم للاخص فصحة كون الشئ حيوانا
لا يقتضي صحة كونه انسانا نعم لا ينافي كون الشئ حيوانا كونه انسانا وغرض الشيخ دفع توهم المنافاة وازالة ما ربما يتوهم احد ان مفهوم
عاقلية الشئ يقتضي ان يكون المعقول غير العاقل كما هو شان المتضايفين وينافي كونه عين العاقل بحسب المفهوم فنبه على ان كون بعض
المتضايفين غير صاحبه في الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف والاضافة لان نفس مفهوم المضاف لا يقتضي الا مغايرة في المفهوم مع
مضايفه لا في الوجود بل المغايرة في الوجود في بعض المتضايفات انما اقتضاها امر خارج عن المفهوم وعرف ذلك بدليل خارج عن معرفة نفس
الاضافة كالمحرك فان مفهومه لا يزيد على كون الشئ مبدء لتغير شئ على التدريج من غير ان يعرف عن نفس هذا المفهوم ان ذلك الشئ غير المحرك
او عينه وكذا الموجد والفاعل ولئن علمنا ان المحرك والموجد والفاعل لا بد وان يكون مغايرا للمحرك والموجد والمفعول في الوجود والهوية
ولا يكفي فيها المغايرة في الماهية والمفهوم فقط بخلاف كون الشئ مدركا لذاته او موجدا لذاته فان هناك تغايرا بين الطرفين في المفهوم مع
الاتحاد في الهوية والوجود كما دل عليه البرهان وبالجملة الاتحاد بين العاقل والمعقول في الهوية المجردة قد عرف بالبرهان لا بان معقولية الشئ
اعم من معقولية الغير وكذا المعاندة بين كون الشئ علة ومعلولا قد عرفت لا بمجرد مفهوم العلة والمعلول وعلى ما ذكرنا يحمل كلام بعض العلماء
حيث قال العلم من جملة الامور الاضافية والذات الواحدة اذا اخذت صفتين كان ذلك نازلا منزلة الذاتين فيما يرجع الى تحقق الاضافة
له من حيث انها عالمة مخالفة للذات من حيث انها معلومة فلا جرم يصح تحقق الاضافة للذات الواحدة عند تباين هاتين الجهتين و
نقل عن الشيخ انه قال في كتاب المباحثات لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك الشخصية زائدة ابدا على الماهية على ما مضى ثم ان كانت
الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع في ذلك الشخص والا وقعت الكثرة فيه ولا شك ان تلك الحقيقة مغايرة للمجموع
الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولتحقق هذا القدر من التغاير يكفي ذلك في حصول الاضافة فيكون لتلك الحقيقة من حيث
هي اضافة العالمية الى ذلك المجموع اقول اني ما رايت نسخة المباحثات وهذه العبارة لا يشبه ان يكون من كلام الشيخ وذلك لان
العالمية والمعلومية بالذات صفة الوجود لا صفة الماهية من حيث هي والتشخص ليس بامر زائد على الوجود ووجود الشئ متقدم على الماهية
وعلى اضافتها الى الوجود فاذا اضافة ماهية الشئ الى التشخص الذي هو في مرتبة الوجود بعد وجود تلك الماهية فلا يتضاف تلك الماهية
الى ذلك التشخص الا بعد تشخصها فاذن التشخص هو المنضاف الى التشخص فيكون الاضافة حاصلة للذات الواحدة الشخصية الى نفسها من جهة
واحدة فالاولى ما سبق بيانه لا يقال التشخص صفة وجودية فوجوده متاخر عن وجود الموصوف لانا نقول هذا منقوض بالفصل بالقياس الى
الجنس المتقوم به والوجود بالقياس الى الماهية المتحصلة به والصورة بالقياس الى المادة المتقومة بها والتحقيق كما سلف ان اتصاف الاشياء
بمثل هذه الامور اتصاف في ظرف التحليل لا بحسب الوجود لانها في الوجود عين تلك الاشياء لا صفات لها **فصل** في انواع الادراكات
اعلم ان انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك للشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات
مخصوصة به محسوسة معه من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض هذه الصفات لا ينفك ذلك الشئ عن امثالها
في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره لكن ما به الاحساس والمحسوس بالذات والحاضر بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشئ لا نفسه
وذلك لانه ما لم يحدث في الحاس اثر من المحسوس فهو عند كونه حاسا بالفعل وكونه حاسا بالقوة على مرتبة واحدة ويجب اذا حدث فيه
اثر من المحسوس ان يكون مناسبا له لانه ان كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله احساسا به فيجب ان يكون الحاصل في الحس صورته مجردة
عن مادته لكن الحس لا يجرد هذه الصورة تجريدا تاما والتخيل ايضا ادراك لذلك الشئ مع الهيئات المذكورة لان الخيال لا يتخيل الا ما احس
به ولكن في حالتي حضور مادته وعدمها والتوهم ادراك لمعنى غير معقول لمحسوس بل لكن لا بصورته كليا بل مضافا الى جزئي محسوس ولا يشاركه
غيره لاجل تلك الاضافة الى الامر الشخصي والتعقل هو ادراك للشئ من حيث ماهيته وحده لا من حيث شئ اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من
الصفات المدركة على هذا النوع من الادراك وكل ادراك لا بد فيه من تجريد فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء

حضور المادة عند آلة الادراك واكتناف الهيآت وكون المدرك جزئيا والثانى مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع
واعلم ان الفرق بين الادراك الوهمى والعقلى ليس بالذات بل امر خارج عنه وهو الاضافة الى الجزئى وعدمها فبالحقيقة الادراك ثلثة انواع كما
ان العوالم ثلثة والوهم كانه عقل ساقط عن مرتبته وكل ادراك يحصل به نوع لحقايق الاشياء وارواحها عن قوالب الاجسام وهياكل المواد
فالصورة المحسوسة منتزعة عن المادة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والصورة الخيالية منتزعة نزعا متوسطا ولهذا تكون فى عالم بين العالمين
عالم المحسوسات وعالم المعقولات والصورة العقلية منتزعة نزعا تاما هذا اذا كانت الصور ماخوذة عن المواد واما ما كان بذاته عقلا
فلا يحتاج فى تعقله الى تجريد من هذه التجريدات وهذه المعانى التى من شان النفس ان يصير بها عالما عقليا مترتبا فيها ترتيبا آخذا من
المبدء الاول الى العقول التى هى الملائكة بعد الاولى الى السماوات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته فيكون عالما عقليا مشرقا بنور
العقل الاول وكذا ما كان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج النفس فى تخيله الى التجريد وهى الصورة التى اذا اتصلت النفس بها يصير عالما
جنانيا وملكا كبيرا عريضا كعرض السماوات والارض فان العوالم هى ماهى بصورها لا بموادها واعلم ان العوارض الغريبة التى يحتاج
الانسان فى التعقل لشئ الى تجريده منها ليست مباينات الاشياء ومعانيها اذ لا منافاة بين تعقل شئ وتعقل صفة اخرى معه وكذا التى
لابد فى تخيل الشئ الى تجريده عنها ليست هى صورها الخيالية اذ لا منافاة بين تخيل شئ وتخيل هيئة اخرى معه بل المانع من بعض الادراكات
هو بعض انحاء الوجودات لكونه مصحوبا بالاعدام ظلمانيا الحاجبة للامور المغيبة لها عن المدارك كالكون فى المادة فان المادة الوضعية توجب احتجاب
الصورة عن الادراك مطلقا وكذا الكون فى الحس والخيال ربما يمنعان عن الادراك العقلى لكونهما ايضا وجودا مقداريا وان كان مقدارا
مجردا عن المادة والمعقول ليس وجوده وجودا مقداريا فهو مجرد عن الكونين وفوق العالمين فقد علم ان انحاء الوجودات متخالفة المراتب بعضها
عقلية وبعضها نفسانية وبعضها ظلمانية غير دراكة واما المهيات فهى تابعة لكل نحو من طبقات الوجود فالانسان مثلا يوجد تارة انسانا
شخصيا ماديا وتارة انسانا نفسانيا وتارة انسانا عقليا كليا فيه جميع الناس يوحدنها الجمعية العقلية التى لا يمكن فيها الكثرة مع الاتحاد
فى النوع ومما حققنا اندفع اشكال مذكور فى كتب القوم وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها فى نفس جزئية حلول العرض فى الموضوع تكون
جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها فى تلك النفس ومقارنتها بصفات تلك النفس عوارض جزئية غريبة لا ينفك عنها وهذا ينافى
قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وقد اجيب عنه فى المشهور ان الانسانية المشتركة الموجودة فى الاشخاص فى نفسها
مجردة عن اللواحق والعلم بها لكونها علما بامر كلى يقال له انه علم كلى لان معلومه كلى لا لان العلم فى ذاته كلى بل لان معلومه كلى لا كما ظنه
المتاخرون حيث سمعوا ان ذلك العلم كليا تعويلا على فهم المتعلمين ولم يقفوا على اغراضهم فزعموا ان فى العقل صورة مجردة كلية ورد هذا الجواب
بان الانسانية التى فى زيد ليست هى بعينها التى فى عمرو فان الانسانية المتناولة لهما معا من حيث هى متناولة لهما ليست بعينها هى التى فى كل منهما
ولا هى فيهما معا لان الموجود منها فى احدهما لا يكون نفسها بل جزء منها اى من الانسانيتين وكذا الموجود فى كل من الاشخاص الثلثة ليس هو
بعينه ما فى مجموع الثلثة بل جزء من ثلثة اجزاء لان عدد الانسانية فى الخارج بحسب عدد الاشخاص نعم الانسان اذا اخذت مهيته لا بشرط
شئ فليست هى من تلك الحيثية الا هى لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ولا ينافى شيئا منها فهى مع الجزئى جزئية ومع الكلى كلية
ومع الواحد واحدة ومع الكثير كثيرة واما الانسانية الكلية التى اشترك فيها الاشخاص الكثيرون فهى لا يكون وجودها الا فى العقل وهى من
حيث كونها صورة واحدة فى عقل واحد كعقل زيد مثلا جزئية ومن حيث انها متعلقة بكل واحد من الاشخاص كلية ومعنى تعلقها بها انها لا
المدركة بتلك الصورة التى هى طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت فى اى مادة من مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص
بعينه او اى واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه ذو عقل حصل فى عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى
تجريدها فكون تلك الطبيعة التى اضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكتنفة
باللواحق الذهنية المتشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به فى شئ آخر ويدرك به شئ آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسها
اقول لا منافاة عندنا بين التشخص العقلى وبين الكلية والاشتراك بين كثيرين وقد علمت منا ان الصورة العقلية غير حالة فى الذهن
حلول الاعراض فى محالها حتى يصير متشخصة بتشخص الذهن وبالهيئات المكتنفة بالنفس اذ النفس ما دامت مقيدة بهذه الهيئات النفسانية
لا يمكن ان تصير عاقلة بالفعل ولا معقولها معقولا بالفعل فهما ما دامت موجودة بالوجود الطبيعى او بالوجود النفسانى قوة العاقلية
والمعقولية لا فعليتهما فاذا انسلخ من هذا الوجود وصار وجودها وجودا آخر وتشخصها تشخصا عقليا كليا صالح لان يصير عين

المعقولات ويتساوى اليه نسبة الشخصيات وبالجملة الصورة العقلية لا يكتنفها الهيئات النفسانية وليست وجودها وجودا نفسانيا كالعوارض النفسانية من الشهوة والغضب والخوف والحزن والشجاعة وغيرها وقد علمت ايضا ان معنى التجريد في التعقل وغيره من الادراكات ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوايد لا ان النفس واقفة والمدركات منتقلة من موضعها المادي الى الحس ومن الحس الى الخيال ومنه الى العقل بل المدرك والمدرك يتجردان معا ويتسلخان معا من وجود الى وجود وينتقلان معا من نشأة الى نشأة ومن عالم الى عالم حتى يصير النفس عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل بعد ما كانت بالقوة في الكل **فصل** في ان القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد اما توحيدها للكثير فهو عندنا بصيرورتها عالما عقليا متحدا بكل حقيقة مصداقا لكل معنى معقول لكونه عقلا بسيطا فعالا للتفاصيل العلوم النفسانية وعند الجمهور بالوجهين الاخرين احدهما بالتحليل فانها اذا حذفت عن الاشخاص الداخلة تحت المعنى النوعي مشخصاتها وساير عوارضها اللاحقة بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة واحدة والثاني بالتركيب لانها اذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي امكنها ان يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة متحدة اتحادا جعليا او حمليا واما قوتها على تكثير الواحد فهي بتجسيمها بقوتها الخيالية للعقليات وتنزيلها في قوالب الصور والمثال وقيل بتميزها الذاتي عن العرضي والجنس عن الفصل وجنس الجنس للماهية عن جنسها بالغة ما بلغت وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالغة ما بلغت وتميز لاحقها اللازم عن لاحقها المفارق والقريب منها عن البعيد فيكون الشخص الواحد في الحس امورا كثيرة في العقل ولذلك ادراك العقل اتم الادراكات لكون العقل غير مقصور ادراكه على ظواهر الشيء بل يتغلغل ويغوص في ماهية الشيء وحقيقته ويستنسخ منها نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو هي بحقيقتها واما الادراكات الحسية فانها مشوبة بالجهالات ونيلها ممزوج بالفقدان فان الحس لا ينال الا ظواهر الاشياء وقوالب الهيئات دون حقايقها وبواطنها **فصل** في درجات العقل والمعقول قالت الحكماء انواع التعقلات ثلثة احدها ان يكون العقل بالقوة اي لا يكون شيئا من المعقولات ولا له شيء من المعقولات حاصلا بالفعل ولكن النفس تقوى على استحصال المعقولات واكتسابها كلها ومراتب فان العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي من شانه ان يصير مدركا للحقايق كلها ويحصل فيه صورة كل موجود مما هو بذاته معقول لخلوه بالفطرة الاصلية عن المادة وما هو بذاته غير معقول لانه صورة في مادة او في حس او في خيال لكن القوة العقلية يجرد صورته عن المادة على ما اوضحته الحكماء وسنوضحه ان شاء الله فيكون فاعله عند ذلك للصور العقلية المفصلة وقابلة لها والعالم الصوري عالمان عالم عقلي وعالم حسي وكل عالم حسي فانما هو ما هو بصورته لا بمادته فاذا حصلت صورته لشيء على ما هو عليه فذلك الشيء في نفسه عالم فالعقل الهيولاني مستعد لان يكون عالم الكل اذا حصل فيه صورة الكونين فيصير بصورة عقله شبيها بالعالم العقلي وبصورة نفسه شبيها بالعالم الحسي فيكون في ذاته ماهية كل موجود وصورته فان عسر عليه شيء من الاشياء فاما لانه في نفسه ضعيف الكون غير صوري الوجود خسيسا شبيها بالعدم وهذا مثل الهيولى والحركة والزمان والقوة واللانهاية واما لانه شديد الوجود قوي الظهور فيقهر وجود ذلك الشيء وجوده ويغلب نور ذلك الشيء نوره وهذا مثل مبدأ الكل والعقول العالية فان كون النفس الانسانية في المادة يورثها ضعفا عن تصور هذه الباهرات جدا في طبايعها وذواتها فيوشك انها اذا تجردت عن هذه العلايق صارت اليها وطالعتها حق المطالعة واستكمل عند ذلك تشبهها بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند الباري تعالى في علمه السابق على وجود الاشياء سبقا بالحقيقة فهذه القوة التي تسمى عقلا هيولانيا هو بالقوة عالم عقلي من شانه ان يتشبه بالمبدء الاول ومراتب القوة مختلفة كما وكيفا فقد تكون قريبة من الفعل وقد تكون بعيدة وقد تكون بالقياس الى الكل وقد تكون بالقياس الى البعض على تفاوت اعداد كثيرة في الحالين لا تعد ولا تحصى وللكل طرفان فمن شديد البلادة متناه في الغباوة وخمود القريحة ومن شديد الذكاء متوقد الفطرة وهو القوة القدسية ويكاد زيته يضيء ولو لم تمسسه نار العقل الفعال وثانيها ان يكون الصور العلمية النفسانية الفكرية حاصلة في قوة خيالية بحيث يشاهدها وكانه ينظر اليها على التفصيل وثالثها ان يكون عقلا بسيطا يتحد فيه المعقولات حاصلة فيه بالفعل لا بالقوة مقدسا عن الكثرة والتفصيل والشيخ قد نبه على هذا العقل البسيط في علم النفس من الشفاء بقوله ان تصور المعقولات على وجوه ثلاثة احدها التصور الذي يكون في العقل مفصلا منظما والثاني ان يكون قد حصل التصور واكتسب لكن النفس معرضة عنه وليست تلتفت الى ذلك المعقول بل قد انتقلت منه الى معقول اخر فانه ليس في وسع انفسنا ان نعقل الاشيا

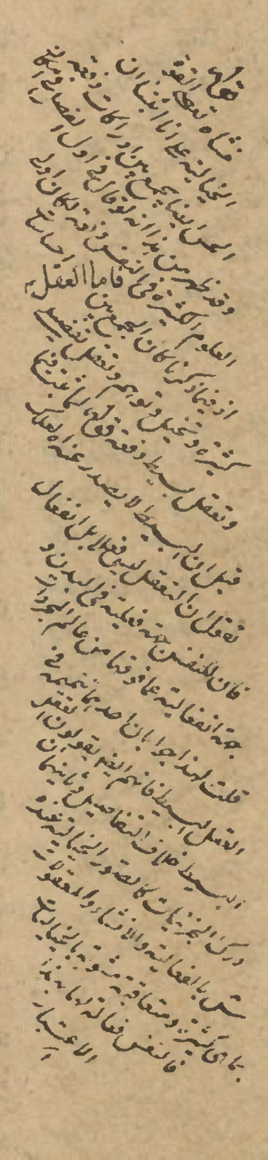
معا دفعة واحدة ونوع آخر من التصور هو مثل ما يكون عندك فى مسئلة تسئل عنها مما علمته او مما هو قريب من ان تعلمه وحضرك جوابها فى الوقت فانت متيقن بانك تجيب عنها مما علمته من غير ان يكون هناك تفصيل البتة بل انما تاخذ فى التفصيل والترتيب فى نفسك مع اخذك فى الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل فهو كمبدأ لذلك التفصيل فان قال القائل ان هذا ايضا علم بالقوة لكن قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لان لصاحبه يقينا بالفعل حاصلا لا يحتاج ان يحصله بقوة بعيدة او قريبة فذلك اليقين اما لانه متيقن بان هذا حاصل عنده اذا شاء علمه فيكون تيقنه بالفعل بان هذا حاصل تيقنا به بالفعل فان الحصول لحصول الشئ فيكون هذا الشئ الذى يشير اليه حاصلا بالفعل لانه من المحال ان يتيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشئ الا والا من جهة ما يتيقنه معلوم واذا كانت الاشارة بالفعل ومن المتيقن بالفعل ان هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد ان يجعله معلوما بنوع آخر ومن العجائب ان هذا المجيب حين يأخذ فى تعليم غيره تفصيل ما يجيش فى نفسه دفعة مما يعلمه يتعلم العلم بالوجه الثانى فيترتب تلك الصورة فيه مع ترتيب الفاظه فاحد هذين هو العلم الفكرى والثانى هو العلم البسيط الذى ليس من شانه ان يكون له فى نفسه صورة بعد صورة لكن هذا واحد يفيض عنه الصور فى قابل الصور فذلك علم فاعل للشئ الذى نسميه علما فكريا ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فان لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفسانى واما انه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس فهو موضع نظر يجب عليك ان تعرفه من نفسك واعلم انه ليس فى العقل المحض تكثر البتة ولا ترتيب صورة فصورة بل هو مبدأ لكل صورة يفيض عنها على النفس وعلى هذا ينبغى ان يعتقد الحال فى المفارقات المحضة فى عقلها للاشياء فان عقلها هو العقل الفعال للصور والخلاق لها الا التى يكون للصور او فى صور النفس التى للعالم من حيث هى نفس وكل ادراك عقلى هو نسبة ما الى صور مفارقة للمادة ولاعراضها فللنفس ذلك بانها جوهر قابل منطبع به وللعقل بانه جوهر مبدأ فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ ملخصا واقول اثبات هذا العقل البسيط لا يمكن الا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات على الوجه الذى اقمنا البرهان والعجب من الشيخ الرئيس حيث اذعن بمثل هذه الامور التى ذكرها فى هذا الموضع غاية اصراره فى انكار القول بذلك الاتحاد فاذا لم يكن للعقل البسيط الذى اعتقد وجوده فى هذا النوع الانسانى وفى الجواهر المفارقة بالكلية من الاجسام والمواد فيه المعانى المعقولة فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصلا له وكيف يخرج النفوس من القوة الى الفعل بما لا حصول لها فيه وايضا كيف يختزن فيه مع بساطته صور المعقولات التى تذهل عنها النفس ثم تجدها مخزونة لها عند المراجعة الى خزانتها العقلية كما اثبتها الشيخ فى ذلك الفصل بعينه فانه قال فيه فماذا نقول الآن فى الانفس الانسانية والمعقولات التى تكتسبها وتذهل عنها الى غيرها اتكون موجودة فيها بالفعل التام فتكون لا محالة عاقلة لها بالفعل التام او يكون لها خزانة تخزنها فيها وتلك الخزانة اما ذاتها او بدنها او شئ بدنى لها وقد قلنا ان بدنها وما يتعلق ببدنها لا يصلح ان يكون محلا للمعقولات او نقول ان هذه الصور العقلية امور قائمة فى انفسها كل صورة منها نوع قائم فى نفسه والعقل ينظر اليها مرة ويغفل عنها فاذا نظر اليها تمثلت فيها واذا اعرض عنها لم يتمثل فيكون النفس كمرآة وهى كاشياء خارجة فتارة تلوح فيها وتارة لا تلوح وذلك بحسب نسب يكون بينها وبين النفس او يكون كالمبدأ الفعال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس ثم ذكر ان الحق هو القسم الاخير وابطل باقى الشكوك وذكر انه سيبين فى الحكمة الاولى ان هذه الصورة لا تقوم مفردة واشار بذلك الى ابطاله للصور والمفارقة التى تنسب القول بها الى افلاطون وشيعته من الاقدمين فبقى الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات فيرد الاشكال على طريقته انه كيف اختزنت واجتمعت فى العقل البسيط صور هذه التفاصيل مجملة مع عدم القول بالاتحاد وبالجملة هذا المقصد من امهات المسائل الالهية وفيه ستنكشف مسئلة علم التوحيد الخاصى الذى يختص بذوقها اهل الله ولا يمكن تحقيق هذه المسئلة الا باحكام اصول سلفت فى اوائل هذا الكتاب من كون الوجود هو الاصل فى الموجودية والماهية منتزعة منه وان الوجود يشتد ويضعف وكلما قوى الوجود يصير اكثر جمعية وحيطة بالمعانى الكلية والماهيات الانتزاعية العقلية واذا بلغ الوجود حد العقل البسيط المجرد بالكلية عن عالم الاجسام والمقادير يصير كل المعقولات وتمام الاشياء على وجه افضل واشرف مما هى عليه ومن لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل البسيط الذى هو منبع العلوم التفصيلية ولذلك نرى اكثر الفضلاء مع خوضهم فى تتبع العلوم الحكمية وغيرها استصعبوه ولم يقدروا على التصديق به كالشيخ السهروردى فى المطارحات والتلويحات وحكمة الاشراق فانه انكر ذلك صريحا وكذا الامام

الرازى ومن فى حالهم وطبقتهم فلعقد قال فى المطارحات ثم جاؤا الى المشاؤن من الحكماء الى كيفية تعقل البارى للاشياء فقالوا اذا كان عاقلا لذاته يلزم ان يكون عاقلا للوازم ذاته وتعقله للوازم ذاته منطوى فى تعقل ذاته فانا اذا عقلنا الانسانية ينطوى فى تعقلنا لها تعقلنا للوازمها وربما اوردوا مثالا تفصيليا وفرقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة وبين كونها بالقوة مع قدرة الاستحضار متى شاء فتكون ملكة ولا يكون الصورة حاصلة وبين حالة اخرى هى كما يورد على الانسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالى بجواب الكل ثم ياخذ بعده فى التفصيل حتى يملى منه الاسماع والاوراق والعلم الاجمالى علم واحد باشياء كثيرة وليس علما بالقوة فان الانسان يجد تفرقة من نفسه بان علمه ح ليس كما كان عند القوة قبل السؤال ولما وجد المتاخرون بعد ابحاثهم هذه الطريقة مبتنية على المساهلة مثل كذا وكذا الى آخر كلامه وقال ايضا ثم قول القائل ينطوى علمه بلازمه فى علمه بذاته فيه مساهلة فان للباحث ان يقول هل يعلم ذاته ولازمه جميعا ام لا فان لم يعلم فذلك حديث آخر وهو مستحيل وان علم ذاته ولازم ذاته وذاته تبعا لعلمه فعلمه بذاته غير علمه بلازمه فيتعدد العلم ثم لازمه تابع لذاته فيجب ان يكون بلازمه تبعا لعلمه بذاته واما مثال الاجمال المذكور فى الامثلة الثلثة فيمنع الخصم ان المسائل يصح ايرادها دفعة بل يورد واحدة بعد واحدة فيحصل لكل مسئلة اجمال عقيبها وثانيا هو انه قبل التفصيل لم يجد من نفسه الا قوة قريبة على التخصيص والفرق بين القوتين اعنى ما قبل السؤال وما بعده فاحدهما قوة قريبة والاخرى اقرب فان القوة لوجود الشئ لها مراتب انتهى كلامه وقال الامام الرازى فى المباحث المشرقية بعد ان نقل ما ذكروا من الفرق بين الضوء الاجمالى والتفصيلى بالمعنيين هذا غاية ما يقولون وليس الامر عندى كما يقولون بل العلم اما ان يكون بالقوة واما ان يكون بالفعل على التفصيل واما القسم الثالث وهو العلم البسيط فهو عندى باطل فان العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول فى العاقل فهذا العقل البسيط ان كانت صورة واحدة مطابقة فى الحقيقة لامور كثيرة فذلك باطل لان الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لامور كثيرة لكانت مساوية فى الماهية لتلك الامور المختلفة فى الحقيقة فيكون لتلك الصور حقائق مختلفة فلا يكون الصورة واحدة هف وان قيل بان هذا التعقل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلى بتلك المفهومات حاصل اذ لا معنى للعلم التفصيلى الا ذلك فثبت ان ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم ارادوا بهذا العقل البسيط ان يكون صور المعلومات تحصل على الترتيب الزمانى واحدة بعد واحدة فان ارادوا به ذلك فهو صحيح ولا منازعة فيه معهم ولكنه لا يكون مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض الذى يكون عند التفصيل بل حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع فى زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتوالى وتتعاقب واما على ما اخترناه من ان العلم حالة اضافية فبطلان ما قالوه ظاهر ايضا لان الاضافة الى احد الشيئين غير الاضافة الى غيره فاذا تعددت الاضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل فاما ما قالوه من ان علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فنقول انه فى تلك الحالة عالم باقتداره على شئ دافع لذلك السؤال فاما حقيقة ذلك الشئ فهو غير عالم به قبل الجواب فان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم هو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم على التفصيل وهذا كما انا اذا عرفنا من النفس انه شئ يحرك البدن فكونها محركة للبدن لازم من لوازمها وهو معلوم على التفصيل وان كانت حقيقتها مجهولة الى ان يعرف بوجه آخر فثبت ان ما قالوه بط ويخرج من الدليل الذى ذكرناه فساد ان يكون العلم الواحد علما بمعلومات كثيرة انتهى اقول هذا المقصد ادق قدرا واجل منالا من ان ينال غوره مثل هذا الرجل بقوة فكره وكثرة جولانه فى العلوم البحثية ووفور حفظه للمسائل المشهورة فان هذه المسئلة وامثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكرى والتتبع للانظار الموروثة من المشايخ والمعلمين لم يكن مما غفل عنها مثل الشيخ الرئيس ومن هو فى تلوه او قريب منه وقد ظهر منه ما قد ظهر من التناقض بين كلامه فى اثبات العقل البسيط ومن انكاره العاقل بالمعقول **فصل** فى امكان التعقلات الكثيرة فى النفس دفعة واحدة اما على ما حققناه من كون النفس اذا خرجت من القوة الى الفعل صارت عقلا بسيطا هو كل الاشياء فذلك امر محقق ثابت عندنا وتوضيح ذلك ان العلم والتعقل ضرب من الوجود والوجود متحد مع الماهية وكذا العلم متحد مع المعلوم وكما ان بعض الوجودات خسيس ضعيف وبعضه شريف قوى والخسيس قشر قليل المعانى مقصور على معنى واحد كالمقدار الواحد وان عظمت سموكه وجسميته انبساطه فى الجهات والشريف لب كثير الحيطة بالمعانى وان صغر مقداره او لم يكن له مقدار كالنفس الناطقة فكذلك العلم له انواع كثيرة بعضها خسيس ضعيف كالحس فلا يمكن ان يحس باحساس واحد محسوسات متعددة وبعضها شريف كالتعقل فان العقل الواحد يكفى لادراك معقولات لا تتناهى كما فى العقل البسيط وبالجملة فكلما كان العلم اعلى وجودا

كان اكثر حيطة بالمعلومات واشد جمعية للهيئات واما العلم النفساني فهو متوسط بين التخيل والعقل البسيط فيتعلق بمعلومين دفعة كالحكم بين الشيئين بحمل احدهما على الاخر فانا اذا حكمنا بثبوت شيء لشيء فلابد من حصول تصورين دفعة تصور الموضوع وتصور المحمول لان الحاكم على الشيئين لابد ان يحضر المقضي عليهما عنده في وقت ذلك الحكم لابد من حضور الطرفين والا لكان الحاضر ابدا تصورا واحدا والتصور الواحد ينافي الحكم والتصديق فوجب ان يتعذر الحكم ابدا وايضا اذا عرفنا الشيء بحده التام عرفناه بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع اجزائه دفعة واحدة لاستحال العلم بكنه حقيقة شيء في وقت من الاوقات فبهذا يظهر امكان حصول التصورات الكثيرة واما انه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلان المقدمة الواحدة لاتنتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معا لاستحال حصول العلم بالنتيجة وايضا العلم بوجود المضافين حاصل معا وكذا العلم بوجود اللازم ووجود الملزوم فعلم بهذا الدليل صحة حصول العلوم المتعددة في آن واحد ومما يؤكد ذلك ويحققه ان النفس العارفة بمعلومات كثيرة عند تحققها بمقام العقلية وتجردها عن جلباب البشرية لايسلب عنها علومها بل يزيدها اكتفاء ووضوحا ومع ذلك لما خرجت عند ذلك من اختلاف الاوقات والامكنة فيحضر معلوماتها باسرها عندها دفعة واحدة وكالحال في علوم المفارقات في كون معلوماتها باسرها حاضرة معا بالفعل بلا شوب قوة فان قلت نجد من نفوسنا انا اذا اقبلنا باذهاننا على ادراك شيء يتعذر علينا في تلك الحال الادراك على شيء اخر قلت قد اشرنا الى ان العلم كالوجود يختلف بالكمال والنقص فالعلم العقلي كالوجود العقلي مغاير للادراك الخيالي والوجود الحسي فانا اذا قلنا الانسان جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق احاط عقلنا بمفهومات هذه الالفاظ وظهر في خيالنا اثر مطابق لهذه المعقولات فاذا قلبنا وقلنا حساس نام ناطق قابل للابعاد جوهر فالمعنى المفهوم عند العقل لاينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب وتنعكس فاذا كان الامر كذلك فربما يساعد على ان القوة الخيالية يصعب عليها استحضار امور كثيرة وتخيلات مختلفة هي صور وحكايات لامور عقلية تعقلها النفس بقوتها العقلية فانه يقوى على ذلك والذي يجده الناس كالمتعذر على نفوسهم من ادراك تعقلات متعددة في وقت واحد منشاؤه تعصي القوة الخيالية عن تصويرها دفعة واحدة ومع هذا لايصعب عليها ادراك التخيلات التي ليست تصويرا للمعقولات دفعة واحدة ولذلك قيل شان العقل توحيد الكثير وشان الحس تكثير الواحد

فصل في ان النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة لما ثبت فيما قبل ان البسيط لايصدر عنه من جهة ذاته بلا واسطة الا الواحد ويرد هيهنا اشكال في صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة فحل هذا الاشكال هو ان المعلول اذا تكثر فهو انما يتكثر باحد من اسباب التكثر اما تكثر العلة واما الاختلاف القابل واما الاختلاف الآلات واما الترتب المعلومات في انفسها والنفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركبا فلا تبلغ كثرتها الى ان يساوي كثرة افاعيلها الغير المتناهية ولايمكن ايضا ان يكون بسبب كثرة القابل لان القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها ولايمكن ذلك لترتب الافاعيل في انفسها فان تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس وكذلك في كثير من التصورات وكثير من التصديقات التي ليس بعضها مقوما للآخر او كاسبا له فبقي ان يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات فان الحواس المختلفة الآلات كالجواسيس المختلفة الاخبار عن النواحي يعد النفس للاطلاع بتلك الصور العقلية المجردة والاحساسات الجزئية انما تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع والخيرات ودفع الشرور والمضار فبذلك ينتفع النفس بالحس ثم بعدها ذلك لحصول تلك التصورات الاولية والتصديقات الاولية ثم يمتزج بعضها ببعض ويحصل من هناك تصورات وتصديقات مكتسبة لانهاية لها فالحاصل ان حصول التصورات والتصديقات الاولية الكثيرة انما هو بحسب اختلاف الآلات وحصول التصورات والتصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الاولية بعضها ببعض وهي لامحة مترتبة ترتبا طبيعيا كل مقدم منها علة للمتاخر

فصل في قسمة العلم الى الاقسام العلم عندنا كما مر مرارا نفس الوجود الغير المادي والوجود ليس في نفسه طبيعة كلية جنسية او نوعية حتى ينقسم بالفصول الى الانواع او بالمشخصات الى الاشخاص او بالقيود العرضية الى الاصناف بل كل علم هوية شخصية بسيطة غير مندرجة تحت معنى كلي ذاتي فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهية وهذا معنى قولهم العلم بالجوهر جوهر والعلم بالعرض عرض وكذا العلم بكل شيء من نحو ذلك الشيء فعلى هذا نقول ان من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الاول تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهية ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه وينقسم الى ما هو جوهر وهو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها التي هي اعيان هوياتها والى ما هو عرض وهو في المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن وعندنا هو العلم العرضي هو صفات المعلومات التي يحضر صورها عند النفس وقد مر ان التعقل ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل بمثولها بين يدي العقل



واتحاد النفس بها وكذا التخيل عبارة عن حضور الصور المقدارية على عظمها وكثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثول لديها مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية وعند هؤلاء القوم ان تلك الصور لكونها مساوية لماهيات المدركات فهي من حيث هي كذلك فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض لانها موجودة في موضوع موجود في الخارج الذي هو النفس او العقل وكل موجود في موضوع فهو عرض هذا ما قالوه وقد بينا وهن هذه القاعدة وفساد قولهم ان شيئا واحدا يكون جوهرا وعرضا وبينا وجه التفصي عن ذلك الاشكال بايضاح سبيل الحق في باب العلم فهذه نحو من القسمة وقسمة اخرى قالوا من العلم ما هو فعلي ومنه ما هو انفعالي ومنه ما ليس باحدهما اما العلم الفعلي فكعلم الباري ثم بما عدا ذاته وكعلم سائر العلل بمعلولاتها واما العلم الانفعالي فكعلم ما عدا علم الباري ثم بما ليس من معلولاته مما لا يحصل الا بانفعال ما وتغير ما للعالم وبالجملة بارتسام صور تحدث في ذات النفس او آلاتها وما ليس بفعلي ولا انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بانفسها وبالامور التي لا تغيب عنها ولا يكون تعقلها ارتسامها بحدوث وقد يكون علم واحد فعليا من جهة انفعاليا من جهة اخرى كالعلوم الحادثة التي يترتب عليها الآثار كتاثير الاوهام في المواد الخارجية ولا يخفى ان وقوع العلم على افراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك لوجوه الاولية وغير الاولية والاقدمية وغير الاقدمية والشدة والضعف فان العلم بذات الاول تعالى اولى في كونه علما من العلم بغيره وهو اقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم وهو اشدها جلاء واقوى ظهورا في ذاته واما خفاؤه علينا فكما علمت سابقا من انه لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن ادراكه فجهة خفائه هو بعينها جهة وضوحه وجلائه وهكذا كل علم بحقيقة علة بالقياس الى العلم بحقيقة معلولها وكذا العلم بحقيقة كل جوهر هو اشد من العلم بحقيقة كل عرض وهو اولى واقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لا بحقائق سائر الاعراض واما اطلاق العلم على الفعل والانفعال والاضافة كالتعليم والتعلم والعالمية فعلى سبيل الاشتراك او التجوز

فصل في الاشارة الى اثبات القوة القدسية اعلم ان مبدأ العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة وعند تمام الاستعداد ولا فرق في الاضافة بين الاوليات والثواني فحال الانسان في ادراك الاوليات كحاله بعد التفطن للحدود الوسطى في ادراك النظريات في انها كلها تحصل بلا سبب في وجود الشيء بلا سبب مع لكن السبب قد يكون ظاهرا مكشوفا وقد يكون باطنا مستورا والملقي للعلوم على النفس المستعدة هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس معلم شديد القوى بالافق الاعلى وفعله في النفوس في غاية الخفاء ولكن قد يبرز من الباطن الى الظاهر وقد لا يبرز من مكمن الغيب الى عالم الشهادة والاول كما للانبياء والثاني كما للاولياء عليهم السلام اجمعين واما هذه الاسباب الظاهرة كالبحث والتكرار والسماع من معلم بشري فهي معدات ليست بموجبات ولذلك قد يتخلف وقد يتخلف وبيان ذلك ان كل انتقال من الاوليات الى النظريات اما ان يكون بتعليم معلم بشري او لا يكون فان كان بتعليم معلم كذلك فلا بد وان ينتهي بالاخرة الى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل بما الهم من ذاته والا لتسلسل التعليم والتعلم الى غير النهاية ولان كل من مارس علما من العلوم وخاض فيه وداوم على مواظبته ومزاولته لا بد وان يستخرج بنفسه ما لم يسبقه اليه متقدموه واستاذوه قل ذلك او كثر فان باب الملكوت غير مسدود على احد الا لمانع من نفسه وحجاب من غلظ طبعه فيقدر سعيه وحركة باطنه يلطف ذهنه وقلبه ويقدح طبعه ويستعد كبريت نفسه لان يقدح فيه شعلة من نار الملكوت او نور من انوار الجبروت وكيف لا وقد بينا من قبل ان الاحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول التصورات الكلية وعرفنا ان حصول التصورات المناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت احدهما للآخر فكثيرا ما يقع للذهن التفاوت الى تصور محمول بسبب الاحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه وعند ذلك يترتب عليه لا محالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفادة ذلك عن معلم او رواية او سماع من شيخ او شهادة عدل او تواتر فظ ان الانسان يمكنه ان يتعلم من نفسه وكلما كان كذلك فانه يسمى حدسا وهذا الاستعداد الغريب يتفاوت في افراد الناس فرب انسان بالغ في جمود القريحة وخمود الفطنة بحيث لو اكب طول عمره على مسئلة واحدة تعذر عليه تحقيقها وانصرف عنه بدون مطلوبه ورب انسان يكون بضد ذلك حتى انه لو التفت في همته اليه ادنى لفتة حصل له ذلك ثم لما كانت الدرجات متفاوتة والقلوب مختلفة صفاء وكدورة وقوة وضعفا في الذكاء كثرة وقلة في الحدس فلا يبعد في الطرف الاعلى وجود نفس عالية شديدة قوة الاستنارة من نور الملكوت سريعة قبول الافاضة من منبع الخير والرحمة فمثل هذا الانسان يدرك لشدة استعداده اكثر الحقائق في اسرع زمان فيحيط علما بحقائق الاشياء من غير طلب منه وشوق بل ذهنه الثاقب يسبق الى النتائج من غير مزاولة لحدودها الوسطى وكذا من تلك النتائج الى اخرى حتى يحيط بغايات المطالب الانسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمى قوة قدسية وهي في مقابلة الطرف الادنى من افراد

الثاني

الناس ومخالفتها لسائر النفوس بالكم والكيف اما الكم فلكونه اكثر استحضارا للحدود الوسطى واما الكيف فمن وجوه احدها انها اسرع انتقالا
من معقول الى معقول ومن الاوائل الى الثواني ومن المبادي الى الغايات وثانيها انها تدرك العقليات الصرفة من حيث انياتها وهوياتها
لا من حيث مفهوماتها ومهياتها العامة فان الوصول الى حقايق تلك المعقولات هي العمدة في الادراك دون المعارف الكلية وان كانت
هي ايضا وسيلة الى ذلك الوصول اذا استحكمت ورسخت اصول معانيها في النفس ولذلك قيل المعرفة بذر المشاهدة وثالثها ان سائر
النفوس تعين المطالب اولا ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها واما النفس القدسية فيقع الحد الوسط لها في الذهن اولا ويتادى الذهن منه
الى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدما على الشعور بالمطالب كما هو عليه الامر في نفسه في ذوات المبادي الالهية **فصل**
في ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس اما المطلب الاول فلان العلة اما ان تكون علة لذاتها او لا تكون علة لذاتها فان لم تكن
علة لذاتها بل يحتاج في تاثيرها الى انضمام قيد آخر فلم تكن هي العلة بالحقيقة بل العلة بالحقيقة هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع
كالكلام في الاول الى ان ينتهي الى شيء هو لذاته يكون مقتضيا للمعلول فمن عرف ذلك الشيء لا بد وان يعرف منه انه لذاته علة لذلك المعلول
فان ذاته اذا كانت لذاتها لا لغيرها علة لذلك المعلول فمن علمها على ما هي عليه وجب ان يعلمها على الجهة التي بها يوجب المعلول ومتى علم منها
انه علة لذلك المعلول لان العلم باحد المضافين على الجهة الموقعة للاضافة يوجب العلم بمضاف آخر هذا ما يستفاد من كتب القوم واقول
التحقيق في هذا المقام ان العلة قسمان علة بمهيتها وجبة للمعلول كالاربعة للزوج والمثلث لكون الزوايا ومثل هذه العلة متى علمت مهيتها
علم لازمها لاتحاد اللازم لازم لذاتها ومهيتها من حيث هي وعلة ليست بمهيتها موجبة للمعلول بل اما بوجودها الذهني او بوجودها
الخارجي ومثل تلك العلة لا يكفي العلم بنفسها لايجاب العلم بمعلولها لان الجهة المقتضية للمعلول هي نفس مهيتها ولا مطلق وجودها بل
خصوص وجودها وتشخصها فما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله وقد علمت ان الاطلاع على نحو من الوجود بهويته لا
يمكن الا بان يتحد العالم به او بما هو محيط به ومبدأ له فعند ذلك يكون العلم بمعلوله بنفس وجود معلوله كما ان العلم بوجود تلك العلة بنفس
وجودها فاذا علم احد علة من العلل على الوجه الذي ذكرنا فلا بد ان يعلم معلولها ومن معلولها معلول معلولها وهكذا الى آخر معلولاتها
لو كانت وعلى هذا اندفع ما ذكره الفخر الرازي في بعض كتبه ان قول الحكماء ان العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول ان اريد به ان العلم بمهية
العلة يوجب العلم بمعلولها فذلك انما يصح فيما اذا كان المعلول من لوازم مهية علته وان اريد به ان العلم بالعلة من حيث هي علة يوجب
العلم بالمعلول من حيث هو معلول فذلك وان كان حقا لكنه عديم الفائدة فان المتضائفين معان في التعقل لا تقدم لاحدهما على الآخر
اي متضائفين كانا او لا خصوصية لهذا الحكم بالعلة والمعلول وان اريد به ان العلم بالعلة بجميع وجوهها وحيثياتها يقتضي العلم بالمعلول
فهذا ايضا عديم الجدوى فان العلم بكل مجموع يتضمن العلم بجزء من اجزائه فاذا علم جميع جهات العلة ومن جملة تلك الجهات كونها موجبة لهذا
المعلول والكل غير مقتض لجزئه بل العكس اولى لان الجزء من اسباب تحقق الكل بوجه ووجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا فان مرادهم ليس شيئا مما ذكره
بل ان العلة اذا علمت بحقيقتها التي هي بها تقتضي وجوب وجود المعلول حتى ان حالها مع تلك الحقيقة بالقياس الى وجوب وجود معلولها
كحال المهية بالقياس الى لازمها من حيث هي هي فظهر ان كل معلول من لوازم مهية علته سواء كانت تلك المهية عين الوجود او مع الوجود
فان قلت ذات العلة مغايرة لعلية العلة فان علية العلة معقولة بالقياس الى معلولية المعلول وذات العلة غير معقولة بالقياس
الى شيء والا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا تكون قائمة بنفسها لكن المبدأ الاول القائم بذاته علة لما سواه هف وايضا
فيلزم ان يكون ذات العلة مع المعلول مع انها متقدمة عليه هف واذا ثبت المغايرة بينهما وثبت ان ذات العلة غير معقولة بالقياس
الى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت لها العلية العلم بذات المعلول فنقول في حل هذا الاشكال ان
علية العلة لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا على حقيقة العلة ووجودها والا لكانت علية العلة لتلك العلية زائدة
على ذات العلة ولزم من ذلك التسلسل فاذا علية العلة نفس ذاتها المخصوصة واما كون المضاف من جملة الاعراض وذات العلة قد
تكون جوهرا فكيف يكون شيء واحد جوهرا او عرضا فجوابه كما اشرنا اليه في مباحث المضاف ان وجود الجوهر غير ماهيته العقلية فالجوهر
اذا كان موجودا وهو بحقيقته علة لشيء فتلك المهية الجوهرية اذا عقلت لم يلزم من تعقله على هذا الوجه الكلي تعقل كونها علة
او مضافة فاضافة العلية معقولها خارج عن المعقول من حقيقة الجوهر فالوجود المنسوب اليها من جهة ذاتها هو وجود الجوهر المعقول
لذاته في ذاته واذا نسب اليها من حيث كونها سببا لشيء او مرتبطا به اي ارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف وكان

وجود الشيء على صفة فيكون كوجود العارض لشيء الا انه غير مستقل الوجود كما انه غير مستقل المهية فهذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعمه
الناس من انه غير موجود في الخارج والا لزم الكذب في قولنا هذا علة وذاك معلول وهذا اب وذاك ابن فان رجعت وقلت ان لذات العلة
حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول وليس احدهما داخلا في الآخر واذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم باحدهما مع الجهل بالآخر فنقول
هيهنا ليس مغايرة العلة والمعلول كمغايرة زيد وعمرو وكمغايرة جسم وجسم حتى يمكن تصور احدهما مع الغفلة عن الآخر بل وجود المعلول بخصوصه
من تبايع وجود العلة ولوازمها ونسبة وجوده الى وجود العلة نسبة لوازم المهية الى المهية ووجود العلة ليس الا تمام وجود المع
وكماله والمغايرة بينهما كالمغايرة بين الاشد والانقص وبالجملة التعقل التام ان يكون مطابقا للوجود الخارجي بل متحدا به فاذا كان الشيء
بذاتها سببا للمعلول بلا واسطة وجب ان يكون العلم بعلته مقتضيا للعلم به بلا واسطة واما المطلب الثاني وهو ان العلم بالمعلول
لا يوجب العلم بالعلة بخصوصها فبيانه ان موجب الشيء لابد ان يكون علته فالعلم بالعلة اذا حصل من جهة العلم بشيء فذلك العلم لابد وان
يكون علة للعلم بالعلة لكن وجود المعلول يتحد بالعلم كامر فلابد وان يكون لذلك المعلول ضرب من العلية بالقياس الى علته واذا كان
المعلول بخصوصية ذاته من توابع العلة فلو كان بخصوصه علة لوجود علته بخصوصها يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال نعم لما كان استنا
المعلول الى علته لاجل انه في ذاته غير مستقل الوجود والعدم اذ لو كان له استقلال في احدهما لامتنع استناده الى سبب فالممكن من جهة مهيته
المتساوية النسبة الى الوجود والعدم يقتضي مرجحا ما وعلة ما لا علة مخصوصة فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهة يوجب العلم بثبوت
مرجح ما وعلة ما ولذلك قيل الامكان علة الافتقار الى علة مطلقة فاذا كان المعلول لامكانه محوجا الى العلة والامكان موجبا
للحاجة الى العلة المطلقة فلاجرم كان العلم بمهية المعلول موجبا للعلم بالعلة المطلقة واما العلة فان اقتضاؤها للمعلول لذاتها
وحقيقتها المخصوصة فاذن عليتها لابد وان تكون من لوازم ذاتها المعينة والعلة المعينة لا يقتضي معلولا مطلقا والا لكان لا بتخصص
الا بسبب آخر فالعلة بالحقيقة هي مع ذلك القيد فلم يكن ما فرضناه علة علة هف فثبت اذن ان العلة بحقيقتها المعينة تقتضي معلولا
معينا فلاجرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بحقيقة المعلول المعين واما المعلول فلا يقتضي العلة المعينة من حيث هي هي فلاجرم لا
يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة فان قلت المعلول المعين اذا لم يقتض علة معينة كانت نسبته الى علته والى سائر الاشياء واحدة
فلماذا استند اليها دون غيرها قلنا المعلول المعين يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة اقتضت معلولا معينا فتعين تلك العلة
لذلك المعلول ليس لاجل اقتضاء المعلول لها بل لاجل اقتضاء العلة لذلك المعلول فلما كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في وجود ذلك
المعلول استحال ان يؤثر فيه علة اخرى لامتناع توارد علتين على معلول واحد ولهذا نظائر كثيرة منها ان نسبة الجنس كالحيوان الى هذا
الفصل كالناطق والى سائر الفصول واحدة فاختصاص هذه الحصة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم
الترجيح من غير مخصص لتساوي نسبة الحيوان الى جميع الفصول فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة جنسية ناقصة الى فصل من
الفصول اي فصل كان لكن تحصله في ضمن هذا النوع بهذا الفصل انما كان من جهة الفصل لا من جهته وكذا النوع يحتاج في تحصله التحصل
الوجودي الى تشخص ما اي تشخص كان لكن تحصله في ضمن هذا التشخص كزيد بهذه الهوية الوجودية انما كان من جهة هذه الهوية لا من جهته وما
اشتهر عند الناس ان بعض المهيات النوعية كالابداعيات نوعها مقتض للتشخص الخاص وان التشخص قد يكون من لوازم النوع اي النوع
الذي انحصر وجوده في شخصه ليس بصحيح عندنا لاستحالة كون مهية من المهيات مقتضية للتشخص لان التشخص لا يكون الا بالوجود وقد
في مباحث الوجود ان الوجود يمتنع ان يكون معلول المهية بالبرهان القطعي الذي سلف ذكره هناك بل الوجود كالتشخص يقتضي المهية
فيما له مهية والفصل يقتضي الجنس فيما له الجنس فبالوجود الخاص تتخصص المهية وصارت شخصا معينا وبالفصل المعين تعينت طبيعة
الجنس وصارت نوعا مخصوصا فلاجل هذا العلم بالتشخص يوجب العلم بالنوع الذي هو معلوله بخصوصه وكذا يلزم من العلم بكل فصل
لنوع العلم بجنسه بخصوصه ولا يلزم من العلم بوجود النوع العلم بوجود تشخص ما من التشخصات ولا من العلم بوجود الجنس الا العلم بوجود
فصل ما من الفصول فان قلت اذا حصل العلم بخصوصية وجود معلول من المعاليل علما حضوريا شهوديا بحيث لا يكون بصورة زائدة
على نفس الوجود بل بحيث لا يغيب الشهود عن الوجود فحينئذ لابد وان يجب من ذلك العلم العلم بخصوصية ذات العلة ايضا فلا فرق
بين العلمين اي العلم بالعلة والعلم بالمعلول في كون كل منهما مقتضيا للآخر قلنا ليس الامر كذلك لما علمت ان وجود العلة اقوى من وجود
المعلول فكما ان وجود المعلول لقصوره وضعفه لا يحيط بوجود العلة ولا يبلغ ايضا الى مثله فكذلك العلم به لا يقتضي البلوغ الى

الى الاحاطة بوجودها ولا نيل مرتبتها في الوجود ولهذا المعنى قال يعقوب بن اسحق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بما يفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه ان يلحظ الفائض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر واوفر واشد استغراقا لنا واذا كان الامر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن ان العلة الاولى لا يعلم الجزئيات انتهى

فصل في ان العلم بذي السبب يمتنع حصوله الا من جهة العلم بسببه هذه المسئلة كالمسئلة الماضية لا يمكن تحقيقها الا بتحقيق مباحث الوجود فنقول يجب ان يعلم ان اليقين التام بالشيء انما يحصل بان كانت الصورة العقلية مطابقة للوجود الخارجي بعينه فاللذي له سبب فهو لا محالة ممكن الوجود لذاته والا امتنع استناده الى السبب وقد سبق منا القول بان الجاعلية والمجعولية بين الموجودات ليست من جهة مهيتها والا لكانت المعلولات كلها من لوازم المهيات ولكان المبدأ الاول ذا مهية ولكان العلم بكل مهية يوجب العلم بكنه البارى جل مجده وبجميع اسباب تلك المهية ولكان جميع مقومات الوجود مقومات المهية اذ كان الوجود امرا انتزاعيا اضافيا عند ذلك والكل محال فكل معلول له مهية وله وجود فاذا نظرت الى مهيته من حيث هي هي فلا يحتاج في تعقل مهيته الا الى اجزاء مهيته من جنسه وفصله واذا نظرت الى اعتبار كون تلك المهية موجودة فهي لامكان موجوديتها تحتاج الى علة مطلقة فالعلم بها من تلك الحيثية مسبوق بالعلم بوجود علة موجبة مطلقة فانها ما لم تجب بعلة من العلل لم توجد واما اذا نظرت الى وجوده الخاص فوجوده الخاص متقوم بوجود علته الخاصة فلا يمكن العلم التام بخصوص هويته الوجودية الا من جهة العلم بحقيقة علته الخاصة وكما انه بالنظر الى مهيته الامكانية غير موجودة ولا واجبة وبالنظر الى سببه يصير واجب الكون ممتنع التغير فكذلك العلم الحاصل بمهيته لا يقتضي وجوب العلم بوجود علته ووجوبها ولكن العلم اليقيني بوجوده الخاص لا يحصل الا من العلم بسببه وبالعلم بسببه يصير واجب العلم به ممتنع التغير وكما ان وجوده لا يحصل الا من علة واحدة لامتناع توارد العلتين على معلول واحد فكذلك العلم به يستحيل ان يحصل من جهة اخرى غير جهة العلم بسببه والا لكان لشيء واحد من جهة واحدة سببان تامان سبب يحصل به وجوده وسبب يحصل به العلم بوجوده وهو محال لان المفروض ان العلم به متحد معه واذا كان وجود الشيء مطابقا للعلم به يجب ان يكون وجود علته مطابقا للعلم بعلته لان وحدة المعلول يستلزم وحدة علته فثبت ان العلم بوجود ذوات المبادي لا يحصل الا من جهة العلم بمباديها ولقائل ان يقول انا اذا علمنا وجود البناء علمنا ان له بانيا مع ان البناء لا يكون علة للباني بل الامر بالعكس فنقول العلم بالبناء لا يوجب العلم بالباني بل يوجب العلم باحتياج البناء الى بناء واحتياجه الى البناء حكم لاحق لذاته لازم له معلول لمهيته فيكون ذلك استدلالا بالعلة على المعلول ثم العلم بحاجة شيء الى شيء لما كان مشروطا بالعلم بكل واحد منهما الا جرم صار الباني معلوما لكون العلم بالاضافة اليه حاصلا وجميع البراهين الانية من هذا القبيل فانها كالبراهين اللمية في ان العلم لا يحصل فيها الا من جهة العلة الى المعلول فان المعلول وان كان بحسب وجوده في نفسه معلولا ولكن بوصف معلوليته ونقص امكانه علة للحاجة الى علة ما من العلل فكون البرهان الان برهانا مفيدا لليقين لاجل افادته ايجاب وجود علة ما على الاطلاق لهذا المعلول وكونه دليلا مفيدا للظن لاجل افادته علامة من علامات العلة المخصوصة واثرا من آثارها كما حقق في مقامه وبالجملة الاعتقاد الحاصل بالشيء لا من اسبابه وعلله وان كان في غاية الجودة ونهاية القوة فانه ليس يمتنع فيه التغير بل هو في معرض التغير والزوال واما اذا حصل العلم لشيء من جهة العلم باسبابه وعلله فذلك العلم لا يتغير اصلا وان تغير وجود المعلوم في نفسه مع ان العلم بالشيء بالحقيقة هو عين وجوده وهذا من غوامض مسائل الالهية التي لا يدركها الا الكاملون سنوضح ذلك في تحقيق علم البارى ان شاء الله واما الشيء الذي يكون غنيا عن السبب المقوم فالعلم به اما ان يكون اوليا بديهيا واما ان يكون ما يوصل عن معرفته واما ان لا يكون اليه طريق الا بالاستدلال عليه بآثاره ولوازمه وح لا يعرف كنه حقيقته ومهيته والواجب سبحانه لا برهان عليه ولا حد له اذ لا سبب له بوجه من الوجوه لا سبب الوجود كالفاعل والغاية ولا سبب القوام كالمادة والصورة ولا سبب المهية كالجنس والفصل ومع ذلك لا يخ منه شيء من الاشياء وهو البرهان على كل شيء واقرب من كل شيء الى كل شيء كما قال عز من قائل ونحن اقرب اليكم من حبل الوريد وقال هو معكم اينما كنتم وهو البرهان على ذاته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو وقال اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وقال قل اى شيء اكبر قل الله واعلم ان في هذا المقام اشكالا عظيما على طريقتنا في باب الوجود من ان العلية والمعلولية ليستا الا في حقيقة الوجود والمهية مجعولة بالعرض فيرد ح ان علم الانسان بنفسه هو عين وجود نفسه ووجود نفسه من جملة الامور التي هي ذوات المبادي وقد ثبت ان العلم بذي المبدء لا يحصل الا من العلم بمبدئه ومبدء وجود الشيء لا يكون الا وجود مبدئه واذا كان العلم بذي المبدء في غاية الوثاقة والقوة يجب ان يكون العلم بمبدئه كذلك في غاية الوثاقة والقوة ثم لا وثوق

ولا اقوى من علمنا بنفوسنا لان علمنا بذاتنا عين ذاتنا ولا يمكن ان يكون حصول شئ لشئ اقوى من حصول شئ لذاته فكذلك يجب ان يكون علمنا
بمبدء نفوسنا لكن مبدء نفوسنا ينتهي الى واجب الوجود لذاته وقد مران العلم بحقيقة واجب الوجود لا يمكن الا للواجب الوجود كما قال ولا يحيطون
به علما وعنت الوجوه للحي القيوم وحل هذا الاشكال مما قد يحصل لبعض الفقراء الا ان العبارة تقصر عن تقريره على ما هو حق اداته لدقة مسلكه
وخفاء سبيله ومع ذلك نشير اليه بان علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا فلا بد ان يكون العلم بمبدء نفوسنا الذي يحصل بسببه
علمنا بنفوسنا عين وجود المبدء لا عين وجود نفوسنا لكن وجود المبدء وحصوله له لا لنا لان وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها
وكذلك العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا وان حصل من علمنا بمبدئنا لكن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا ولما كانت اضافة
مبدئنا الينا اضافة الايجاد والفاعلية فكذلك علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع اضافة ايجاده ايانا وفاعليته لنا فعلمنا
بمبدئنا مقدم على علمنا بذاتنا لكون ذاته مقدما بالايجاد علينا وبالجملة وزان العلم بعينه كوزان الوجود في القوة والضعف والعلية
والمعلولية وللاشياء كينونة عند ذواتها المعلولة وكينونة عند مباديها واسبابها اقوى من كينونتها عند ذواتها وكون الشئ عند
جاعله اقوى من كونه مع نفسه لان كونه مع نفسه بالامكان وكونه مع جاعله بالوجوب ونسبة الوجوب اقوى من نسبة الامكان وللجميع كينونة
عند الكل على وجه اعلى وارفع من كل كون وفي الادعية النبوية على الداعي بها وآله اكمل الصلوات يا كان يا كينان يا كائن قبل كل كون يا كائن
بعد كل كون يا مكون لكل كون **فصل** في ان الشئ اذا علم من طريق العلم بعلله واسبابه علما انطباعيا فلا يعلم الا كليا اعلم ان العلم
بالشئ قد يكون بصورة مساوية لماهية المعلوم وقد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا وبالصور القائمة بذواتنا وعلم الباري جل مجده
بالاشياء عند متاخري الحكماء بصور ذهنية قائمة زائدة على ذاته تعالى وكل علم صوري فهو كلي وكذا ما يترتب عليه وينشأ منه ولو تخصص
بالف تخصيص فانه ايضا كلي لا يمنع نفس تصوره من الشركة بين كثيرين فالعلم اذا حصل بالمبادي والعلل على هذا الوجه فلا بد وان يتادى
ذلك العلم الى العلم بجميع المعلولات حتى المتشخصات على هذا الوجه الكلي ايضا واما بيان ذلك وكيفيته على مذهب الحكماء القائلون
بالعلم الصوري الحصولي كالشيخ الرئيس واتباعه مثل بهمنيار وغيره فقد قال الشيخ في كتاب الشفاء والنجاة هكذا وليس يجوز ان يكون
واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان تعقل فلا
تكون واجبة الوجود من كل وجه وهذا مح ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره
فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات
التامة باعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون عاقلا
لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا
زمانيا منها انها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين صورة
على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الاخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة
وما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص وتركيب لم تكن
معقولة بل هي محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما ندرك من حيث هي محسوسة
ومتخيلة بالة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل نقص للواجب الوجود كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود
انما يعقل كل شئ على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شئ شخصي وح فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض وهذا من
العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات
عنه وما يتولد عنها ولا شئ من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب
تتادى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتادى اليها وما بينها
من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث
لها صفات وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت ايضا
بمنزلتها لكونها تستند الى مباد كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاستناد قد
يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها ثم قال او نعود فنقول كما انك اذا تعلم حركات السموات كلها فانت تعلم كل

كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئى يكون بعينه ولكنه على نحو كلى لانك تقول فى كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركته يكون لكذا
من كذا الى كذا شماليا فصيفيا ينفصل القمر منه الى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له او متاخر عنه مدة كذا وكذا بين
الكسوفين الآخرين حتى لا تفقد عارضا من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته كليا لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل على كسوفات
كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت ما
قلناه قبل انتهى نقل الفاظه وبالجملة فمذهب الشيخ ان علمه تع بجميع الموجودات حتى المتخصصات على الوجه الكلى وليس معنى ذلك انه يعلم طبايع
الاشياء ونوعياتها لا تشخصياتها حتى يلزم ان يعزب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهم بعضهم بل مذهبه كما نص عليه ان البارى يعلم المتخصصات
كلها كما يعلم الاجناس والانواع لكنه يعلمها بنعوت وصفات كلية نوعها منحصر فى شخص منها وبعض المتاخرين كالمحقق الطوسى ومن فى
طبقته وان خالفوه فى القول بتقرير رسوم المعقولات فى ذاته وطعنوا عليه فى ذلك لكنهم لم يتموا الامر فى تحقيق العلم بل لم يبلغوا ما
شاؤه فى ذلك ونحن قد اجبنا عن اعتراضاتهم على الشيخ وبينا وجه القصور فى ايراداتهم عليه وكيفية علم البارى بالاشياء ليست كما زعمو
ولا كما قرره الشيخ بل كما حققناه وموعد بيانه من ذى قبل انشاء الله تع **فصل** فى ان العلم بالمتخصصات يجب تغيره بتغيرها قال الشيخ
فى الشفاء حيث اراد ان يقرر ان الاشياء الجزئية كيف نعلم وندرك علما وادراكا يتغير معها العالم وكيف نعلم وندرك علما وادراكا
لا يتغير معها العالم بهذه العبارة فانك اذا علمت امر الكسوفات كما توجد انت اذ لو كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق
بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه واحدا لا يتغير منك امر فان علمك فى الحالين يكون واحدا وهو ان كسوفا له وجود
بصفات كذا بعد كسوف كذا او بعد وجود الشمس فى الحمل كذا فى مدة كذا ويكون بعد كذا وبعده كذا ويكون هذا العقد منك صادقا قبل
ذلك الكسوف ومعه وبعده واما ان ادخلت الزمان فى ذلك فعلمت فى آن مفروض ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت فى آن آخر انه موجود
بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذى اشرنا اليه ولم يصح ان تكون فى وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وانت زمانى
وآنى والاول الذى لا مدخل فى زمان وحكمه فهو بعيد ان يحكم حكما فى هذا الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد او معرفة
جديدة انتهى كلامه وتوضيحه ان العلم الانفعالى الذى يحصل بالاشياء من الاشياء لا من جهة العلم باسبابها القصوى لابد وان يتغير بتغيرها
فانك اذا علمت من زيد انه فى الدار عند كونه فيها فاذا خرج زيد عن الدار فاما ان يبقى العلم الاول او لا يبقى فان بقى لم يكن علما بل جهلا
فذلك الاعتقاد قد تغير فى كونه علما واما ان لم يبق فالتغير هيهنا اوضح وقال بعض الناس العلم بان الشئ سيوجد هو نفس العلم بوجوده
اذا وجد ذلك الشئ وهذا مما ابطلوه بوجهين الاول انه لو كان كذلك لوجب اذا علمنا فى وقتنا هذا ان زمانا من الازمنة سيوجد نحو ان
نعلم فى النهار بان الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل ونحن فى مكان لا نميز بين الليل والنهار ان نكون عالمين بوجود الليل اذ فينا علم بذلك
ولو علمنا فى وقتنا هذا ان الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت ان نكون عالمين بطلوعها وان لم نشاهدها ولا اخبرنا بها ولا عرفنا
ضيائها اذ فينا علم بذلك ذلك التالى فى المثالين باطل فكذا المقدم والثانى ان العلم يستدعى صورة مطابقة للمعلوم وكما ان كون الشئ سيوجد
مغاير لكونه موجودا بل مناف له من حيث ان المفهوم من قولنا الشئ سيوجد ان الذى هو معدوم فى الحال له تحقق وجود فى الزمان المستقبل
واذا كان المعلومان فى انفسهما متغايرين ومتنافيين وجب ان يكون الصورة الحاصلة منهما فى الذهن متغايرين متنافيين فيكون هذا النحو
من العلم الماخوذ من الامور المتجددة على وصف تجددها لابد وان يكون متغيرا تبعا للمعلوم واما العلم الحاصل من جهة اخرى ومبدء
اعلى فهو غير تابع للمعلوم ولا متغير بتغير معلومه قال المحقق الطوسى فى شرح رسالة مسئلة العلم فلا باس بان تكثر الاشياء اما بحسب
حقايقها او بحسب تعددها مع اشتراكها فى حقيقة واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة اما ان يكون آحادها غير قارة اى لا توجد معا او قارة
والاول منها لا يوجد الا مع زمان او فى زمان فان العلة الاولى للمتغير هو الزمان لكونه لذاته يتجدد ويتصرم على الاتصال ويتغير بسببه
ما هو فيه او معه والثانى لا يمكن ان يوجد الا فى مكان او مع مكان فان العلة الاولى للتكثر على هذا الوجه الموجود الذى يقبل الوضع
لذاته اى يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ويلزمه التجزى باجزاء مختلفة الاوضاع بمعنى ان يكون لبعض اجزائه نسبة الى البعض بان يكون
منه فى جهة من الجهات وعلى بعد من الابعاد وكل موجود يكون هذا شانه فهو مادى والطبايع المعقولة اذا تحصلت فى اشخاص كثيرة يكون
الاسباب الاول لتعين اشخاصها وتشخصها هى اما الزمان كما للحركات واما المكان كما للاجسام او كلاهما كما للاشخاص المتغيرة المتكثرة
الواقعة تحت نوع من الانواع وما لا يكون مكانيا ولا زمانيا فلا يتعلق بهما ويمتنع العقل من اسناده الى احدهما كما قيل الانسان من حيث

طبيعة الانسان متى توجد واين توجد او كون الخمسة نصف العشرة في اى زمان يكون واى بلدة يكون بل اذا تعين شخص منها كهذا الانسان او هذه
الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما وكون الاشخاص المتفقة الحقايق زمانيا او مكانيا لا يقتضى كون المختلفة الحقايق غير زمانى
وغير مكانى فان كثيرا منها يوجد ايضا متعلقا بالزمان والمكان كالاجرام العلوية باسرها وكليات العناصر السفلية واذا تقرر هذا فلنعد
الى المقصود ونقول اذا كان المدرك امرا يتعلق بزمان او مكان فانما يكون هذه الادراكات منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة
والباطنة او غيرها فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجوده فى زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه
بل يقول انه كان او سيكون وليس الآن ويدرك المتكثرات التى يمكن ان يشير اليها ويحكم عليها بانها فى اى جاجة منه وعلى اى مسافة ان بعد
عنه اما المدرك الذى لا يكون كذلك فيكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اى حادث يوجد فى اى زمان من الازمنة وكم
يكون من المدة بينه وبين الحادث الذى يتقدمه او يتاخر عنه ولا يحكم بالعدم على اى شئ من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان
الماضى ليس موجودا فى الحال يحكم بان كل موجود فى زمان معين لا يكون موجودا فى غير ذلك الزمان من الازمنة التى قبله او بعده ويكون
عالما بان كل شخص فى اى جزء يوجد من المكان واى نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع فى جميع جهاته وكم الابعاد بينهما جميعا على الوجه المطابق
للوجود ولا يحكم على شئ بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب لانه ليس بزمانى ولا مكانى بل نسبة
جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن او بهذا المكان او بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم قدامى وخلفى او تحتى
من يقع وجوده فى زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلى
والبه اشير بطى السموات التى هى جامع الازمنة والامكنة كلها كطى السجل للكتب فان القارى للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء
ويغيب عنه ما تقدم نظره اليه او يتاخر اما الذى بيده السجل مطويا يكون نسبته الى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شئ منها فظ
ان هذا النوع من الادراك لا يمكن الا ان يكون ذاته غير زمانى وغير مكانى ويدرك لا بآلة من الآلات ولا يتوسط شئ من الصور ولا يمكن
ان يكون شئ من الاشياء كليا كان او جزئيا على اى وجه كان الا وهو عالم به فلا يسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الارض و
لا رطب ولا يابس الا جميعها يثبت عنده فى الكتاب المبين الذى هو دفتر الوجود فان بالوجود يبين كل شئ مما مضى او حضر او يستقبل او
يوصف بهذه الصفات على اى وجه كان واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئى المذكور فهو لا يصح الا لمن يدرك ادراكا حسيا بآلة جسمانية
فى وقت معين وكما ان البارى تع يقال انه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا يقال انه ذائق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون له
حواس جسمانية ولا يثلم ذلك فى تنزيهه بل يؤكده كذا نفى العلم بالجزئيات المتشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه لا يثلم فى
تنزيهه بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا فى ذاته الوحدانية ولا فى صفاته الذاتية التى يدركها العقول انما يوجب التغير فى معلوماته
والاضافات التى بينه وبينها فقط فهذا ما عندى من التحقيق فى هذا الموضع انتهى وحاصل ما افاده هذا المحقق النحرير ان المدرك اذا
لم يكن وجوده وجودا ماديا واقعا تحت الزمان والمكان فانه يشاهد جميع ما فى الاكوان الزمانية والمكانية كما هى عليه كلا فى زمانه و
مكانه دفعة واحدة بلا انقضاء وتجدد فى علمه لكونه غير واقع تحت الزمان والمكان وان كان معلوماته كذلك لكن العلم بها من ذلك العالم
غير متغير وبالجملة هى فى انفسها وان كانت متغيرة زمانية مكانية لكنها من جهة نسبتها الى ذلك العالم الخارج عن سلسلة الزمانيات
والمكانيات ثابتة غير متغيرة ولا مختلفة بالتجدد والانقضاء والحضور والغيبة اقول فيه موضع انظار الاول انك قد
علمت مما بينا لك ان المادة الجسمية مناط العدم والجهالة وكما ان الصورة العقلية معلومة بالذات والحقيقة سواء علمه عالم من خارج
او لم يعلمه فتلك الصورة الجسمية مجهولة بالذات والحقيقة سواء كان فى الوجود جاهل او لم يكن وكذا حال الاعدام والقوى والامكانات
وسائر الامور العدمية او ضعفاء الوجود فانها لا صورة عقلية يطابقها فى الحقيقة فمن رام ان يعقل الهيولى الاولى كما هى عليه لا يمكنه
لا لنقص فى عقله بل لضعف جوهر الهيولى بحسب الحقيقة حيث لا صورة لها فى الوجود الا قوة الصور واستعدادها واستعداد الصورة
غير الصور وكل معقول الذات له صورة لا محة وهكذا القول فى الاجسام المادية وذوات الاوضاع وثانيها ان الحكماء قد حكموا بان وجود
المحسوس بما هو محسوس لا يمكن ان يكون معقولا ولا مدركا الا بآلة جسمانية واقاموا على صحة هذه الدعوى برهانا قطعيا لا يمكن القدح
فيه وثالثها ان انحاء وجودات الاشياء فى انفسها بحسب ما هو الامور عليه فى الواقع لا يختلف بالقياس الى شئ دون شئ لانها ليست باجمعها
من باب المضاف حتى يختلف باختلاف ما اضيف اليه فالمادى فى نفسه مادى ابدا والمتغير بالذات متغير دائما وحقيقة المكان والمكانيات

ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها مباينا لغيره غير مجتمع معه في الحضور وهذا الحكم لا يختلف بالقياس الى مدرك دون مدرك حتى لو فرضنا حدقة الناظر بقدر الفلك الاعظم كان اختلاف المنظور اليه والمدرك في القرب والبعد والانقسام بحاله وكذا حقيقة الزمان و الزمانيات ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها يوجب عدم الاخر فيمتنع اجتماع الاجزاء لشئ منها في الوجود سواء كان بالقياس الى ما فيها او بالقياس الى شئ آخر ونحن قد اقمنا البرهان على ان جميع الطبايع الجوهرية المنطبعة في المواد فلكية كانت او عنصرية هي متجددة الوجود وحدوث في كل آن من الآنات وما كان وجوده وجودا متجددا كيف يكون ثابتا قديما دائما بالقياس الى موجود آخر ورابعها ان العلم بالاشياء اما ان يستفاد من الاشياء او هو عين الاشياء او يستفاد من اسبابها وعللها على ترتيبها السببي والمسببي اما الاول فيجب تغيره بتغير المعلومات واما الثاني فالتغير فيه اظهر واما الثالث فهو يتصور على وجهين احدهما ان يكون العلم بتلك الاسباب بصور عقلية زائدة على وجوداتها كما هو المشهور من اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يقتفي اثره فتلك الصور لامحة صور عقلية كلية على ترتيب سببي مسببي بحسب اسبابها وعلل كلية ينتهي بالاخرة الى غايات وحركات كلية يتضمن الجزئيات على وجه كلي لا يؤدي ذلك العلم الى تعرف حال التشخصات بما هي تشخصات اذ العلم الانطباعي التشخص الذهني وان تخصص الف تخصيص لا يفيد التشخصية ولا يجعل المعلوم بحيث يمنع تصوره عن الاشتراك بين الكثرة وثانيهما ان يكون العلم بها نفس وجودها وهذا اتم العلوم وفي هذا العلم ينكشف جميع الاشياء كلياتها وجزئياتها وطبايعها وتشخصاتها وجميع ما لها من العوارض والهيئات على وجه شخصي مقدس لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفة العقل البسيط الذي لواجب الوجود وللمفارقات النورية العقلية التي تحيط كالافلاك الحسية بعضها ببعض احاطة عقلية وهي مفاتيح الغيب التي لا يعلمها الا هو وبهذا العلم وجود جميع الموجودات العقلية والحسية وبه حيوة جميع الموجودات حتى الجمادات وما في حكمها كما سنوضحه انشاء الله تعالى ثم ها هنا انا العلم عند هذا العلم المحقق ليس من قبيل الاضافة حتى يحكم بان المدرك الخارج عن سلسلة الزمان والمكان يدرك الزمانيات و المكانيات بمجرد اضافته اليها لو صحت تلك الاضافة اليها من خارج بل العلم والادراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول صورة الشئ عند النفس فعلى هذا يرد عليه ان هذه الصورة الموجودة في المكان والزمان من اي قسم من اقسام العلوم والادراكات فانها لو كانت صورا علمية فهي اما محسوسة او متخيلة او موهومة او معقولة اذ الادراك منحصر في هذه الاوصاف الاربعة لكنها ليست شيئا منها كما اعترف به هذا النحرير حيث بين وعرف كلا منها وذكر ان كلا من تلك الادراكات لا يحصل الا مع ضرب من التجريد اما عن المادة كالحس او عنها وعن بعض صفاتها كالتخيل او عنها وعن جميع صفاتها الا الاضافة اليها كالتوهم او عنها وعن صفاتها وعن الاضافة اليها جميعا كالتعقل وظ ان هذه الصور منغمرة في المواد غير مجردة عن نفسها فضلا عن صفاتها واضافتها فلو كانت مع ما لها من الوجود المادي مدركة يلزم قسما آخر من الادراك غير تلك الاقسام مع انحصاره فيها هف ومما يؤيد ما ذكرنا من ان مجرد الاضافة لشئ الى امر موجود على اي نحو كان من الوجود لا يكفي في العاقلية قول الشيخ في الهيات الشفاء حيث بين كيفية علم الله تعالى ولا يظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف وجدت والا لكان كل مبدء صورة في مادة من شان تلك الصورة ان تعقل يتدبير ما من تجريده وغيره يكون هو عقلا بالفعل بل هذه الاضافة له اليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدء ذلك الشئ على ترتيب الا عند ما يصير مبدء فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها ان يفيض عنه كل وجود وادراكها من حيث شانها انها كذا يوجب الادراك الاخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن يكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث وجودها في الاعيان انتهى كلامه وحاصله ان وجود الشئ في الاعيان مع وجود المدرك في الاعيان ولا يكفي في اضافته العقلية اليها بل لا بد في الاضافة العقلية ان يكون المدرك بحال المعقول اي يكون وجودها وجودا عقليا حتى يمكن حصول الاضافة العقلية اليها والوجود العقلي لا يكون الا للصور المفارقة عن المواد دون المقارنة للمادة فقد علم ان الموجودات المادية من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الاضافة العقلية اليها

فصل في تفسير معاني العقل اعلم ان النفس الانسانية كما ستعلم في كتاب النفس لها قوتان عالمة وعاملة والعاملة من هذه النفس لا تنفك عن العالمة وبالعكس بخلاف نفوس ساير الحيوانات لانها سفلية بعيدة عن جميع القوى اما العاملة فلا شك ان الافعال الانسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلا من غير كسب وقد يحتاج الى الكسب والاكتساب انما يكون بمقدمات ملائمة فاذا يتحقق ههنا امور ثلاثة الاول القوة التي يكون بها التميز بين الامور الحسنة والامور القبيحة والثاني

المقدمات التي منها تستنبط الامور الحسنة والقبيحة والثالث نفس الافعال التي يوصف بانها حسنة او قبيحة واسم العقل واقع على هذه المعاني الثلثة بالاشتراك الاسمي فالاول هو العقل الذي يقول الجمهور في الانسان انه عاقل وربما قالوا انه عقل معاوية انه كان عاقلا وربما يمتنعون ان يسموه عاقلا ويقولون ان العاقل ما له دين وهؤلاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي ان يؤثر من خير او يجتنب من شر والثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل او يرده فانما يعنون به المشهور في بادي راي الجميع فان بادي الراي المشترك عند الجميع او الاكثر من المقدمات المقبولة والاراء المحمودة عند الناس يسمونه العقل والثالث ما يذكر في كتب الاخلاق ويراد به المواظبة على الافعال التجربية والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقا وعادة ونسبة هذه الافعال الى ما يستنبط من عقل عملي كنسبة مبادي العلم التصورية والتصديقية الى العقل النظري واما القوة العاملة وهي العقل المذكور في كتاب النفس فاعلم ان الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة وتارة على ادراكات هذه القوة واما الادراكات فهي التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة او الحاصلة لها بالاكتساب وقد يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب واما القوة فنقول لا شك ان النفس الانسانية قابلة لادراك حقايق الاشياء فلا يخلو اما ان يكون خالية عن كل الادراكات او لا يكون فان كانت خالية مع انها تكون قابلة لتلك الادراكات كانت كالهيولى التي ليس لها الا القوة والاستعداد من غير ان يخرج في شيء من الصور من القوة الى الفعل فسميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا وان لم تكن خالية فلا يخلو اما ان يكون الحاصل فيها من العلوم الاوليات فقط او يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فان لم يحصل فيها الا الاوليات التي هي آلة لاكتساب النظريات فيسمى تلك الحالة عقلا بالملكة اي لها قدرة الاكتساب في ملكة الانتقال الى نشأة العقل بالفعل وانما لم تسم هذه المرتبة من النفس عقلا بالفعل لان الوجود العقلي لم يحصل ولا يحصل بادراك الاوليات والمفهومات العامة لان الشيء لا يحصل بالفعل بامر مبهم عام ما لم يتعين امرا متحصلا اذ نسبة القضايا الاولية في باب المعقول الى الصور العقلية النظرية كنسبة الجنسية المشتركة الى الطبايع الخاصة في باب المحسوس فكما ان الشيء الجسماني لا يصير موجودا في العين بمجرد الجسمية ما لم تصر جسما مخصوصا له طبيعة مخصوصة فكذا الوجود العقلي بالفعل لا يتحصل بمجرد المفهوم الاولي العام والقضايا الاولية كمفهوم الوجود والشيئية وكقولنا الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من جزئه ثم ان النفس في هذه المرتبة ان تميزت عن ساير النفوس بكثرة الاوليات وشدة الاستعداد وسرعة القبول للانوار العقلية كفتيلة كبريتية لها سخونة شديدة يكاد ان يشتعل بنفسها كما اشار اليه تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار سميت القوة القدسية والا فلا وان كان قد حصل لها النظريات فلا يخلو اما ان يكون تلك النظريات غير حاضرة ولا مشاهدة بالفعل ولكنها متى شاءت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات وتوجه الذهن اليها او هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة فالنفس في الحالة الاولى تسمى عقلا بالفعل وفي الثانية عقلا مستفادا وفي هذه المرتبة ان شاهد تلك الصور في مبدئها الفياض فيسمى عقلا والاختلاف المشهور بين الناس في ان اسامي العقول هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب او على تلك المراتب او على المدركات التي فيها ليس فيه كثير فائدة لما علمت ان العقل والعاقل والمعقول في كل من هذه المراتب امر واحد بل نقول من راس قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في رسالة له ان العقل النظري المذكور في كتاب النفس واقع عند الحكماء على اربعة انحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال وانما اسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار اذ ليس بينه وبين العقل الهيولاني كثير تفاوت في الدرجة العقلية اذ كلاهما بالقوة في باب العقل الذي هو المطلق وان كان احدهما اقرب والاخر ابعد فالعقل الذي بالقوة هو نفس ما او جزء منها او قوة من قواها معدة او مستعدة لان ينتزع ماهيات الموجودات كلها او صورها دون موادها فيجعلها كلها صورة لها او صورا لها وتلك الصور المنتزعة من المواد ليست تصير منتزعة عن موادها التي فيها وجودها الا بان يصير صورا في هذه الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة في هذه الذات تسمى المعقولات يشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات فصارت صورا لها وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صورا لانك اذا توهمت مادة جسمانية مثل شمعة فيها نقش او صورة شكل فصار ذلك النقش او تلك الصورة في سطحها وعمقها جميعا واحتوت تلك الصورة على المادة باسرها حتى صارت المادة بجملتها كما هي باسرها تلك الصورة بان شاعت فيها الصورة يقرب وهمك الى تفهم معنى حصول صور الاشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعا لتلك الصور ويفارق سائر المواد الجسمانية بان المادة الجسمانية انما تقبل الصور في سطوحها فقط دون اعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهية متحازة بل هذه الذات بعينها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش او الحلقة بخلق شمعة ما مكعبة او مدورة فيغوص تلك الحلقة فيها ويشيع ويحتوي على طولها وعرضها وعمقها

باسرها فح يكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها فعلى هذا المثال ينبغي ان يفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سماها ارسطاطاليس في كتاب النفس عقلا بالقوة فهي ما دامت ليس فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك الذات عقلا بالفعل فاذا حصلت فيها المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كان من قبل ان ينتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي قد حصلت بعد انتزاعها صورا لتلك الذات وتلك انما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فانها معقولات بالفعل وانها عقل بالفعل شيء واحد بعينه ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شيء غير ان المعقولات صارت صورا لها على انها صارت هي بعينها تلك الصور فاذن معنى انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهي من قبل ان يصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ووجودها في انفسها هي تابع لساير ما يقترن بها مرة اين ومرة ذات وضع واحيانا هي كم واحيانا مكيف بكيفيات جسمية واحيانا بان يفعل واحيانا بان ينفعل واذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر فصار وجودها وجودا اخر ليس ذلك الوجود وصارت هذه المعقولات او كثير منها يفهم معانيها فيها على انحاء اخر غير تلك الانحاء مثال ذلك الاين المفهوم منه فانك اذا تاملت معنى الاين اما ان لا تجد فيها شيئا من معاني الاين اصلا واما ان يجعل اسم الاين فيها معنى آخر وذلك المعنى على نحو اخر فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت ح احد موجودات العالم وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات وشان الموجودات كلها ان تعقل وتحصل صورا لتلك الذات واذا كان كذلك لم يمتنع ان يكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل ان يعقل ايضا فيكون الذي يعقل ح ليس هو شيئا غير الذي هو بالفعل عقل لكن الذي هو بالفعل عقل لاجل ان معقولا فقد صار صورة لم قد يكون عقلا بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة فقط وبالقوة بالاضافة الى معقول آخر لم يحصل له بالفعل فاذا حصل المعقول الثاني صار عقلا بالفعل بالمعقول الاولى وبالمعقول الثاني جميعا واما اذا حصل عقلا بالاضافة الى جميع المعقولات وصار احد الموجودات بان صار هو المعقولات بالفعل فانه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا خارجا من ذاته ثم ساق الكلام الى ان قال فاذا كانت ههنا اشياء هي صور لا مواد لها لم يحتج تلك الذات الى ان ينتزعها عن مواد اصلا بل يصادفها منتزعة فيعقلها على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا في مواد فيعقلها فيصير وجودها من حيث هي معقولة عقلا ثانيا هو وجودها الذي كان لها من قبل ان يعقل هذا العقل وهذا بعينه ينبغي ان يفهم في التي هي صور لا في مواد اذا عقلت كان وجودها في انفسها هو وجودها وهي معقولة لنا فالقول في الذي هو منا بالفعل عقل والذي هو فينا بالفعل عقل بعينه في تلك الصور التي ليست في مواد ولا كانت فيها اصلا فعلى هذا المثال ينبغي ان يقال في تلك انها في العالم وتلك الصور انما يمكن ان تعقل على التمام بعد ان يحصل المعقولات كلها او جلها معقولة ويحصل العقل المستفاد فح يحصل تلك الصور معقولة فيصير تلك كلها صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد شبيه لموضوع لتلك ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذي بالفعل والعقل بالفعل شبيه موضوع ومادة للعقل المستفاد والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات وتلك الذات شبيه مادة فعند ذلك تبتدئ الصور في الانحطاط الى الصور الجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك ما كانت ترتقي قليلا قليلا الى ان يفارق المواد شيئا شيئا بانحاء من المفارقة متفاضلة في الكمال والمفارقة وكان لها ترتيب في الوجود وكان ما كان كلها صورة لما هو الانقص الى ان ينتهي الى ما هو انقص وهو العقل المستفاد ثم لا يزال ينحط حتى يبلغ الى تلك الذات والى ما دونها من القوى النفسانية ثم الى الطبيعة ثم لا يزال ينحط الى الصور الاسطقسات التي هي اخس الصور في الوجود وموضوعها اخس الموضوعات وهي المادة الاولى انتهى كلام المعلم الثاني وفيه نصوص صريحة على اتحاد العاقل بالمعقولات وعلى امكان صيرورة صيرورة الانسان عقلا بسيطا فعالا لا فيه يجد المعقولات كلها و مع هذه النصوص الصريحة من هذا المعلم وكذا ما يوجد عندنا الان في كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول ارسطاطاليس وما نقله الشيخ الرئيس ايضا من بعض تلامذة ذلك الفيلسوف المعظم اعني فرفوريوس انه صنف كتابا في العقل والمعقولات وفيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات وباتحاده بالعقل الفعال لعل الاسكندر الافروديسي الذي وصفه الشيخ بفاضل المتقدمين رسالة موجودة عندنا في هذا الباب ايضا كيف يسوغ انكار هذا المطلب الشريف والمبالغة في رده من لم يتنقح له صورة هذه المسئلة كما فعله المتاخرون كالشيخ ومن تاخر عنه الى يومنا هذا بل لا بد لمن لم يصل الى هذا المقام ان يعمل بالوصية التي ذكرها الشيخ في اخر الاشارات **فصل** في بيان معاني العقل التي نقلها الاسكندر الافرودسي على راي الفيلسوف الاول ارسطاطاليس قال في تلك الرسالة العقل عند ارسطاطاليس

موضوعاً

على ثلاثة اضرب احدها العقل الهيولانى وقولى هيولانى اعنى به شيئا ما ممكنا ان يصير شيئا مشارا اليه بوجود صورة ما فيه ولكن اذا كان وجود
الهيولى انما هو فى ذاته يمكن ان يصير كلا من طريق الامكان نفسه ايضا بالقوة نفسه فهو من جهة ما هو كذلك فهو هيولانى فان العقل ايضا الذى
لم يعقل الا انه ممكن ان يعقل فهو هيولانى وقوة النفس التى هى هكذا هى عقل هيولانى وليس هو واحد من الموجودات بالفعل الا انه قد يمكن
فيه كلا ان يصير متصورا للاشياء الموجودة كلها ولا ينبغى لمدرك الكل ان يكون بالفعل بطبيعته التى تخصه ان يكون واحدا من المدركات
لانه لو كان كذلك لكان عند ادراكه الاشياء التى من خارج تشغله صورته التى تخصه عن تصور تلك الاشياء فان الحواس ايضا لا تدرك
الاشياء التى وجودها انما هو فيها وكذلك البصر اذ هو مدرك الالوان فان الآلة التى هو فيها وبها هذا الادراك لا لون لها خاص
والمشم من الهواء هكذا ليست له رائحة وبه يدرك الروائح واللمس لا يحس بما هو مثله فى الحرارة والبرودة او اللين والخشونة وذلك لانه ما كان
يمكن اذ كان جسما الا يكون له هذه الاضداد لان كل جسم طبيعى متكون فهو ملموس وكما لا يمكن فى الحواس ان يدرك الحس شيئا هو له فلا ان يميزه
كذلك اذ كان للعقل ادراكا ما وتميزا ما للمعقولات فليس يمكن ان يكون واحدا من الاشياء التى هو يميزها لكنه مدرك للكل اذ كان يمكن
ان يعقل الكل فليس هو اذن واحدا من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها فان هذا هو معنى انه عقل فان الحواس وان كانت انما تكون
باجسام فليست من الاشياء التى تدركها ولكنها اشياء اخر غيرها بالفعل فان ادراك الحواس انما هو قوة لجسم ما ينفعل ولذلك ليس حس
مدركا لكل محسوس لان الحس ايضا هو شئ ما بالفعل فاما العقل فليس يدرك الاشياء بجسم ولا هو قوة لجسم ما ولا ينفعل فليس هو البتة
شيئا من الموجودات بالفعل ولا هو شيئا مشارا اليه بل انما هو قوة ما قابلة للصور والمعقولات هذا اذا استكمل هذه النفس فهذا
هو العقل الهيولانى وهو فى جميع من له النفس التامة اعنى الناس وللعقل ضرب آخر وهو الذى قد صار يعقل وله ملكة ان يعقل وقادر ان
ياخذ صور المعقولات بقوته فى نفسه وقياسه قياس الذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بانفسهم على ان يعملوا اعمالهم فان الاول
ما كان شبيها بهؤلاء بل الذين فيهم قوة يفعلون بها الصناعة حتى يصيروا صناعا وهذا العقل من بعد ان صارت له تلك العقل ملكة
واستفاد ان يعقل وان يفعل فانما يكون فى الذين قد استكملوا وصاروا وهذا هو العقل الثانى واما العقل الثالث وهو غير الاثنين
فهو العقل الفعال وهو الذى به يصير الهيولانى له ملكة وقياس هذا الفاعل كما يقول ارسطو قياس الضوء لانه كما ان الضوء هو علة للالوان
المبصرة بالقوة فى ان يصير بالفعل كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولانى الذى بالقوة عقلا بالفعل بان يثبت فيه ملكة التصور
العقلى وهذا هو بطبيعته معقول وهو بالفعل هكذا لانه فاعل التصور العقلى وسائق العقل الهيولانى الى العقل بالفعل كذلك هو ايضا
عقل لان الصور الهيولانية انما تصير معقولة بالفعل اذا كانت بالقوة معقولة وذلك ان العقل يفردها من الهيولى التى معها وجودها بالفعل
فيجعلها هو معقولة وح اذا عقلت كل واحدة منها فانها تصير بالفعل معقولا وعقلا ولم يكن من قبل ولا فى طبيعتها هكذا لان العقل
بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقولة فكذلك كل واحدة من هذه التى ليست معقولة على الاطلاق اذا عقلت صارت عقلا لانه كما
ان العلم الذى بالفعل انما هو بالمعلوم الذى بالفعل والمعلوم الذى هو بالفعل انما هو فى الكل وهذا العقل اما ان يكون هو وحده يدبرها
ههنا ويردها الى الاجزاء الالهية ويركب ويحلل فيكون هو خالق العقل الهيولانى ايضا واما ان يكون يعقل ذلك بمكافئة الحركة المنتظمة
للاجرام السماوية لان بها يكون ما ههنا بقربها وبعدها ولاسيما الشمس واما ان يكون بهذين وبحركة الاجرام السماوية تكون الطبيعة
وتكون الطبيعة هى تدبر الاشياء مع العقل واظن انه يضاد ذلك ان العقل وهو الالهى يوجد فى الاشياء التى فى غاية الخسة كما ظن اصحاب
المظلة وان بالجملة فيما ههنا عقلا او عناية يتقدم فى المصالح لان العناية التى ههنا انما ترجع الى الاجسام الالهية وانه ليس السبب
ان نعقل ولا هو فعل لنا ولكن مع تكويننا يكون فينا بالطبع قوام العقل الذى بالقوة الاولى وفعل العقل الذى من خارج به وليس
ما صار فى شئ من جهة انه يعقل فقد بدل مكانا دون مكان لان صور المحسوسات اذا نحن احسسناها فليس هى فى الحواس على انها
تصير مواضع لها وانما يقال فى العقل الذى من خارج انه مفارق وهو يفارقنا لا على انه ينتقل ويبدل الاماكن ولكنه يبقى مفارقا
قائما بنفسه بلا هيولى ومفارقته ايانا بانه لا يعقل ولا يكتسب لانه كذلك كان لما صار فينا انتهت الرسالة والغرض فى نقلها زيادة
التحقيق والتاكيد للقول باتحاد النفس بالعقل الفعال وبالمعقولات ولكون المطلب فى غاية الغموض والدقة مما يحتاج الى زيادة
بسط وتفصيل ولعل السالكين المستعدين يجدون الى نيل الوصول اليه سبيلا **فصل** فى دفع الاشكال فى صيرورة
العقل الهيولانى عقلا بالفعل ولعلك تستشكل القول بهذه الصيرورة من وجهين احدهما وهو انه يلزم انقلاب الحقيقة

فان النفس الانسانية من جملة الصور الطبيعية للاجسام وفصلا من فصولها الاشتقاقية المحمولة عليها وقد حصل من انضمامها مع الجسمية الحيوانية نوعا طبيعيا واحدا هو الانسان الطبيعي فكيف يصير جوهرا عقليا وصورة معقولة من الصور المفارقة التى لاتعلق لها بعالم المواد والاجسام وجوابه ما قد اشرنا اليه من ان الوجود للشئ غير المهية والوجود يجوز فيه الاشتداد والاشتداد مما يخرج الشخص من نوعه تدريجيا اتصاليا الى نوع آخر بالقوة كما فى اشتداد السواد والحرارة وغيرها وثانيهما ان الحكماء اثبتوا تركب الجسم من الجوهرين الهيولى والصورة من جهة ان فى الجسم صورة اتصالية وفيه ايضا قوة اشياء اخر والشئ الواحد البسيط لايمكن ان يكون فيه فعلية امر وقوة امر آخر معا فلابد ان يكون مركبا من الجزئين يكون باحدهما بالقوة وبالاخر بالفعل وايضا اقاموا البرهان على بقاء النفس الانسانية بانه لو فسدت يلزم ان يكون فيها قوة ان تفسد وفعل ان تبقى وكل ما فيه قوة ان تفسد فله ايضا قوة ان تبقى فيلزم ان يكون النفس مركبة من قوة ان تبقى وفعل ان تبقى وهو محال لان النفس بسيطة ليس فيها تركيب من مادة وصورة خارجيتين فاذا كان الامر هكذا فكيف يجوز كون النفس هيولى لصورة عقلية والجواب ان التركيب انما يلزم ان لو كان الشئ قوة وفعلا بالقياس الى كمال واحد او كمالات فى نشأة واحدة محسوسة او معقولة فان فعلية الصور الجسمانية وقوتها حيثيتان مختلفتان توجبان تكثر الموضوع واما كون الشئ بالفعل بحسب الصورة الجسمية وبالقوة بحسب الصورة العقلية فلا توجب اختلاف الحيثيتين وتعدد الموضوع بحسبهما وكذا كون النفس آخر الصور الكمالية لهذه الموجودات الطبيعية لايخالف كونها اول المواد العقلية للوجودات الصورية الالهية بل يؤكده لان الموجود ما لم يتجاوز حدود الجسمية والجمادية والنباتية والحيوانية لم يتخط الى اولى درجات العقلية اولا ترى ان جميع الموجودات الطبيعية من شانها ان تصير معقولة اذ ما من شئ الا ويمكن ان يتصور فى العقل اما بتجريد غيره او بتجريده عن المادة واما بنفسه صالح لان تصير معقولة لا بعمل من تجريد وغيره يعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل وقد سبق ان معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولا ليس بحذف بعض الصفات عنه واثبات البعض بل معناه نقله عن الوجود المادى الى الوجود العقلى بواسطة نقله اولا الى الحس ثم الى الخيال ثم الى العقل فكذلك الامر فى جانب آخر فالنفس الحساسة اولى درجات الحيوانية بعد طيها مرتبة الاسطقسات والجماد والنبات وهى فى الابتداء احساسه بالفعل متخيلة بالقوة كما هو الحال فى بعض الحيوانات الناقصة التى لاخيال لها كالحراطين والحلزونات والاصداف ثم تصير بعد استحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة وهى العقل الهيولانى وهو كما انه عاقل بالقوة معقول ايضا بالقوة فاذا تصورت بصور المعانى العقلية تصير عاقلة ومعقولة بالفعل وصار وجودها وجودا آخر خارجا عن موجودات هذا العالم داخلا فى العالم العقلى بخلاف المراتب السابقة فان بعضها من هذا العالم او متعلقا به وبعضها من عالم متوسط بين العالمين **فصل** فى صيرورة العقل الهيولانى عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل اعلم ان الشيخ الرئيس مع اصراره فى ساير كتبه على ابطال القول باتحاد العقل بالمعقول صرح فى كتاب المبدء والمعاد ببيان ذلك فى الفصل السابع من المقالة الاولى المعقود فى بيان ان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات واحتج على ذلك بقوله كل صورة مجردة عن المادة والعوارض اذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا بالفعل بحصولها له لا بان العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال مادة الاجسام عن صورتها فانه ان كان منفصلا بالذات عنها وتعقلها كان ينال منها صورة اخرى معقولة والسؤال فى تلك الصورة كالسؤال فيها وذهب الامر الى غير نهاية بل هذا واقول ان العقل بالفعل اما ان يكون نحو هذه الصورة او العقل بالقوة الذى حصل له هذه الصورة او مجموعهما ولايجوز ان يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لانه لا يخ ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة اولا يعقلها فان كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد الى الفعل وان كان تعقلها فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل بالقوة صورة اخرى وانما تعقلها بان يحصل هذه الصورة لذاتها فقط فان كانت انما يعقلها بان يحدث لها منها صورة اخرى ذهب الامر الى غير النهاية وان كان يعقلها بانها موجودة له فاما على الاطلاق فيكون كل شئ حصلت له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة وحاصلة لعوارضها التى يقترن بها فيجب ان يكون المادة والعوارض عاقلة بمقارنة تلك الصور فان الصور الطبيعية المعقولة موجودة فى الاعيان الطبيعية ولكن مخالطة بغيرها لا مجردة والمخالطة لا تعدم المخالط حقيقة ذاته واما لا على الاطلاق ولكن لانها موجودة لشئ من شانه ان يعقل فيكون نحو اما ان يكون معنى ان يعقل نفس وجودها له فيكون كانه قال لانها موجودة لشئ من شانه ان يوجد له واما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له اى جزء ذلك المعنى حيث يعقل وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له هف فاذن ليس يعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل ولا وجود صورة ما خوذة

عنها فاذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة الا ان لا يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز ان يكون العقل
بالفعل ههنا نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوة الى العقل بالفعل لانها ليست هذه الصورة نفسها بل هو قابل لها ووضع العقل
بالفعل نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا له وقابلا فليس عقلا بالفعل بالقوة لانه الذي من شانه ان يكون عقلا بالفعل
وليس ههنا شئ هو عقل بالقوة اما الذي يجري مجرى المادة فقد بينا واما الذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل فهو عقل
بالفعل دائما لا يمكن ان يوجد وهو عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون مجموعهما الا انه لا يخ اما ان يكون نعقل ذاته او غير ذاته ولا يجوز ان يعقل
غير ذاته لان ما هو غير ذاته فاما اجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان او شئ خارج عن ذاته فان كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله
بان يعقل صورته المعقولة فيحل منه محل المادة ولا يكون تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان امرها بل صورة اخرى بها يصير عقلا بالفعل
وايضا نحن انما نضع ههنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلا بالقوة هذه الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع تلك
الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز ان يكون اجزاء ذاته لانه اما ان يعقل الجزء الذي كالمادة او الذي كالصورة او كلاهما وكل واحد من تلك الاقسام
اما ان يعقله بالجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي كالصورة او كلاهما وانت اذا تعقلت هذه الاقسام بان لك الخطأ في جميعها فانه ان كان
تعقل الجزء الذي هو كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته ومعقول لذاته ولا ينفعه الجزء الذي كالصورة في هذا الباب ههنا وان كان
تعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوة والجزء الذي كالمادة هو المبدأ الذي كالصورة للفعل
وهذا عكس الواجب وان كان تعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء الذي كالمادة وبالجزء الذي
كالصورة فهي اكثر من ذاتها فهذا وغير مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة وكذلك ان وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطلت
اذن الاقسام الثلثة وصح ان الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى الطبيعية بل هي
اذا حلت في العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن قابل ومقبول متميزي الذات فيكون ح العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة
المجردة المعقولة وهذه الصورة اذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بان يكون له فان كانت قائمة بذاتها فهي اولى بان يكون عقلا
بالفعل فانه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان اولى بان يحرق والبياض لو كان قائما بذاته لكان اولى بان يفرق البصر وليس يجب للشئ
المعقول ان يعقله غيره لا محالة فان العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته انه هو الذي من شانه ان يعقل غيره فقد اتضح من هذا ان كل ماهية جردت
عن المادة وعوارضها فهي معقولة بذاتها بالفعل وهي عقل ولا يحتاج في ان تكون معقولة الى شئ آخر يعقلها انتهى كلامه اقول
لعل الشيخ تكلم ههنا على طريق التكلف والمداراة مع طائفة من المشائين من غير ان ينساق بطبعه الى تحقيق هذا المرام والا لوجب
عليه ان يدفع بعض النقوض الواردة عليه لكونه مدافعا لكثير من الاحكام التي ذهب اليها هو واشباهه من الحكماء وبالجملة ففيه
موضع انظار الاول انا لا احد ان يختار الشق الاول وهو ان العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة
كما ان الحاس بالفعل هو القوة الحساسة عند حلول الصورة الحسية قوله العقل بالقوة يعقل الصورة لاجل حصولها فيه كيفما كان
او لاجل حصولها في شئ من شانه ان يعقل فنقول الحق هو الشق الاخير وهو ان نعقل تلك الصورة لانها حلت في شئ من شانه ان يعقل
وقوله فقد بر هذا الكلام انه انما عقلها لاجل وجودها الشئ من شانه ان يوجد له فنقول ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التحديد
او اللمية في كون الصور المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل الشئ بنفسه بل المطلب ان وجود الصور المعقولة للعقل بالقوة
ليست كوجود الصور الطبيعية المكفوفة بالغواشي للمادة لان المادة ليس من شانها ان تكون عاقلة ولا من شان الصور المخلوطة
بالعوارض الجسمانية ان تكون معقولة بخلاف الصور المجردة المقارنة للعقل الهيولاني فانه يعقلها لانه من شانه ان يوجد له تلك
الصورة التي وجودها ليس كوجود الصور الطبيعية لموادها او نقول على سبيل التعليل ان العقل بالقوة انما يعقل تلك الصورة
لاجل حصولها له حصول امر غير ذي وضع لامر موجود غير ذي وضع مستقل الوجود الثاني ان العقل بالقوة هو بعينه النفس الناطقة
الانسانية واذا صار هو بعينه معقولا بالفعل لزم ان ينقلب بهية الانسان بهية العقل المفارق والشيخ غير قائل بمثل هذا الا
في الجواهر سيما في ما لا مادة له فان النفس الانسانية عنده مجردة عن المادة في اول الفطرة فكان يجب عليه تصحيح هذا القول
كما نقلنا في مباحث القوة والفعل ومباحث الحركة وغيرها الثالث انه يلزم عليه ان يزداد عدد المفارقات المحضة كلما خرج عقل
بالقوة الى العقل بالفعل وايضا يلزم ان يصير اشخاص متكثرة بالعدد تحت حقيقة واحدة نوعية من غير مادة وتعلق بالمادة

وتلك الحقيقة هي الحقيقة الانسانية الرابع ان قوله في الاستدلال على ان المعقول بالفعل لا يجب ان يكون معقولا لشيء آخر غير ذاته بان
العقل بالقوة يعقل لا محة ذاته انه هو الذي من شانه ان يعقل غيره يدل على انه لم ينكشف عنده هذا السبيل حق الانكشاف فان العقل
الهيولاني عند هؤلاء القوم ليس امرا مفارق الذات حتى يوجد ذاته له ويدرك ذاته على الوجه الذي ذكره وبالجملة القائل بهذا المطلب
الشريف العالي يحتاج الى تحقيق بالغ وتصرف شديد في كثير من الاصول الحكمية وعدول عن طريقة الجمهور كما هو شان السالك
للسبيل الالهي في مخالفته للساكنين في مواقفهم ومساكنهم الاولى والعلم عند الله **فصل** في الاوليات ونسبتها الى
الثواني والذب عن اول الاوائل اعلم انه لا يجوز تحصيل الاوليات بالاكتساب من حد او برهان اما في باب التصورات فكمفهوم الوجود
العام والشيئية والحصول وامثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدي او الرسمي اذ لا جزء لها ولا شيء اعرف منها واما في باب التصديقات
فكقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان في شيء ولا يخلو عنهما شيء فلا يمكن اقامة البرهان عليها والا لزم الدور ولان الذي يجعل دليلا
على شيء آخر فهو الذي يدل بانتفائه او ثبوته على انتفاء شيء آخر او ثبوته واذا جاز خلو الشيء عن الثبوت والانتفاء لم يحصل الامن في
ذلك الدليل ان يخلو عن الطرفين واذا جاز خلوه عن النفي والاثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذن ما دل على ثبوت هذه
القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالمنهج الدوري وهو ممتنع وبعبارة اخرى
كل دليل يدل على انهما لا يجتمعان في شيء فلا بد ان يعرف منه اولا ان كونه دليلا على هذا المطلب ولا كونه دليلا عليه لا يجتمعان
فيه اذ لو جاز ذلك واحتمل لم يكن اقامة الدلالة على استحالة ذلك الاجتماع مانعا من استحالة ذلك الاجتماع ومع هذا الاحتمال اي
اي كون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع لم يكن الدليل دليلا ولم يحصل المطلوب واذا كانت
دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها بقضية اخرى لزم ثبوت الشيء بنفسه فثبت ان اقامة الدليل على ثبوت هذه القضية
غير ممكن واما ساير القضايا والتصديقات البديهية او النظرية فهي متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها ونسبتها الى الجميع كنسبة
الوجود الواجبي الى وجود المهيات الممكنة لان جميع القضايا يحتاج التصديق بها الى التصديق بهذه القضية وهي اولية التصديق
غير مفتقرة الى تصديق آخر وكما ان الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحت من غير تقييد وتخصيص بمعنى خاص فان قولنا هذا فلك
وهذا انسان معناه انه موجود بوجود فلكي لا غير وانه موجود بوجود هو انسان فقط لا شيء آخر جماد او نبات او عقل او غير ذلك من
الوجودات الخاصة ولهذا قيل انه كل ممكن زوج تركيبي لان وجوده مقيد بسلب ساير الوجودات عنه فما من وجود غير الوجود البحت الا وهو
مقيد بمهية مخصوصة فكذلك كل قضية غير اولى الاوايل بديهية كانت او نظرية فهي بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص فان
العلم بان الموجود اما واجب وممكن علم بان الموجود لا يخ عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته وهذا هو بعينه
العلم الاول والقضية الاولية لكن مع قيد خاص وقولنا الكل اعظم من جزئه معناه ان زيادة الكل على جزئه لما لم تكن معدومة فهي
موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين وكذلك قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبتنية على تلك القضية وقد تخصصت
في مادة وجود المساواة وعدمها فانه لما ثبتت المساواة بين اشياء مشاركة لشيء واحد في الطبيعة النوعية انتفى عدم المساواة بينها
فان طبيعتها لما كانت واحدة فلو كانت غير متساوية لاختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين وكذا قولنا الشيء الواحد لا يكون
في مكانين اذ لو حصل في مكانين لما تميز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين واذا لم يتميز الواحد في وحدته عن الاثنين فكان
وجود الثاني كعدمه فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الاوليين انما كانتا ظاهرتي الحقيقة لكونهما في
قوة قولنا النفي والاثبات لا يرتفعان والقضيتان الاخريان انما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان
وكذا القياس في ساير القضايا البديهية والنظرية في رجوعها عند التحليل الى هذه القضية فظهر ان هذه القضية اول الاوائل
في باب العلم التصديقي ولذلك اتفقت الحكماء وغيرهم من اهل النظر على ان المنازع لها لا يستحق المكالمة والمناظرة قالوا واذا لا يمكن
اقامة البرهان على حقية هذه القضية فالذي ينازع فيها اما ان ينازع فيها لانه لم يحصل له تصور اجزاء هذه القضية واما لكونه
معاندا واما لاجل انه تعادلت عنده الاقيسة المنتجة للنتايج المتناقضة والمتقابلة ولم يكن له قوة ترجيح بعضها على بعض فضلا
عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها ونفي الاخر فان كان من قبيل القسم الاول فعلاجه تفهيم ماهيات اجزاء القضية وان كان من
القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرق وان يقال له الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد اقول علاج هذا القسم ليس على

الفيلسوف بل على الطبيب فان مثل هذا الانسان اذا كابر وعاند لغير لاجل نقصان في الخلقة كالصبيان وبعض النسوان والضعفاء بل لمرض طرء على مزاجه من غلبة المرة السوداء التي يفسد بها اعتدال مزاج الدماغ فعلاجه كعلاج صاحب الماليخوليا وان كان من القسم الثالث فعلاجه بحل شكوكه ان يؤمر بمطالعة الهندسيات والحسابيات اولا ثم باحكام قوانين المنطق ثانيا ثم بانتقاله الى مبادي الطبيعيات ومنها على التدريج الى ما فوق الطبيعة وبعد الجميع يخوض في الالهيات الصرفة وحرام على اكثر الناس ان يشرعوا في كسب هذه العلوم الغامضة لان اهلية ادراكها في غاية الندرة ونهاية الشذوذ والتوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم

الطرف الثاني

البحث عن احوال العاقل وفيه فصول

فصل

في ان كل مجرد يجب ان يكون عاقلا لذاته اثبات هذا المقصد في غاية السهولة بعد معرفة مهية العلم وان معناه وجود الصورة لشيء غير مشوب بالعدم والفقدان فان المادة غير مدركة لذاتها اذ لا وجود لذاتها الا بالصورة والصور الطبيعية انما لم يدرك ذاتها اذ ذاتها مخلوطة بالعدم والفقدان لان وجودها وجود ذوات الاوضاع والامكنة وكل جزء منها له وضع آخر ومكان آخر فلا يوجد جزء لجزء ولا لكل ولا يوجد الكل لكل ولا الجزء ولا لشيء منها بالنسبة الى ما هو فيه حصول وما لا وجدان له لشيء لا ادراك له بذلك الشيء فكل جسم وجسماني لا يدرك ذاته وكل موجود غير جسماني فهو حاصل لذاته لان ذاته غير محتجبة عن ذاته فيكون عاقلا لذاته لان العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه ولا حجاب الا العدم بالحقيقة وعدم الحجاب ايضا مرجعه الى تاكد الوجود وبهجة شدته حتى لا يكون ضعيفا مشوبا بالنقص الذي هو ضرب من العدم ومع ذلك فقد اقمنا البرهان على ان كل صورة معقولة للنفس بالفعل فهي عاقلة لذاتها وان لم يوجد عاقل سواها في العالم ولا شبهة في ان كل صورة مجردة سواء كانت بتجريد مجرد او بتجرد ذاتها معقولة على الرسم المذكور فتكون عاقلة لذاتها كما بينا فكل مجرد عاقل لذاته وهو المط واما الحكماء فالمشهور منهم في بيان هذا المقصد ابعنطرق احديها ما افاده الشيخ في كتاب المبدا والمعاد فانه لما اقام الدليل على ان الصورة العقلية اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل كما نقلنا كلامه في هذا الباب ثم قال بعد ذلك حسبما نقلنا ايضا ان الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها صيرتها عقلا بالفعل فاذا كانت قائمة بذاتها كانت اولى بان تكون معقولة فان الحرارة اذا صيرت الجسم الذي هي فيه متسخنا فلو كانت قائمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت اولى بالتسخين وكذا الجسم اذا صار مفرقا للبصر بسبب حصول البياض فيه فلو كان البياض قائما بذاته كان اولى بان يكون مفرقا للبصر وقد علمت ضعف ما احتج به في باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة المعقولة فاذا ضعف المبني عليه ضعف البناء والمبني الطريقة الثانية وهي قريبة الماخذ مما اشرنا اليه اولا وهي ان كل ما كان مجردا عن المادة ولواحقها فذاتها المجردة حاضرة لذاتها المجردة وكل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقله فاذن كل مجرد فانه يعقل ذاته اما بيان ان كل مجرد فان ذاته حاضرة لذاته فلان الشيء الموجود اما ان يكون موجودا لذاته قائما بذاته واما ان يكون موجودا لغيره قائما بغيره وليس لقائل ان يقول لا يلزم من كون شيء موجودا ان يكون موجودا لنفسه او لغيره لان ما ذكره كلام لا حاصل له ومنشأ هذا الوهم ان حضور الشيء عند الشيء امر اضافي فلا يعقل ثبوته الا عند تغاير الطرفين وقد مر بيان كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه ومما ينبه على صحة هذه الاضافة ودفع الحاجة الى التغاير صحة قولنا ذاتي وذاتك وايضا فانا نعقل ذواتنا وليست لكل منا ذاتان ذات تعقل وذات هي معقولة بل لكل منا ذات واحدة بلا ريب فاذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد ان يكون المعقول منا هو العاقل بعينه فعلم ان هذه الاضافة غير مستدعية للتغاير واما بيان ان الشيء المجرد اذا حضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد وذلك لان المقتضي للعالمية حضور صورة المعلوم عند من له صلاحية الادراك بشرط تجرد الصورة وقد سبق بيان مراتب الادراك بحسب مراتب التجرد وان التجرد التام للصورة الحاضرة شرط كونه معقولا والجوهر المجرد يصدق عليه انه صورة مجردة تامة التجرد عن المادة وآثارها فاذا تحقق الشرطان وهو الحضور للصورة مع التجرد التام يوجب حصول المشروط بهما وهو كونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها فثبت ان كل مجرد عاقل لذاته الطريقة الثالثة ما افاده صاحب التلويحات وذكر انه قد استفاد هذه الطريقة من روحانية المعلم الاول في خلسة لطيفة شبيهة بحالة النوم تمثل له مخاطبا اياه قال شكوت اليه من صعوبة مسئلة العلم فقال لي ارجع الى نفسك فينحل لك فقلت كيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك ابذاتك او غيرها فيكون لك اذن قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك بذاتك ابا عتبار اثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما كنت ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقة او مخصصة بصفات اخرى

فاخترت الثانى فقال كل صورة فى النفس فهى كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهى لا تمنع الشركة لنفسها وان فرض منعها لك
فلمانع آخر وانت تدرك ذاتك وهى مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادركت مفهوم انا فقال مفهوم انا من
حيث انه مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت ان الجزئى من حيث انه جزئى لا غير كلى وهذا وانا ونحن وهو لها معان معقولة كلية
من حيث مفهوماتها المجردة دون اشارة جزئية فقلت فكيف اذن قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم ان
انت المدرك لذاتك لا غير ولا باثر غير مطابق او مطابق فذاتك هى العقل والعاقل والمعقول ثم قال بعد كلام اخر فاذا دريت انها
تدرك لا باثر يطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل هو حضور صورة الشئ للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا
اتم فالنفس لكونها مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يمكن لها استحضار عينه كالسماء والارض
ونحوهما فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففى قوى حاضرة لها واما الكليات ففى ذاتها اذ من المدركات كلية لا تنطبع فى الاجرام والمدرك
هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان قيل للخارج انه كلى فذلك بقصد ثان ثم ساق الكلام الى بيان امور اخرى فى باب العلم و
الادراك وحاصل ما ذكره ان النفس لتجردها عن المادة تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول اثر او صورة من ذاتها فى ذاتها فكل
مجرد عاقل لذاته واما قوله اما الجزئيات ففى قوى حاضرة لها واما الكليات ففى ذاتها يدل على انه يوافق الشيخ الرئيس فى انكار ما صح
عندنا القول به عن ذلك الفيلسوف كما بينا وكذا فى تتمة كلماته التى تركنا نقلها مخافة الاطناب بعض مؤاخذات يمكن استنباطها
من الاصول التى قررناها فيما سبق الطريقة الرابعة انهم ذكروا ان كل ذات مجردة يصح ان تكون معقولة وهذا اما لا شبهة فيه اذ ما
من شئ الا ومن شانه ان يصير معقولا اما بذاته واما بعد عمل التجريد واما الشبهة بان ذات البارى جل مجده غير معقولة للبشر فهى
مندفعة بان المانع عن ان تصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته لان ذاته فى غاية الوضوح والظهور بل من جهتنا لتناهى قوة ادراكنا وقصورها
عن الاحاطة والاكتناه به فلا نذرك منه الا بقدر قوتنا وطاقتنا وبما ذكرنا يندفع اعتراض صاحب المباحث ان من زعم ان حقيقة
البارى نفس انيته امكنه ان يبين ذلك بان يقول حقيقة البارى تع هو الوجود المجرد عن سائر القيود واذا كان الوجود متصورا
وتلك القيود السلبية معقولة وجب ان يكون حقيقة البارى معقولة بتمامها واما على مذهبنا فلا يمكننا ان نقول ذلك اقول
انك قد علمت ان مفهوم الوجود المشترك بين الاشياء ليس حقيقة شئ من الموجودات فكيف حقيقة البارى وان حقيقة الوجود
امر متفاوت بالشدة والضعف وحقيقة البارى وجود غير متناهى الشدة فكيف يساوى وجودات الممكنات وان كان الجميع
مشتركا فى مفهوم واحد كلى عام وما اسوء ظن هذا الرجل بالحكماء العارفين بالحق حيث زعم انهم راوا ان لا ميز بين البارى والممكنات
بعد اشتراك الكل فى الحقيقة الواحدة انما هو بسبب امور زائدة هى موجودة لها ومسلوبة عنه تع حتى يكون الممكنات اكثر كمالا
ووجودا من البارى مع ان كل وجود وكل كمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده والوجود خير محض وخير الخيرات هو ذات البارى
وكل خير بعده فايض من عنده والاعدام والسلوب بما هى اعدام وسلوب شرور محضة وكل سلب صادق فى حقه تع فمرجعه الى سلب السلب
ومرجع ذلك الى الوجود البحت الشديد فان سلب الجسمية عنه تع ليس لان الجسم موجود بل لانه ناقص الوجود مصحوب بالشرور و
الاعدام والاستحالات وكذا سائر الصفات السلبية والواجب تع وجود بلا عدم وكمال بلا نقص ونور وخير محض بلا تغير وزوال
واذا ثبت ان كل ذات مجردة فانها يصح ان تكون معقولة وجب عليها صحة كونها عاقلة لانها اذا صح كون ذلك المجرد معقولا لنا صح كونه
معقولا لنا مع شئ آخر وقد عرفنا ان كون شئ معقولا هو حصول صورة مساوية لذلك المعقول للعاقل فاذا عقلنا ذاتا مجردة وعقلنا
معها شيئا اخر فقد قارنت صورتاهما فصحة تلك المقارنة اما ان تكون من لوازم ماهيتهما او يتوقف على حصولهما فى الجوهر العاقل
لكن القسم الثانى بط وذلك لانه لو توقفت تلك الصحة على حصولهما فى الجوهر العاقل وحصولهما فى الجوهر العاقل نفس مقارنتهما
فيلزم ان يتوقف صحة مقارنتهما على حصول مقارنتهما فيكون صحة الشئ متوقفة على وجوده وذلك مح لان امكان وجود الشئ الممكن
قد يجوز ان يكون سابقا على وجوده واما العكس فهو ممتنع البتة فقد ظهر ان امكان تلك المقارنة بين الصورتين المعقولتين
من لوازم ماهيتهما فلو فرضنا صورة معقولة موجودة فى الاعيان قائمة بذاتها فيجب ان يصح عليها مقارنة سائر الماهيات وذلك انما
يكون بانطباع صورها فيها فثبت ان كل ذات مجردة يصح ان تكون عاقلة لتلك الماهيات لان التعقل عبارة عن حصول صور
الماهيات للذات المجردة فاذا صح كونها عاقلة لها صح كونها عاقلة لذاتها لان كل من عقل شيئا فيتضمن عقله لذلك الشئ عقله لذاته

العاقلة فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته ولغيره وكل ما يمكن ويصح فى عالم الابداع بالامكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل الوجوب اذ لا يمكن هنالك تجدد الحال والانتقال من قوة الى فعل لعدم المادة والحركة هناك فليس فى المفارقات كمال منتظر وبهذه الطريقة يثبت علم واجب الوجود بذاته وبالاشياء لانك قد عرفت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات وكل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب الوجود له بالذات واعلم ان الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون اولا كون الواجب تعالى عاقلا لذاته ثم يثبتون علمه بسائر الاشياء لان ذاته علة لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب ان يكون عاقلا لما سواه وبهذه الطريقة يثبتون اولا كونه عاقلا للاشياء ثم يقولون عاقليته للاشياء مستلزمة لكونه عاقلا لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان فى الجهة واقول هذا المسلك الاخير لا يخ عن صعوبة واشكال على مقتضى القوانين المشهورة من وجوه احدها ان امكان الفرد وان استلزم امكان المهية وامكانها يستلزم امكان سائر الافراد لكن بشرط كون المهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة الى افرادها فاذن ربما كانت الصورة الموجودة فى الذهن مخالفة لما فى الخارج فى بعض اللوازم ككونها حالة فى الذهن على ما هو طريقة القوم فيجوز ان يكون المقارنة من هذا القبيل وايضا كل ما يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية كالكلية والنوعية والاشتراك فلا يتعدى الى الخارجى منها بل نقول ان مطلق المقارنة طبيعة جنسية مبهمة لا يلزم من صحة هذه المقارنة صحة كل نوع من المقارنة الا ترى ان مقارنة الصورة الجسمانية مع الصورة المجردة غير صحيح وثانيها ان هذه القاعدة منقوضة بان واجب الوجود لا يصح عليه مقارنة شئ فكيف يثبت من هذا المسلك علم الله تعالى بالاشياء اللهم الا على قاعدة من جوز ارتسام صور الاشياء المعقولة فى ذاته وثالثها انه يلزم ان يوجد فى كل واحد من العقول صور جميع الممكنات بالفعل وذلك يقتضى جهات كثيرة فوق الحصر فى المعلول الاول وذلك ينافى ما اتفقوا عليه من ان كل واحد من العقول لا يزيد جهاتها على اثنين او ثلثة وبالجملة هذا المنهج صعب السلوك لا يتم ولو تم لا يتم الا بالقول بان العقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمعقول وان البارى جلت عظمته جميع الاشياء على الوجه الارفع الاعلى

فصل فى ان كل مجرد فانه عقل لذاته هذا المطلب مما لا يحتاج الى استيناف برهان اذ قد لزم من المطلب الاول بحسب جميع الطرق المذكورة اذ كون الشئ عاقلا لذاته لا ينفك عن كونه معقولا لذاته ويمكن ايضا بيانه بالطريقة الاخيرة بانه متى صح كونه مدركا لغيره وجب ان يكون مدركا لذاته لانه لما كان مجردا عن المادة ولواحقها فكل ما امكن له فوجب ان يكون حاصلا له بالفعل لامتناع كونه موردا للانفعال والتجدد فليس فيه شئ بالقوة ولا يسنح فيه حالة لم يكن من قبل فكونه ممكن المعقولية غير منفك عن كونه بالفعل معقولا فوجب ان يكون معقولا لكل ما يصح ان يكون معقولا له بالفعل فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائما واعلم ان بعض من كان فى عصر الشيخ كتب اليه فى هذا المقام اشكالا وهو ان الذى يدلك منا المعقولات قد بان وصح انه جوهر مجرد فان كان كل مجرد عقلا وجب ان يكون النفس الناطقة عقلا بالفعل وليس كذلك فان قلتم انه بسبب اشتغاله بالبدن يعوق عن افعاله قلنا لو كان كذلك لما كان ينتفع بالبدن فى التعقلات وليس الامر كذلك فاجاب الشيخ بانه ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سببا لقوامه ولا بوجه ما سببا لحدوثه ولا سببا لهيئة يتخصص بها ويتهيأ لاجلها للخروج الى الفعل والبرهان الذى يقوم على ان كل مجرد عن المادة عقل بالفعل انما يقوم على المجرد التجريد التام ثم ليس من العجب المستنكر ان يكون الشئ الذى يمنع من شئ يمكن من شئ والذى يشتغل عن شئ يشتغل بشئ انتهى كلامه اقول هذا المطلب مما يحتاج الى تنقيح وكلام الشيخ غير واف بالمقصود اذ لا احد ان يقول النفس الناطقة عند الشيخ ومن تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل بحسب ذاته الجوهرية ولا يكتنفه شئ من العوارض المادية والمادة البدنية وان كانت مرجحة لفيضان وجودها المتخصص عن الواهب لكنها غير داخلة فى قوامها ذاتا وحقيقة ومهية ووجودا والبرهان السابق ان تم فهو جار فى كل ذات مجردة فيجب ان يدل على ان النفس لكونها جوهرا مجردا يصح عليها لذاتها ان تدرك جميع المعقولات من غير مانعة من قبلها حتى لو فرض سلب البدن وعوارضه عنها وكذا آثاره شواغله عن الادراكات عنها بالكلية لكانت عاقلة للحقايق دفعة واحدة بلا اكتساب وتفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالى بط فانا نعلم يقينا ان نفوس الصبيان ومن لم يتدرب فى العلوم من العقول الهيولانية لو فرض زوال المادة عنها ودفع شواغلها بالكلية عن ذواتهم لا يكونون علماء كاملين عارفين بجميع الحقايق والصور العقلية دفعة واحدة فحق الجواب عن الاشكال المذكور ان النفس الانسانية فى اوايل نشأتها ليست عقلا بالفعل لانها وان تجردت عن المادة الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصورة الخيالية ولا دليل على اثبات تجردها الا يدل اكثرها على ازيد من تجردها عن العالم الطبيعى والذى يدل على تجردها العقلى هو اثبات كونها عاقلة للمعقولات من حيث معقوليتها وكذا ادراكها المهية الوحدانية العقلية

والبسائط العلمية من حيث وحدتها ووجودها العقلي وهذا الحكم الذي يمكن ان يجعل وسطا في برهان تجرد النفس لا يتحقق في قليل من النفوس الانسانية واكثرها لا يمكنه هذا التحقيق العقلي الخالص الا مع شوب الخيال وبالجملة فللنفوس غير هذه النشأة الحسية نشأتان اخريان نشأة الخيال ونشأة العقل فكل نفس انسانية اذا استحكم فيه ادراك الصور الخيالية حتى يصير خيالا بالفعل تحقق فيه ان ذاته مجردة عن هذا العالم الحسي الوضعي وجميع ما فيه من ذوات الجهات والاوضاع لصيرورتها عين الصور الخيالية التي وجودها ليس في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الاوضاع القابلة للاشارة الوضعية واذا استحكم فيه ادراك الصورة العقلية بالبراهين اليقينية والحدود الحقيقية فعند ذلك يصير عقلا ومعقولا بالفعل فيتحقق تجرده عن الكونين فله ان تعقل كل حقيقة وماهية متى شاء واراد لصيرورتها عين الصور العقلية بالفعل بعد ما كانت بالقوة عند كونه صورة خيالية

فصل في نسبة العقل الفعال الى نفوسنا قد علمت ان النفس الانسانية من صورة الى صورة ومن كمال الى كمال فقد ابتدأت في اوائل النشأة من الجسمية المطلقة الى الصور الاسطقسية ومنها الى المعدنية والنباتية ومنها الى الحيوانية كلها حتى انتهت الى تلك الذات التي منها اول الاشياء التي لا تنتسب الى المادة الجسمية واذا وقع لها الارتقاء منه فانما يرتقي الى اول رتبة الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة وهو العقل المستفاد وهو قريب الشبه بالعقل الفعال والفرق بينه وبين العقل الفعال ان العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحولها في الاطوار والعقل الفعال هو صورة لم يكن في مادة اصلا ولا يمكن ان يكون الا مفارقة والعجب انه من نوع ما هو عقل بالفعل لانه متحد به الا انه الذي جعل الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة وهي معقولات متخيلات بالفعل فان الشيء بنفسه لا يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل والا لكان الشيء الواحد جاعلا ومجعولا لنفسه في القوة فعلا هذا مح فان المعدوم لا يصير موجودا الا بموجود بالفعل والجسم لا يتحرك الا بمحرك غيره ولا يستنير الا بمنير بالذات فنسبة العقل الفعال الى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي هي مبصرة بالقوة عند الظلمة لان البصر هو قوة استعدادية وهيئة ما في مادة وهو من قبل ان يبصر مبصرة ومرئية بالقوة وليس في جوهر الباصرة التي في العين كفاية في ان تصير مبصرة بالفعل ولا في جواهر الالوان كفاية في ان تصير مرئية مبصرة بالفعل فان الشمس تعطي البصر ضوء اتصل به وتعطي الالوان ضوء اتصله بها فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصرا بالفعل ويصير الالوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد ان كانت مبصرة بالقوة وذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الذي هو بالفعل يفيد دائما العقل الهيولاني وجودا ما منزلة ذلك الوجود من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر وكما ان البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب ابصاره ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه ويبصر الاشياء التي هي كانت بالقوة مبصرة مرئية فتصير مبصرة مرئية بالفعل كذلك العقل الهيولاني فانه بذلك الوجود العقلي يعقل نفس ذلك الوجود وبه يعقل العقل بالفعل الذي هو سبب فيضان ذلك النور العقلي في العقل الهيولاني وبه يصير الماهيات التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل وبه يصير ايضا هو عقلا بالفعل وهي ايضا عقولا بالفعل وقد علمت من طريقتنا ان الحس عين المحسوسات وان الجوهر الحساس منا يدرك المحسوسات بنفس تلك المحسوسات فالبصر منا يدرك المبصرات بالذات بنفس تلك المبصرات بالفعل وكذلك العقل بالفعل منا يدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات عند ما كانت معقولة بالفعل واعلم ان المبصر بالذات عندنا ليست هذه الالوان والهيئات والاشكال القائمة بالمواد الخارجية لما اقمنا البرهان على ان لا حضور للاجسام المادية واعراضها عند شيء اصلا وما لا حضور له كيف يحضر عند قوة مدركة بل الحاضر بالذات عند الحس البصري هو صورة مماثلة لهذه المسماة بالمبصرات عند الناس فنسبة الالوان الخارجية الى المبصرات بالفعل كنسبة الماهيات الخارجية الى صورتها العقلية ونسبة الضوء الفائض عليهما من الشمس كنسبة الوجود الخارجي المادي الفائض على الصور الطبيعية من المبدأ المفارق ونسبة المبصرات بالفعل الى البصر بالفعل كنسبة المعقولات بالفعل الى العقل بالفعل والعقل بالفعل عين معقولاتها والبصر بالفعل عين مبصراتها وبازاء العقل الفعال في باب العقل والمعقولات ينبغي ان يكون جوهر آخر في باب الحس والمحسوس يكون نسبته اليهما كنسبة العقل الفعال الى العقل والمعقول فالغرض ههنا ان فعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في الضوء الحاصل للبصر والمبصرات فلذلك سمي بالعقل الفعال ومرتبته في الاشياء المفارقة الذوات التي ذكرت بعد السبب الاول هي المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء فاذا حصل منه في القوة الناطقة ما منزلته منزلة الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات التي هي محفوظة في القوة الخيالية معقولات اوائل وثواني والفرق بين الذوات المفارقة البريئة عن القوة والانفعال هو بالكمال والنقص وكذا الفرق

بينهما وبين المبدأ الاول تعـ وقد اشرنا الى ان العقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات فيه هي ابدا على الترتيب الاشرف فالاشرف وان لم تكن متميزة بالوجود ولا بالحلول فى الجوهر الفعال ولكنها مع ذلك مترتبة وهذا ايضا من العجائب وترتيبها فى العقل الفعال غير ترتيبها فى العقل المستفاد وذلك لان اوائل المعقولات ههنا اخس وجودا وكل ما هو اخس وجودا فهو اقدم وجودا من قبل ان ترقينا بادراك الاشياء العامة اولا والطبايع العامة معلولات للطبايع الخاصة ثم بادراك النوعيات المحصلة التى هى اكمل وجودا من التى هى اعرف عندنا واسهل ادراكا وما هو اكمل وجودا كان اجهل عندنا فى اول الامر فلذلك ربما يقع ترتيب الموجودات فى بعض العقول المنفعلة التى هى صارت بالفعل على عكس ما عليه الامر فى العقل الفعال هذا بحسب الحدوث واما حالها بحسب البقاء فهى كما كان اولا فى الجبلة العقلية والدين الالهى من الترتيب الاشرف فالاشرف والانور فالانور على نعت الاتحاد وهذه الصور الطبيعية كلها فى العقل الفعال غير منقسمة وهى فى المادة منقسمة ونقل عن المعلم الاول ارسطاطاليس انه قال فى كتاب النفس وليس بمستنكر ان يكون وهو غير منقسم ان يكون ذاته اشياء غير منقسمة تعطى المادة اشباه ما فى جوهره فلا يقبله المادة الا منقسما **فصل** فى ان كل من عقل ذاته فلا بد ان يكون عقله لذاته عين ذاته الذى ذكروه فى هذا المقصد ان كل من عقل ذاته فلا يخ اما ان يكون ذلك لاجل حضور ذاته عند ذاته او لاجل حضور صورة اخرى عند ذاته والثانى بط لان تلك الصورة اما ان تكون مساوية لذاته فى المهية النوعية اذا حلت فى ذاته فح لا يتميز احديهما عن الاخر لا بالمهية ولا بلوازمها ولا بشئ من العوارض فلا يكون التميز بينهما حاصلا فلا يكون الاثنينية بينهما حاصلة وقد فرض حصولها هف وان كانت مخالفة فى المهية لم يكن حصولها موجبا لتعقل تلك الذات بل تعقل ما تلك الصورة ماخوذة عنه فثبت ان تعقل الذات ليس الا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون دائما هذا ما قيل اقول وهو عندى من اسخف الدلائل وذلك لان الامتياز بين الذوات المتساوية فى الحقيقة النوعية ولوازمها انما هو بنحو من الوجودات التشخصية فان الامتياز بين اشخاص النوع الانسانى بانحاء وجوداتها وكذا الامتياز بين الصورة العقلية من الانسان واشخاصها الخارجية بنحو الوجود فان وجود صورتها فى العقل وجود امر عارض لموضوع عندهم ووجودها فى الخارج لا فى موضوع وكون مهية واحدة موجودة تارة فى الخارج بوجود جوهرى وتارة فى العقل بوجود عرضى غير مستنكر عندهم فلو تعقل عاقل مهية ذاته بصورة زائدة مطابقة لمهيته لم يلزم منه مح وايضا نحن كثيرا ما نتصور ذاتنا ونتصور تصورنا لذاتنا ولو كان تعقل الشئ لذاته بصورة زائدة على ذاته مستحيلا لما وقع منا هذا التعقل وهو واقع هف فالصواب ان يق بعد تحقيق ان حقيقة كل شئ وذاته عبارة عن وجود مهيته بنحو من الوجود فنقول لا يمكن تعقل شئ من الوجود التشخصى الا بحضور ذلك الوجود بنفسه كما مر اذا فلو تعقل فرض عاقل ذاته بصورة زائدة كان وجود ذاته غير وجود تلك الصورة لان ذاته جوهر وتلك الصور عرض ووجود الجوهر غير وجود العرض بالذات والهوية فكان كما تعقل شخص شخصا آخر مشابها له فى المهية برهان آخر وهو ما سبق من صاحب التلويحات ان كل صورة ذهنية فهى معروضة للكلية بالفعل او بالقوة وان تخصصت بقيود اخرى كثيرة والذات العاقلة شخص خارجى وايضا نحن نعقل ذواتنا على وجه يمنع عن الشركة فلا يمكن هذا التعقل بصورة اخرى غير نفس الهوية الوجودية وقال ايضا فى آخر التلويحات توضيحا لهذا المطلب انى تجردت بذاتى ونظرت فيها فوجدتها انية ووجودا ضم اليها انها لا فى موضوع الذى هو كرسم للجوهرية واضافات الى الجرم التى هى رسم النفسية اما الاضافات فصادفتها خارجة عنها واما انها لا فى موضوع فامر سلبى والجوهرية ان كان لها معنى آخر لست احصلها واحصل ذاتى وانا غير غائب عنها وليس لها فصل فانى اعرفها بنفس عدم غيبتى عنها ولو كان لها فصل او خصوصية وراء الوجود لادركتها حين ادركتها اذ لا اقرب منى الى ولست ارى فى ذاتى عند التفصيل الا وجودا وادراكا فحسب امتاز عن غيره بعوارض وادراك على ما سبق فلم يبق الا الوجود ثم الادراك ان اخذ له مفهوم محصل غير ما قيل فهو ادراك شئ وهى لا تتقوم بادراك نفسها اذ هو بعد نفسها ولا بادراك غيرها اذ لا يلزمها واستعداد الادراك عرضى وكل من ادرك ذاته على مفهوم انا وما وجد عند التفصيل الا وجودا مدركا نفسه فهو مفهوم انا من حيث مفهوم انا على ما يعم الواجب وغيره انه شئ ادرك ذاته فلو كان لى حقيقة غير هذا فكان مفهوم انا عرضا لها فاكون ادركت العرضى لعدم غيبتى عنه وغبت عن ذاتى وهو مح فحكمت بان مهيتى نفس الوجود وليس لمهيتى فى العقل تفصيل الا الى امر من امور سلبية جعل لها اسماء وجودية واضافات سؤال لك فصل مجهول جواب اذا ادركت مفهوم انا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة الى هو فيكون خارجا عنى فيقال لى فاذا ينبغى ان يجب وجودك وليس كذا قلنا الوجود الواجبى هو اكمل الوجود

المحض الذي لا اتم منه ووجودي ناقص وهو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي والاختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج الى مميز فصلي وامكان هذه
نقص وجودها ووجوبه كمال وجوده الذي لا اكمل منه انتهى كلامه وهو كلام متين في غاية الاحكام والتحقيق ونحن قد دفعنا الوجوب الذاتي
في الهويات المعلولية بانها وجودات تعلقية الذوات والضرورة التي فيها ليست ضرورة ازلية بل ضرورة ذاتية مادامت الذات الالهية
فياضة على الوسايط وبتوسطها على المعلولات المتأخرة فلنعد الى ما فارقناه وهو ان ادراك الشيء لذاته نفس ذاته وذاته دائمة الادراك
لذاته ومما يدل على دوام التعقل فينا ان الانسان اذا تتبع احواله وجد من نفسه ان ادراكه لنفسه دائم بدوام الذات ان الانسان متى كان يحاول فعلا
ادراكيا او تحريكيا فلم يكن قصده الى الادراك المطلق او التحريك بل الى ادراك مخصوص بقصده منه ويحصل له وكذا القول في التحريك فان
الهارب اذا هرب من عدو او حر او برد لم يكن هربه من العدو المطلق بل من عدوه الخاص ولا من حر مطلق بل من حر مخصوص اصابه ووصل الى ذاته
والعلم بوصول الحر والبرد اليه يتضمن العلم به وكذا القاصد الى فعل من الافعال او جلب شيء من الشهوات فليس قصده الى حصول ذلك الفعل
مطلقا بل الى حصوله من جهته ولا الى قضاء شهوة مطلقة بل شهوة مخصوصة به وكل ذلك متفرع على علمه بذاته فظاهر بين ان علم الانسان
بنفسه وذاته اول العلوم واقدمها وهو حاضر دائما غير منفك عنه ابدا ولا يجوز لاحد ان يقول علمي بنفسي لاجل وسط هو فعلي استدل
بفعلي على ذاتي وذلك لانه لا يخ اما ان يكون استدل بالفعل المطلق على ذاتي او استدل بفعل صدر من نفسي على نفسي فان استدللت
بالفعل المطلق فالفعل المطلق لا يحتاج الا الى فاعل مطلق لا فاعل هو انا وان استدللت على بفعلي فلا يمكنني ان اعلم فعلي الا بعد ان
اعلم نفسي فلو لم اعلم نفسي الا بعد ان اعلم نفسي لزم الدور وهو باطل فدل على ان علم الانسان بنفسه ليس بوسط من فعله واما احتمال ان
يجعل فعل غيره وسطا في الاستدلال فهو غير مفيد للمعرفة اصلا لان معرفة الشيء اما ان يحصل من ذاته او من العلم بعلته كما في البرهان
اللمي واما من العلم بمعلوله او من العلم بما هو معلول لعلة ذلك الشيء كما في قسمي البرهان الاني واما ما لا يكون سببا للشيء ولا مسببا
عنه ولا مسببا عن سببه فلا يحصل من جهة العلم به ذلك الشيء **فصل** في ان العاقل للشيء يجب ان يكون مجردا عن المادة برهانه كما
يستفاد من الاصول السالفة ان التعقل لما كان عبارة عن حصول صورة الشيء المعقولة في العاقل والصورة المعقولة لا يمكن ان تكون قابلة للقسمة
المقدارية بوجه من الوجوه ولا ذات وضع لا بالذات ولا بالعرض كالسواد فانه وان لم يكن منقسما بذاته لا بالقوة ولا بالفعل ولكنه ينقسم بتبعية
محله بالقوة او بالفعل وكالنقطة فانها ذات وضع بالعرض وما لا يمكن ان يكون قابلا للقسمة ولا ذا وضع اصلا فلا يمكن ان يحصل وجوده
لما هو مادي ذو وضع فالصورة المعقولة لا يمكن ان تحصل لامر مادي فتنعكس عكس النقيض كل ما يعقل صورة معقولة فهو مجرد عن المادة
وهذا هو المط لان التعقل اما عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل وحلولها فيه كما هو المشهور وعليه الجمهور واما باتحادها
مع الجوهر العاقل كما هو عندنا وعلى هذا فالمطلوب اظهر اذ يستحيل ان يتحد ما لا وضع له بما له وضع فان قلت قد تقرر ان الحمل هو الاتحاد
في الوجود ونحن نحمل المفهومات الجنسية والنوعية على الاشخاص الجسمانية كزيد وعمرو وفرس مفهوم الحيوانية المطلقة العقلية وهي امر
غير منقسم وغير ذي وضع وتلك الاشخاص امور كل واحد منقسم وذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم واتحاد ما لا وضع له بما له وضع
قلنا ليس الامر كما زعمت فان المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة على الافراد الخارجية فالجنس بما هو جنس اعني الطبيعة الجنسية من
حيث معقوليتها وكليتها واشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الافراد وكذا الطبيعة النوعية والفصلية وغيرهما من المعقولات غير
محمولة ولا متحدة بالاشخاص الخارجية والتي يتحد معها من الماهيات الطبيعية هي التي اذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا منقسمة ولا لا منقسمة
وان كانت منقسمة في الواقع كما انها لا موجودة ولا معدومة من تلك الحيثية وان كانت موجودة في الواقع وهذا لا ينافي ما ذكرناه
فان الذي ادعيناه هو استحالة اتحاد ما لا ينقسم في الواقع متحدا مع ما ينقسم واتحاد الكلي الطبيعي اعني الماهية من حيث هي مع الشخص الجسماني
ليس كذلك كما بيناه فان قلت الهيولى مجردة في نفسها ثم انها تقبل المقادير والابعاد وتعرضها الاوضاع فاذا جاز كون المحل غير ذي وضع
ولا منقسم وكون الحال المقدار منقسما ذا وضع والصورة المعقولة مجردة قلت جوابه بمثل ما مر وهو ان الهيولى غير مجردة في الواقع بل هي متجسمة
لانها متقومة الوجود بالجسمية لانها صورتها الجوهرية المتقدمة عليها وليست الجسمية المقدارية من العوارض التي تلحق بعد تمام وجود
المعروض فلا تجرد لها عن المقادير والاوضاع في نفس الامر بل بحسب نفس ذاتها التي هي جوهر بالقوة واما بيان ان الصورة المعقولة بالفعل
غير منقسم ولا ذو وضع مع انه امر واضح عند العقل بحسب الوجدان فان معنى قولنا الحيوان الناطق او قولنا الواحد نصف الاثنين مما ليس
في مكان او جسم ولا يمكن اليه الاشارة الحسية بانه هيهنا او هناك لكن الحكماء كالشيخ وغيره اقاموا البرهان على اثباته فقالوا ان المعنى

فلا يثبت بها لا فاعل مطلق

فليحفظ عكس ذلك بان يكون العاقل منقسما ذا وضع

المعقول

المعقول لو انقسم فلا يخ اما ان ينقسم الى اجزاء مخالفة الحقيقة او الى اجزاء متشابهة الحقيقة والاول لابد وان ينتهى الى واحد لا ينقسم ذلك الانقسام لاستحالة تركب الشئ من المبادى الغير المتناهية فالعقل عند ادراكه لكل معنى معقول لابد وان يدرك ذلك والثانى مح وبيانه ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين للمجموع كما هو شان القسمة المقدارية فلا يخ اما ان يكون كل واحد من القسمين شرطا فى كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كك بل يكون كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايض كالاصل اما الشق الاول فباطل من وجوه ثلثة احدها ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم ان يجتمع من القسمين شئ ليس هو اياهما بل لابد ان يكون متعلق الهيئة بزيادة كتشكل او عدد بحال القسمين فاذن لا يكون القسمان جزئية من حيث هيئته المتشابهة هف وثانيها ان المعقول الذى شرط كونه معقولا هو حصول جزئين لا يكون من حيث هو كك غير منقسم وقد فرضناه واحدا هف وثالثها انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا واما الشق الثانى وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا فى معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد منهما ايضا معقولا بانفراده كما فى الجسم الذى يقبل الانفسام الى اجسام فذلك ايضا بط لان الصورة المعقولة حاصلة باقل ما يفرض انها هو وكانت الصورة المفروضة معقولة ابدا مع ما لا دخل له فى تتميم معقوليته فيلزم ان لا يمكن حصول صورة عقلية لا يكون فيها عارض غريب بل كلما جردت عن العارض الغريب فهى ملابسة بعد له مع ان التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن عوارضها الغريبة كما هو عندهم وذلك لان كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه جزئى من جزئيات نوعه ونوعه محفوظ بجزئيه وهكذا اجزاء جزئيه ففى كل منقسم وفى كل جزء من اجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب فتبين من هذا ان المعقول المشترك بين كثيرين لا يمكن ان يكون مقدارا او ذا مقدار واما ان الصورة العقلية غير ذات وضع فانها لو كانت ذات وضع لكانت اما ان تنقسم او لا تنقسم فان انقسمت فقد مر بيان استحالته وان لم تنقسم كالنقطة فتكون حالة فى نهاية المقدار او نفس نهايته والنهاية عدمية والتعقل امر وجودى وايض كل ما يحل فى نهاية الشئ فليس فى الحقيقة صفة لذلك الشئ بل لو كانت صفة لكانت صفة لتلك النهاية وهكذا الكلام فى تلك النهاية فانها بالحقيقة غير حالة فى الذات المنقسمة من حيث انه بل مع اعتبار انضمام معنى عدمى ولهذا كان النقطة لا تعرض ذات الخط بما هو مقدار ولا الخط للسطح كك ولا السطح للجسم بما هو مقدار او ذو مقدار بل كل من الاطراف يعرض لمحله من حيث انقطاعه وانتهائه والعلم ليس كك فاذن لو كانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمة لم يكن المحل الذاتى عاقلا له ولا من جهة عدمه وانقطاعه لان الادراك كمال والكمال انما يوصف به وجود الشئ لا عدمه وايضا لو كان التعقل فى جهة من العاقل لم يكن العاقل عاقلا به الا من طرف منه دون آخر فكانت ذات واحدة عالما وجاهلا بشئ واحد هذا مح **فصل** فى ان المدرك للصور المتخيلة ايضا لابد ان يكون مجردا عن هذا العالم هذا وان كان مخالفا لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ ومن يحذو حذوه لكن المتبع هو البرهان والحق لا يعرف الا بالبرهان لا بالرجال لان المحسوس لا يقيد المعقول ولا يسلط عليه بل المعقول قاهر على كل محسوس اما البرهان على هذا المطلوب فهو ان الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محيط بدائرة قطرها يساوى قطر الفلك الاعظم فهذه الصورة الشكلية اما ان تكون بالقياس الى ما هى شكله فى الموجودات الخارجية كانها شكل نوع عن موجود خارجى وليس كك او يكون شكلا لما فى دم دماغية حاملة لها والمادة الدماغية مشتغلة لشكل صغير المقدار غير هذا الشكل والمادة الواحدة لا يجوز ان يشتغل فى آن واحد بمقدار صغير فى غاية الصغر وبمقدار عظيم فى غاية الكبر ولا بشكلين ايضا بشكلين متباينين دفعة واحدة وايضا شكل الدماغ طبيعى وكذا مقداره مقدار طبيعى له وهذا الشكل الذى كلامنا فيه قد يحصل بالارادة النفسانية على اى مقدار يريد وكذا غيره من الصور والاشكال وايضا ربما يزداد المقدار المشكل الحاضر فى الخيال وينبسط فى تماديه الى حيث يشاء النفس وكل جسم طبيعى لا يمكن ان ينمو ويزداد الا باضافة مادة من الخارج اليه فظهر ان المقدار المشكل المتخيل ليس مقدار المادة دماغية ولا لغيره من الاجسام الخارجية فبقى ان يكون نسبة القوة الدراكة اليه غير نسبة القوة الحاملة لما يحلها ولا نسبة ذى وضع الى ذى وضع اخر بل نقول لكن راس ان تلك القوة لا محة لها علاقة الى تلك الشكل فتلك العلاقة اما وضعية كالمجاورة والمحاذاة وما يجرى مجراه كما بين الاجسام الخارجية واما غير وضعية والقسم الاول مح لان ذلك الشكل غير واقع فوق الانسان ولا تحته ولا فى يمينه او يساره ولا قدامه او خلفه فبقى القسم الثانى وقد علمت انها ليست بالقابلية بان يكون المتخيل المشكل صورة لتلك القوة كما مر ولا بالمقبولية

بان يكون القوة صورة له لاستحالة كون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل فبقي ان يكون العلاقة بينهما بالفاعلية والمفعولية
فكون المقدار المشكل فاعلا للقوة الدراكة غير صحيح لما ثبت ان المقادير ليست عللا فاعلية لامر مباين وايضا هذه القوة باقية فينا
وتلك الصورة واشباهها قد تزول وتسترجع فبقي ان القوة الخيالية فاعلة اياها او واسطة او شريكة فهي لو كانت قوة مادية لكان
تاثيرها بمشاركة الوضع وكل ما تاثيره بمشاركته فلا يؤثر الا فيما له او لمحله وضع بالقياس اليه فالنار لا تسخن الا لما يجاورها في جهة منها
والصورة الخيالية غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم وايضا هي مما يحدث دفعة والقوة الجسمانية لا يمكن ان يكون لها نسبة الى نفس
صورة شيء يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها لان النسبة الى ما لم يوجد بعد غير ممكنة وقد برهن على ان المؤثر الجسماني لابد
وان يكون له تلك النسبة حاصلة قبل وجود اثره قبلية زمانية او ذاتية فلابد ان يكون تلك النسبة الوضعية بالقياس الى مادة الاثر
قبل حصول الاثر كمثال النار والشمس في تاثيرهما فلو كان للقوة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع حاصلا قبل حصول تلك الصور الخيالية
الحادثة بالقياس الى مادتها وقد ثبت ان تلك الصور لا مادة لها فالمؤثر في تلك الصور لا يمكن ان يكون قوة جسمانية مادية بوجه من وجوه
التاثير فاذا لم يكن علاقة القوة الخيالية الى تلك الصورة وضعية جسمانية ولا هي عديمة العلاقة اليها فهي لا محالة مبدأ غير جسماني
لها فتكون مجردة عن المادة وعلائقها هذا ما اردناه وتلخيصه ان الصورة الخيالية غير ذات وضع وكل ما لا وضع له لا يمكن حصوله في
ذي وضع فهي غير حاصلة في قوة جسمانية لا بوجه القبول ولا بوجه الفعل ولا بوجه المباينة الوضعية فالمدرك لها قوة مجردة وهي
ليست القوة العاقلة لان مدركات العقل غير منقسمة كما مر لانها كلية وايضا العقل يتحد بالمعقولات عند صيرورته عقلا بالفعل
وما يدرك المعقول من حيث كونه مدركا له غير مدرك للتخيل فاذن القوة المدركة للصور المتخيلة قوة اخرى دون العقل فيثبت
كون الخيال قوة مجردة حجة اخرى وهي التي عول عليها افلاطن الالهي في تجرد النفس وقررها بعض اهل التحقيق من الاسلاميين انا نتخيل
صورا لا وجود لها في الخارج كبحر من زيبق وجبل من ياقوت ونميز بين هذه الصور الخيالية وبين غيرها فهذه الصور امور وجودية
وكيف لا يكون كذلك ونحن اذا تخيلنا زيدا ثم شاهدناه حكمنا ان بين الصورتين المحسوسة والمتخيلة فرقا البتة ولولا ان تلك الصور
موجودة لم يكن الامر كذلك ومحل هذه الصورة يمتنع ان يكون شيئا جسمانيا اي من هذا العالم المادي فان جملة بدننا بالنسبة الى الصور
المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير وليس يمكن ان يقال ان بعض تلك الصور منطبعة في ابداننا
وبعضها في الهواء المحيط بنا اذ الهواء ليس من جملة ابداننا ولا ايضا آلة لنفوسنا في افعالها والا لتالمت نفوسنا بتفرقها وتقطعها
ولكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات ابداننا فبان ان محل هذه الصور امر غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة فثبت
ان النفس الناطقة مجردة انتهى تقرير الحجة التي عول عليها افلاطن وهي حجة برهانية قوية على ما نريده لكن القوم زعموا ان هذه الحجة
لبيان اثبات ان النفس من المفارقات العقلية وذلك غير ثابت بمثل هذه الحجة ونظائرها ولم ار في شيء من زبر الفلاسفة ما يدل على
تحقيق هذا المطلب والقول بتجرد الخيال والفرق بين تجردها عن هذا العالم وبين تجرد العقل والمعقول عنها وعن هذا العالم جميعا وهذه
من جملة ما آتاني الله وهداني ربي اليه اشكره كثيرا على هذه النعمة العظيمة واحمده عليها ولذلك اعترض على هذا البرهان بوجهين احدهما
بان هذه الصور الخيالية لابد وان يكون لها امتداد في الجهات وزيادة والا لم تكن صورة خيالية فانا اذا تخيلنا مربعا فلابد ان
يتميز جانب من ذلك المربع عن جانب آخر والا لم يكن مربعا وذلك ان يكون اذا كان له شكل ووضع مخصوص فاذا حل ذلك الشكل في النفس
فاما ان يصير النفس متشكلة بهذا الشكل حتى يصير النفس مربعة واما ان لا تصير كذلك فان صارت مربعة مثلا فهي غير مجردة بل هي
جسمانية وان لم تصر مربعة فالصور المربعة غير موجودة لها قال صاحب المباحث هذا اشكال قوي جدا ولم يظهر لي بعد عنه جواب
يمكنني ذكره في كتابي هذا اقول في جوابه ان حضور الصورة العلمية للشيء العالم لا يلزم ان يكون بالحلول فيه بل باحد انحاء ثلثة
اما بالعينية كما في علم النفس بذاتها او بالحلول فيه كما في علم النفس بصفاتها وكما هو المشهور في حصول المعقولات للجوهر العاقل او بالمعلولية
كما في علم الله بالممكنات بصورها المفصلة فعلم النفس بالصور الخيالية من قبيل القسم الثالث وبهذا يندفع اشكالات الوجود
الذهني من لزوم كون النفس حارة باردة مستديرة مربعة وغير ذلك فانهم ذكروا الاشكال بان النفس اذا تصورت تجردت الكروية
فان وجدت الكروية فيها لزم ان تصير النفس كروية لانه لا فرق في نظر العقل بين ان يقال ان هذا الشيء كرة وبين ان يقال فيه صورة الكرة
ووجه الاندفاع ان تمثل صورة الكرة وغيرها للنفس كتمثل الاشياء التي شاهدناها في المرآة فان تمثل تلك الصور المشاهدة لاجل المرآة

ليس بانطباعها فيه ولا بوجودها فى الهواء وليست شى عين الصورة المادية لانا قد برهنا على ان الصور المادية ليس من شانها ان تكون مدركة لا بالفعل ولا بالقوة فهى اذن صور معلقة غير منطبعة لا فى النفس ولا فى شئ آخر من المواد الخارجية وثانيهما انه اذا جاز ان ينطبع هذه الصورة المقدارية فيما ليس بجسم ولا جسمانى كالهيولى الاولى فبان يجوز انطباعها فى الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان اولى لان المناسبة بين الشكل العظيم والصغير اعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وما لا شكل له اصلا لا نعلم ان حلول الصور والاشكال العظيمة فى القوة الجسمانية الصغيرة المقدار جائز وحصولها فى القوة المدركة لا يستلزم تجردها واقول فى الجواب حسبما اشرنا اليه سابقا ان الهيولى ليست مجردة ولا عديمة المقدار فى نفس الامر بل وجودها فى ذاتها وجود امكانى لا يحصل لها فى ذاتها شئ من التحصلات لا تحصل اللاانقسام كالنقطة والعقل ولا تحصل الانقسام كالمقادير والاجسام مع انها فى الواقع لا تخلو عن الامرين فيقبل كل واحد من القسمين الامرين واما ما يتحصل بالفعل اما تحصل شئ عديم المقدار بالذات كالوحدة والنقطة او تحصل شئ متقدر فلا يمكن للاول قبول مقدار ولا للثانى قبول لا مقدار او قبول مقدار آخر فبطل ما قالوه وايضا كل مقدارين ينطبق احدهما على الآخر فاما ان يتساويا او يتفاضلا وبتقدير ان يتفاضلا لا بد وان يقع الفضلة فى الخارج فالشكل العظيم اذا انطبع فى الجسم الصغير فانما ينطبع فيه ما يساويه ويبقى الفضلة خارجة عنه فاستحال ان يكون المقدار العظيم حالا فى الجوهر المتقدر ولا ايضا كما قال من حمل الحجة الافلاطونية على انها لاثبات كون النفس مفارقة عن الاجسام والامثال جميعا ان محل الصور المقدارية اذا كان مجردا عن الكم والمقدار لم يجب ان يكون الحال مطابقا لمحله او مساويا وذلك لما علمت ان اصل المقارنة بين ما لا مقدار له وبين المقدار من المستحيلات وليس حال هذه المقارنة كحال مقارنة المقدار للهيولى كما مر حجة اخرى على تجرد الخيال هى انا حكمنا بان السواد يضاد البياض والحاكم بين الشيئين لا بد وان يحضراه فقد برهنا على انه لا بد من حصول السواد والبياض فى الذهن او للذهن والبديهة حاكمة بامتناع اجتماعهما فى الاجسام والمواد فان المحل الذى حضرا فيه وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا والمدرك لمثل هذه الصور الجزئية التى يمتنع عن الكلية والاشتراك لا يكون عقلا بل خيالا فثبت ان القوة الخيالية مجردة عن المواد كلها لا يقال التضاد بين السواد والبياض لذاتيهما فان حصلا فلا بد وان يتضادا فنقول انه من المحتمل ان يكون تضادهما فى المحال التى ينفعل عن كل منهما وتتاثر فان الجسم اذا حل فيه السواد يتغير ويترتب عليه آثار مخصوصة كقبض الابصار ونحوه واذا حل فيه البياض يتغير ويترتب عليه آثار واما المحل الادراكى فلا ينفعل عنهما مثل هذه الانفعالات والاستحالات وكل منهما يطرء ويزول ويجتمع معا ويفترقا معا وهو كما كان هذا ان كان الخيال محلا لهما واما على ما حققنا من ان حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عنه لان نسبته اليهما لا بالقبول الانفعال ولو كان هناك قابلية هى عين الفاعلية كما فى علوم المفارقات وبالجملة شرط التضاد بينهما هو الموضوع والانفعالى المادى لا غير فلا استحالة فى اجتماعهما لمحل غير مادى او لجوهر فاعلى وليس لقائل ان يقول انا اذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فلا ينطبع صور هذه الامور هى انفسها بل ينطبع ومثلها فقط فلهذا لا يلزم ان تكون حارة باردة عند انطباع هذه الامور لانا نقول هذه الامور التى سميتموها بانها صور السواد والبياض وغيرهما هل لها حقيقة السواد والبياض ام لا فان كانت لها حقيقتهما وقد انطبع فى النفس صور تلك الامور التى هى بالحقيقة سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة واستقامة فيجب عند ذلك ان يصير النفس حارة وباردة واسود وابيض مستقيمة ومستديرة فيكون جسما وان لم يكن لتلك الصور التى تصورها حقيقة السواد والبياض والحرارة والبرودة لم يكن ادراك الاشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرك فى المدرك وايضا نحن نعلم بالوجدان عند تخيلنا ومشاهدتنا لتلك الامور انا نشاهد السواد والبياض والحرارة بعينها كما احسناها فى الخارج فالتحقيق كما بيناه ان نسبة النفس اليها نسبة الفاعلية والايجاد وهذه النسبة اشد واكد من نسبة المحل المنفعل لان نسبة الفاعلية بالوجوب ونسبة القابلية بالامكان والوجوب آكد من الامكان فى باب النسبة حجة اخرى كل جسم وجسمانى يصح اجتماع المتضادين فيه من جهة قبوله للانقسام فيقوم ببعضه سواد وببعضه بياض كالجسم الابلق او ببعضه حرارة وببعضه برودة كالانسان اذا سخن يده بالنار وبرد بعض آخر بالماء والجسم بعضه محاذ لشئ وبعضه ليس بمحاذ له فقد اجتمع فى جسم واحد امران متضادان ومتناقضان لكون وحدة الموضوع فى الجسمانيات مما يجامع الكثرة بوجه وليس كذلك حال النفس فانها لا يمكن ان يكون عالما بشئ خيالى جزئى وجاهلا بذلك الشئ ايضا كعلمنا بكتابة زيد وجهلنا به وكذلك الشهوة لشئ والغضب عليه والمحبة والعداوة فان الانسان الواحد لا يمكن ان يشتهى شيئا ويغضب عليه او يشتاق الى شئ ويتنفر عنه فعلم ان القوة الادراكية والشوقية غير جسمانية وليست ايضا عقلية فهى مجردة عن عالم الاجرام غير بالغة الى عالم

المعقولات واما تجويز كونها امرا جسمانيا غير منقسم كالنقطة فقد مر بطلانها فان النقطة نهاية ونهاية الشئ لا يمكن ان يكون محلا لامر آخر غير حال في محل تلك النهاية فان قلت الفلك يمتنع عندهم ان يقوم بجزء منه عرض يضاد القائم بجزء آخر فقد وجدنا جسما يمتنع ان يقوم بطرفيه ضدان واذا عقلنا ذلك في الفلك وهو جسم فلم لا يجوز ان يكون القلب كذلك او الروح البخاري الذي فيه لمشابهته للفلك قلت استحالة اجتماع بعض المتقابلين كالمتضادين في جرم الفلك ليست لاجل نفس التضاد بينهما بل لاجل انه غير قابل لاحدهما كما ان الهواء لا يجتمع فيه السواد والبياض اذ ليست فيه قابلية احدهما ولو كان قابلا لاحدهما بجزء لكان قابلا للآخر بجزء آخر وايضا يجتمع في الفلك متقابلات من نوع آخر كالتضايف بالمماسة وعدمها بالقياس الى شئ واحد فان فلك القمر يماس بجزء منه لكرة النار وبجزء منه غير مماس لها ويماس لكرة عطارد وكذا بعضه شمالي وبعضه ليس بشمالي بل جنوبي وبعضه شرقي وبعضه غربي الى غير ذلك من المتقابلات فهذه حجج قوية بل براهين قطعية على هذا المطلب ولهذا استبصارات اخرى اخرنا ذكرها الى مباحث علم النفس وعلم المعاد وهذا الاصل عزيز جدا كثير النفع في معرفة النشأة الثانية كما ستقف عليه ان شاء الله وبه ينحل اشكالات كثيرة منها ما لاجله ذهب بعض الحكماء كالاسكندر الى ان النفوس التي لم يبلغ مرتبة العقل بالفعل هالكة غير باقية واستصعب الشيخ هذا الاشكال وتحير في دفعه في بعض رسائله كرسالة الحجج العشر ولو لم يكن للنفس غير القوة العقلية قوة اخرى غير جسمانية خارجة في بابها عن القوة الى الفعل لكان القول بدثور العقول الهيولانية بعد دثور ابدانها حقا لا شبهة فيه عندنا وذلك لان ما بالقوة من حيث كونه بالفعل لا يمكن وجوده الا باحد امرين اما بخروجه من القوة الى الفعل بحصول ما هو قوة عليه واما ببقائه كما كان بتبعية ما هو قوة منه وبالجملة لا بد من احدى الصورتين الفعليتين اما السابقة او اللاحقة فاذا زالت الصورة الاولى ولم تحصل الاخرى فلا جرم تبطل تلك القوة راسا فاذن لو لم تكن في الانسان الا صورة طبيعية يقوم بها قوة عقلية هيولانية فاذا فسد البدن بفساد تلك القوة بفساده فلم يبق من الانسان شئ يعتد به مع ان الشرايع الالهية ناصة على بقاء النفوس الانسانية سعيدة كانت او شقية كاملة او ناقصة عالمة او جاهلة

فصل في ان تعقل النفس الانسانية للمعقولات ليس امرا ذاتيا ولا من اللوازم لها هذا الكلام منقول من بعض القائلين بقدم النفوس الناطقة وهو ان صدر من الحكماء الراسخين كافلاطن ومن كان على منواله فيمكن حمله على رمز دقيق لا يمكن فهمه لاكثر الناس فان للنفس الانسانية اطوارا ونشآت بعضها سابقة على حدوثها وبعضها لاحقة عن حدوثها ولا شبهة في ان المعتبرين من الحكماء الذين هم بعد المعلم الاول ارسطاطاليس كتلامذته مثل ثاسطيوس وفرفوريوس والاسكندر الافرودسي واتباعه مثل الفارابي والشيخ ونظرائهم قائلون صريحا او ضمنا او استلزاما بان للنفس الناطقة الانسية كينونة عقلية بعد استكمالها بالعلم والتجرد بان يصير عقلا مستفادا مشابها للعقل الفعال في كونه عقلا بسيطا وكل عقل بسيط عندهم فانما يعقل ذاته ولوازم ذاته ولا يعقل ما ليس ذاته ولا لازم ذاته وبرهان ذلك ان العالم العقلي لا يتكثر فيه امر او يتجدد حالة فكل صفة هناك لازمة او ذاتية فقد ثبت وجه صحة قولهم ان تعقل النفس للاشياء صفة ذاتية وقد عرفت من الطريقة التي سلكناها ان النفس تصير عين المعقولات وتتحد بالعقل الفعال والبرهان قائم عندنا على ان العقل البسيط كل المعقولات فتكون ذاتية للنفس ان يتحد بها واما الذي اشتهر من افلاطن من ان النفس قديمة فليس مراده ان هذه الهويات المتعددة المشتركة في معنى نوعي محدود بحد خاص حيواني اشخاصها قديمة كيف وهو يصادم للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الابداع الخارج عن المواد والاستعدادات والانفعالات والازمنة والحركات فمراده من قدم النفس قدم مبدعها ومنشيها الذي ستعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا فاشار افلاطون الى مثل هذا المعنى لا غير فعلى هذا صح تاويل قول من قال ان معلومات النفس من لوازم ذاتها لان معقولية جميع الموجودات من لوازم معقولية العلة الاولى العقلية لكن المنقول عمن ذهب الى ذلك المذهب حجة تدل على انهم ذاهبون اليه على غير بصيرة وهي انهم قالوا لو كانت النفوس خالية عن هذه التعقلات لكان ذلك اما ان يكون ذاتيا لها او عرضيا فان كان ذاتيا وجب ان لا تصير عاقلة اصلا لان الصفة الذاتية او اللازمة ممتنعة الزوال ولو كان عرضيا مفارقا فالاعراض المفارقة انما تطرء على الامور الذاتية فلولا ان كونها عالمة بالاشياء امر ذاتي والا لم يكن خلوها عن العلم عارضيا لها فثبت ان عالميتها بالاشياء لازمة للنفوس ذاتية لها وهذه الحجة في غاية الوهن والركاكة فان قولهم خلوها عن العلوم ذاتي لها او عرضي مغلطة نشأت من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ ما ليس بمتناقضين بدل المتناقضين فنقول ليس اذا لم يكن العلوم ذاتية للنفوس يجب ان يكون عدم العلوم عنها ذاتيا لها ونحن لسنا نحكم بان النفوس تقتضي لا وجود العلم بل نحكم بانها لا تقتضي وجود العلم بل العلم ممكن الحصول لها فاذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلا

ولكن ليس كل ما كان معد وما كان واجب العدم والا لكان كل ممكن معدوما وايضا لو كانت العلوم ذاتية لها لكانت متصفة بها غير منفكة عنها قالوا انها وان كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها الا ان اشتغالها بالبدن واستغراقها في تدبيره يمنعها عن الالتفات الى ما لها في حاق ذاتها ونقول هذا باطل لان الصور العقلية اما ان تكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل او لا يكون فان كانت حاضرة موجودة بالفعل وجب ان تكون مدركة لها شاعرة اياها بذلك الحضور اذ لا معنى للشعور الا ذلك الحضور وان لم تكن حاضرة فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتيا فان قلت تلك العلوم كانت في خزانة معقولاتها قلنا كون العلم في خزانة النفس معناه حصول ملكة الاسترجاع لها اياه بانصالها بتلك الخزانة وهذه الملكة لا تحصل الا بادراكات سابقة ولو كان تحصول المعقولات في جوهر عقلي من شانه ان يرجع اليه النفوس بعد تحصيلها ملكة الاتصال تعقلا لكان كل نفس عالمة بجميع ما في العقل الفعال بهذا المعنى فيرجع هذا الكلام الى التاويل المذكور اذ الفرق الضروري حاصل بين العالم بالفعل والعالم بالقوة **فصل** في ان التعلم ليس بتذكر هذا القول اي كون العلم تذكرا اقرب الى الصواب من القول السابق وكان المحققين من القائلين بقدم النفوس لما عرفوا بطلان قول من قال علم النفس بالمعلومات امر ذاتي تركوا ذلك وزعموا انها كانت قبل التعلق بالابدان عالمة بالمعلومات وتلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم ان الافكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة فيكون التعلم تذكرا وربما احتجوا على هذا الراي بان قالوا التفكر طلب وطلب المجهول المطلق محال وان كان طلب الحاصل ايضا محالا فان من طلب شيئا فاذا وجده يعرف انه الذي كان طالبا كالذي يعرف عبده الآبق اذا وجده بعد اباقه عرف انه هو ذلك العبد بعينه ولو لم تكن العلوم حاصلة قبل الطلب لا يمكن طلبها واكتسابها فاما ان قلنا ان هذه العلوم كانت حاصلة والتفكر تذكر فلا جرم اذا وجدها الطالب المتفكر لا بد وان يعرف انها التي كانت مطلوبة له والجواب ان البرهان على حدوث النفس مما سبق واما الذي ذكروه فهو شبهة مشهورة مذكورة في اوائل كتب الميزان مع حلها وهو ان كل قضية لها موضوع ومحمول ونسبة بينهما فاذا كانت مطلوبة يجب ان لا يكون تصور الطرفين او تصور النسبة بينهما بل المط هو ايقاع تلك النسبة او انتزاعها اي الحكم بثبوتها او لا ثبوتها فاذا وقعت الفكرة وتادت الى الاذعان بها او بسلبها عرفنا ان المطلوب قد حصل فالمطلوب كان معلوما من وجه التصور وان كان مجهولا من وجه التصديق لان اجزائها كانت متصورة معلومة وليست هي مطلوبة والذي منه مطلوب لم تكن قبل الاكتساب حاصلة وكذا في باب التصور فان الذي يكتسب بالطلب والتفكر غير الذي هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامة فاذا وجد الطالب عرفانه مطلوبه بتلك العلامة ولصاحب الملخص شبهة قوية في اكتساب التصورات حللنا عقدتها وفككنا اشكالها بتوفيق الله تعالى **الطرف الثالث** في الكلام في ناحية المعلوم وفيه فصول **فصل** في ان المعقولات لا تحل جسما ولا قوة في جسم بل تحصل لجوهر قائم بنفسه ضربا من الحصول كما اوضحنا سبيله فنقول ان المعلوم اذا كان صورة عقلية فلا يمكن ان يدرك بقوة جسمية ولا بقوة في جسم بوجه من الوجوه وبرهانه ان كل قوة في جسم فان الصورة التي تدركها لا تخ اما ان تكون حاصلة في ذلك الجسم او غير حاصلة فيه فان كانت حاصلة فيه لم تكن صورة عقلية فلم تكن معقولة بل لو كانت مدركة لكانت محسوسة وقد فرضنا معقولة هف وان لم تكن حاصلة في ذلك الجسم الذي القوة المدركة فيه لا بد وان يكون لمادة تلك القوة نسبة وضعية اليها لما ثبت ان افاعيل القوى الجسمانية وانفعالاتها انما كانت بمشاركة الوضع اذ لو كان لها فعل او انفعال لا بمشاركة المادة ووضعها لكان وجودها لا في مادة فان الوجود قبل الايجاد والقبول لان كلا منهما متقوم باصل الوجود فكل قوة حصل لها شيء من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوة قوام الوجود دون الجسم فكانت مجردة ذاتا وادراكا وقد فرضت قوة جسمانية فاذن لو كانت مدركة لها لكان لتلك الصورة وضع بالنسبة الى محل تلك القوة فكانت الصورة ايضا ذات وضع فهي منقسمة بالفعل او بالقوة ولا تخ اما ان يكون اقسامها متشابهة او غير متشابهة فان كانت متشابهة الاقسام فيكون المعقول لم يعقل مرة بل مرارا غير متناهية بالقوة وان كانت مختلفة الاقسام وجب ان يكون بعضها قائما مقام الفصول من الصورة التامة وبعضها قائما مقام الجنس لان اجزاء الشيء اذا لم يكن اجزاء لهويته المقدارية كانت اجزاء معنوية لصورة ذاته فكان معنى تلك الصورة متقومة بمعاني مختلفة ومعنى الذات لا يمكن ان ينقسم الا على هذا الوجه بان يكون من اجناس وفصول لكن قسمة المعاني اذا كانت بازاء القسمة المقدارية وهي ليست واجبة ان تكون على جهة واحدة بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن ان يكون اجزاء الصورة كيف اتفقت القسمة جنسا وفصلا فلنفرض جزئين اولا جزء جنسيا وجزء فصليا معينا ثم لنقسم على خلاف القسمة الاولى فان كان الفصل بعينه ذلك الاول وكذا الجنس فهذا محال وان كان فصل آخر وجنس آخر فحد

للشيء جنس وفصول لم يكونا اولا واجزاء قوام الشيء يمتنع ان يكون حصولها بعد ذلك الشيء بل يجب ان يكون قبله قبلية ذاتية ولو كانت القسمة مظهرة لها كاشفة لا محدثة لها والقسمة المقدارية غير واقفة عند حد فيلزم ان يكون لشيء واحد اجناس وفصول بلا نهاية هذا خلف ثم كيف يجوز ان يكون صورة هذا الجانب مختصة بانها جنس وصورة ذلك الجانب بانها فصل وان كان هذا الاختصاص بحيث يتوهم القسمة فالتوهم اوجب تغير صورة الشيء وحقيقته وهذا محال وان كان موجودا فيجب ان يكون عقلنا شيئين لا شيئا واحدا والسؤال في كل من الشيئين ثابت فيجب ان يكون عقلنا اشياء بلا نهاية عند تعقلنا لشيء واحد فيكون للمعقول الواحد مبادي معقولة بلا نهاية ثم كيف يحصل من المعقولين معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الفصل بعينها لطبيعة الفصل لانها من الاجزاء المحمولة بعضها على بعض والحمل هو الاتحاد في الوجود فكيف يكون الاشارة الحسية الى الاخر كما هو شان الاجزاء المتباينة في الوضع فيجب ان يكون تحل صورة الفصل وطبيعته اذا حلت في الجسم حيث تحل صورة الجنس وطبيعته الا ترى ان فصل السواد وهو قابض للبصر يحل في الجسم حيث حل السواد فيه نفذ بان واتضح ان المعقولات الحقيقية لا يمكن ان تكون حالة في جسم من الاجسام ولا في مادة من المواد الجسمانية فان قلنا اليست حقيقة السواد والبياض والحيوان والشجر وغيرها معقولة لنا وهي من الموجودات المادية القابلة للقسمة المقدارية فلزم ان يكون الشيء المنقسم من حيث هو منقسم معقولا قلنا عروض القسمة المقدارية لها من لوازم وجودها الخارجي بل كونها بحيث يعرض لها القسمة المقدارية بالذات او بالعرض او يلزمها امكان القسمة باحد الوجهين هو نحو وجودها في الخارج واما وجودها العقلي فنحو آخر ليس بحسبه امكان القسمة الوضعية وهذا الاشكال انما يصعب حله عند من يرى ان التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن الزوائد لان بعض الماهيات مما يدخل في حدودها الذاتية الجسمية قبول الانقسام المقداري كالحيوان والفلك وغيرهما فاذا جردت عن الزوائد والعوارض بقي لها كونها منقسمة بالفعل او بالقوة القريبة لان ذاتي ماهية الشيء لا ينفك عنها بحسب انحاء وجودها الخارجي والعقلي فيقوى الاشكال ويعسر الانحلال واما على طريقتنا فان ماهية الشيء عبارة عن مفهومها ومعناها فمعنى الجسمية مثلا مفهوم قولنا جوهر قابل للابعاد وله وجود في الخارج ووجود في العقل فاذا وجدت معنى الجسمية في العقل يوجد بوجود آخر غير هذا الوجود وذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمية بحيث هو هو فيحمل على تلك الجسمية الماهية انها ماهية كذا حملا اوليا ولكن لا يصدق على ذلك الوجود العقلي انه قابل للابعاد وانه قابل للانقسام المقداري وكذا السواد ماهية عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فاذا وجدت ماهيته في المادة الجسمية يترتب عليه اثر الوجود فاذا وجدت ماهيته في العقل يكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها ومعناها ومفهوم اللونية والقبض للبصر غير تحققهما بالفعل ووجودهما هذا الوجود المكشوف لكل احد بل وجودا عقليا لو حضر ذلك الوجود لعاقل او عنده لادرك منه معنى اللون القابض للبصر من غير ان يعقل فيه هذا الفعل الخارجي وبالجملة للاشياء وجودات متفاوتة بالذات والهوية مع كونها واحدة المعنى والماهية قد ساقنا الى العلم بمعنى انحاء الوجودات ادراكاتنا للحقائق والماهيات كالانسان مثلا تارة بنحو الاحساس وتارة بالتخيل وطورا بالتعقل فعلمنا ان الماهية واحدة الطوار من الوجود بعضها مادي وبعضها عقلي صرف وبعضها متوسط بينهما **فصل** في ان الحواس لا تعلم ان للمحسوس وجودا بل هذا شان العقل ان الادراكات الحسية يلزمها انفعال آلات الحواس وحصول صور المحسوسات سواء كانت في آلات الحواس كما هو المشهور وعليه الجمهور او عند النفس بواسطة مظهريتها كما هو الحق فهو انما يكون بسبب استعداد مادة الحاسة له فان اللامسة ابدا مثلا انما تحس بالحرارة وتتاثر عنها للاستعداد الذي هو فيها والبصر انما يقع فيه الاحساس بصورة المبصر للاستعداد الذي هو فيه والسمع انما يحصل فيه الصوت للاستعداد الذي هو فيه وليس للحواس الا الاحساس فقط وهو حصول لصورة المحسوس فيها او في النفس بواسطة استعمالها فالحواس او النفس الحساسة بما هي حساسة ليس لها علم بان للمحسوس وجودا في الخارج انما ذلك مما يعرف بطريق التجربة فهو شان العقل او النفس المتفكرة وليس شان الحس ولا الخيال والدليل على صحة ما ذكرناه ان المجنون مثلا قد يحصل في حسه المشترك صور يراها فيه ولا يكون لها وجود من خارج ويقول ما هذه المبصرات التي اراها ويقول اني ارى فلانا وكذا وكذا ويجزم بان ما رآه كما رآه فهي بالحقيقة موجودة في حسه كما وجدت للانسان ساير الصور الحسية لكن لما لم يكن له عقل يميزها ويعلم ان لا وجود لها من خارج توهم ان تلك الصورة موجودة في الخارج كما هي مرئية له وكذلك النائم يرى عند منامه بحسه المشترك بل بحياله اشياء لا حقيقة لها في الخارج من المبصرات والمسموعات وغيرهما فيرى ويسمع ويشم ويذوق ويلمس ويجزم بانه يشاهدها بالحقيقة وسبب ذلك وجود صور تلك الاشياء في قوة خيالية وحسه المشترك وهي في النوم كما هي عند اليقظة ولتعطل القوة العقلية عن التدبر والفكر فيما يراه انه من اي قبيل وكذلك

اذا تاثرت ايدينا مثلا عن حرارة وردت عليها من خارج او حصلت لها بسبب داخلي لسوء مزاج حار فاحست بها لا يكون لها الا الاحساس فاما يعلم ان هذه الحرارة لابد ان يكون في جسم حار خارجيا كان او داخلا فذلك للعقل بقوته الفكرية وكذلك اذا حملت شيئا ثقيلا فانما نحس بالثقل وننفعل عن الثقل فقط واما ان هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقيل في الخارج فذلك ليس ادراكه بالحس ولا بالنفس في ذاتها بل بضرب من التجربة ومن هذا المقام يتنبه اللبيب بان للنفس نشاة اخرى غير عالم الاجسام المادية يوجد فيها الاشياء الادراكية الصورية من غير ان يكون لها مادة جسمانية حاملة لصورها وكيفياتها ونعم العون على اثبات ذلك العالم ما حققناه في مباحث الكيفيات المحسوسة ان الموجودة من تلك الكيفيات في القوى الحسية ليست اياها بل من جنس اخر من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية فالمسموعات والمبصرات والملموسات وغيرها كلها كيفيات محسوسة حكاية وهي نفسانية حقيقة كما ان الصور العقلية من الجواهر المادية كالانسان والفرس والفلك والكوكب والماء والنار هي انسان وفرس وفلك وكوكب وماء ونار حكاية وهي جواهر عقلية متحدة بالعقل بالفعل حقيقة وهذه الاحكام واشباهها من عجائب معرفة النفس الادمية وعلم المعاد كما نحن بصدد بيانه من ذي قبل انشاء الله **فصل** في اقسام العلوم لما كان حقيقة العلم عندنا راجعة الى الوجود الصوري والوجود على ثلثة اقسام تام ومكتف وناقص الاول التام وهو عالم العقول المحضة وهي الصور المفارقة عن الابعاد والاجرام والمواد والثاني المكتفي وهو عالم النفوس الحيوانية وهي الصور المثالية والاشباح المجردة والثالث الناقص وهو عالم الصور القائمة بالمواد والمتعلقة بها وهي الصور الحسية واما نفس المواد الجسمية المستحيلة المتجددة فهي لاستغراقها في الاعدام والامكانات والظلمات لا يستاهل المعلومية ولوقوع اسم الوجود عليها كالزمان والحركة ولما حققنا ان لا وجود لشيء منها الا في آن واحد والا آنات وجودها بالقوة وكل ما لا وجود لشخص منه الا في آن واحد وهي الاجسام والجسمانيات المادية السائلة الزائلة في كل آن المختص حدوثها بآن واحد مع زوالها في ساير الآنات والاوقات فاطلاق الوجود عليها بضرب من التجوز والتشبيه ويصح اطلاق سلب الوجود عليها كما هو شان المجاز وعلامته واليه اشار افلاطن بقوله اما الشيء الكائن ولا وجود له واما الشيء الموجود ولا كون له لانه عنى بالاول الماديات وبالثاني المفارقات وبالجملة العوالم في التحقيق ثلثة كل منها قسم من العلم بمعنى الصورة العلمية ولو عدها احد اربعة نظرا الى اعتبار الوجود في هذا العالم كما فعلها بعض الصوفية حيث عدوها من الحضرات الخمسة الالهية اعني حضرة الذات وحضرة الاسماء وحضرة الصفات وحضرة الافعال وحضرة الآثار فلا مشاحة في ذلك بشرط ان يعلم انها ضعيفة الوجود بحيث لا يكون صورة علمية ولا حقيقة معلومة بذاتها بل بالتبع فعلى هذا يمكن ان يقسم المدركات الامكانية على اربعة اقسام احدها تام الوجود والمعلومية وهي العقول والمعقولات بالفعل ولشدة وجودها ونوريتها وصفائها بريئة عن الاجسام والاشباح والاعداد وهي مع كثرتها ووفورها يوجد بوجود واحد جمعي لا مباينة بين حقايقها اذ كلها مستغرقة في بحار الالهية واليها اشار بقوله ما لا تبصرون ولفظ العنصر في كلام الاوائل اشارة الى هذا العالم وثانيها عالم النفوس الفلكية والاشباح المجردة والمثل المقدارية وهي مكتفية بذاتها ومباديها العقلية اذ بواسطة اتصالها بعالم الصور الالهية التامة الوجود ينجبر نقصاناتها وينخرط معها وثالثها عالم النفوس الحسية والملكوت الاسفل وجميع الصور المحسوسة بالفعل المدركة بواسطة المشاعر والآلات هي ايضا من الملكوت الاسفل وهي ناقصة الوجود ما دامت كذلك الا ان يرتفع من هذا العالم ويتجرد الى عالم الاشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس الانسانية اليها ورابعها عالم المواد الجسمانية وصورها السائلة الزائلة المستحيلة الكائنة الفاسدة وهي في الموجودية ما بين القوة والفعل والثبات والدثور لان ثباتها عين الدثور واجتماعها عين الافتراق ولما كانت الحكمة في الايجاد المعرفة والعلم والعلماء بحسب الاحتمال العقلي ثلثة اقسام احدها تام في كمالها بحسب الفطرة كالعقول المفارقة وثانيها مستكف يحتاج الى التكميل ولكن لا يحتاج الى امور زائدة ومكمل من خارج كالنفوس الفلكية ومن هذا القسم نفوس الانبياء عليهم السلم بحسب الفطرة ولكن بعد الاستكمال بما صاروا من القسم الاول وثالثها ناقصة بحسب الفطرة يحتاج في التكميل الى امور خارجة عن ذاتها من انزال الكتب والرسل وغيرهما وقد اوجد الله سبحانه جميع هذه الاقسام توفية للافاضة وتكميلا للاقسام المحتملة عند العقل وقد اشار الى هذه الاقسام بقوله والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا وبقوله والسابحات سبحا فالسابقات سبقا فالمدبرات امرا ويحتمل ان يكون الترتيب في الاية الثانية على عكس الترتيب في الاولى اي من المسبب الى السبب بان يكون السابحات اشارة الى عالم الافلاك كما في قوله كل في فلك يسبحون والسابقات الى نفوسها والمدبرات امرا الى عقولها التي هي من عالم

الامر الموجودة بامر الله وقوله كن بل هى نفس الامر الوارد منه تعـ وتلك ان تقول العالم عالمان عالم المجردات العقلية والنفسية وعالم الاجسام النورية والظلمانية ولما كان عالم المجردات هو عالم العلم والحيوة اوجد الله تعـ فيه بازاء كل ما فى عالم الاجسام صورة ادراكية عقلية او خيالية هى حيوته ومرآة مشاهدته واليهما اشير فى الكتاب الالهى لمن خاف مقام ربه جنتان ولهذا قال افلاطن الشريف العالم عالمان عالم العقل وفيه المثل العقلية وعالم الحس وفيه الاشباح الحسية ويسمى العالم الاول كليا والعالم الثانى كاينا ونقل ايضا ان للافلاطن تعليمان تعليم كليى وتعليم كاينى والاول تعليمه للعقليات من طريق الرياضة والتجرد والثانى تعليمه اياها من طريق الافادة والاستفادة الفكريتين وليسية ذلك العالم اشارة الى عدم ظهوره على الحواس كما ان ايسية الصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس الباطنة والا فوجود عالم العقل اصل سائر الوجودات ومقومها وفاعلها وغايتها وانما خفيت مشاهدتها على الانسان لفرط ظهورها واحتجابنا عنها لشواغل المواد ويحتمل ان يكون اشارة الى وحدة ذلك العالم وبساطة ما فيه وكثرة هذا العالم بحسب الاعداد الشخصية وليعلم ان المثل النورية الافلاطونية جواهر فى ذاتها ووجودها وهى اصل جواهر هذا العالم ومهياتها وهى حقايق هذه المحسوسات المادية والذى يفيد اثباتها بل اثبات الاشباح المعلقة جميعا غير الذى سبق ما ذكره فى باب اثبات المثل الافلاطونية هو انه لا شبهة فى ان فى العالم شيئا محسوسا كالانسان مثلا مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعى وقد ثبت ان له وجودا فى الخيال مع مقداره وشكله وخصوصيته على وجه شخصى وان لم يكن مادته موجودة فى الخارج وثبت ايضا ان للعقل ان يدرك الانسان بجميع ما فيه من الجوهرية والاعضاء والاشكال والاوصاف اللازمة والمفارقة لكن على وجه المعقولية بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع نوع اوصافه ولا حاجة فى التعقل الى تجريده مهيته عن مهية العوارض بان يحذف منها ما عداها وان كان ذلك ايضا ميسرا لكن الواجب فى التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعى الذى لا بد ان يكون فى جهة من جهات هذا العالم المادى فثبت ان للانسان وجودا فى الطبيعة المادية وهو لا يكون بذلك الاعتبار معقولا ولا محسوسا ووجودا فى الحس المشترك والخيال وهو بهذا الاعتبار محسوس البتة لا يمكن غير هذا ووجودا فى العقل وهو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلك ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعى ان وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعينه حس وحاس وكذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلى ويتحد العاقل والمعقول وعلم ايضا ان العاقل جوهر مفارق بالفعل فالمعقول كذلك وكذا الكلام فى الصور المحسوسة الموجودة فى عالم الخيال هى بعينها عين القوة الخيالية وهى لا محالة جوهر والمتحد فى الوجود مع الجوهر جوهر فللانسان مثال جوهرى قائم بنفسه فى عالم الاشباح ومثال عقلى جوهرى قائم بذاته فى عالم العقول وهكذا الامر فى كل موجود طبيعى من الموجودات الطبيعية له ثلث وجودات احدها عقلى وثانيها مثالى وثالثها مادى واعلم ان الوجود العقلى من كل نوع لا يمكن الا ان يكون واحدا غير متعدد وذلك لان الحقيقة اذا كانت لها حد واحد نوعى فلا يمكن تعددها الا من جهة المادة او من جهة اسباب خارجية اتفاقية واما الوجودان الاخران فيجوز فيهما كثرة الاعداد من نوع واحد سواء كان من جهة انفعالات المادة القابلة كما فى الصور الطبيعية او بواسطة جهات فعلية كما فى الصور الادراكية التى يحفظها الخيال فكل صورة من نوع واحد كالانسان اذا جردت عن هذا الوجود وعن التمثل الخيالى ايضا فبلغت الى عالم العقل ووصل اثرها هناك فاذا جردت صورة اخرى من نوعها حتى بلغت فى التجرد الى ذلك المقام لم يكن وجودها هناك غير وجود الاولى ولا الاثر منها فيه غير ذلك الاثر وهكذا فى غيرهما من نوعهما سابقا او لاحقا وان كان الف الف صورة فى هذا العالم فظهر من هذا البيان البرهانى ان لكل نوع طبيعى فى هذا العالم سواء كان متكثر الافراد الغير المحصورة او كان نوعا محصورا فى شخص صورة عقلية قائمة بذاتها فى العالم العقلى الربانى كما هو راى افلاطن الالهى ولا اظن احدا فى هذه الاعصار الطويلة بعد ذلك العظيم ومن يحذو حذوه بلغ الى فهم غرضه وغور مرامه باليقين البرهانى الا واحد من الفقراء الخاملين المنزوين **خاتمة** البحث فى شرح الفاظ مستعملة فى هذا الباب متقاربة المفهوم يظن بها انها مترادفة وهى كثيرة منها الادراك وهو اللقاء والوصول فالقوة العاقلة اذا وصلت الى مهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا لها من هذه الجهة فالمعنى المقصود منه فى الحكمة مطابق للمعنى اللغوى بل الادراك واللقاء الحقيقى لا يكون الا هذا اللقاء اى الادراك العلمى واما اللقاء الجسمانى فليس هو بلقاء فى الحقيقة وقوله تعـ قال اصحاب موسى انا لمدركون وقولهم ادرك الغلام وادركت الجارية اذا بلغا وادركت الثمرة كلها حقايق لغوية لكنها مجازات حكمية سيما على القول باتحاد العاقل والمعقول ومنها الشعور وهو ادراك بغير استثبات وهو اول مراتب وصول العلم الى القوة العاقلة وكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال فى حق الله انه يشعر بكذا ومنها

التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وادركه بتمامه فذلك هو التصور ولفظ التصور مشتق من الصورة وهي عند العامة من الناس
انها موضوعة للهيئة الجسمانية الحاصلة للجسم المشكل وعند الحكماء موضوعة لعدة معان لكنها مشتركة في معنى واحد هو ما به يصير الشيء
بالفعل هو ذلك الامر وكذلك الصور العلمية للاشياء فانها هي بعينها حقايقها ومهياتها كما عرفت ومنها الحفظ فاذا حصلت
الصور في العقل وتاكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادها سميت تلك
الحالة حفظا واعلم ان نسبة الحفظ الى الادراك كنسبة الفعل الى القبول فمبدأ الحفظ يغاير مبدأ القبول مغايرة الذاتين او مغايرة
الدرجتين لذات واحدة والثاني اولى فان مبادي آثار النفس وصفاتها ترجع الى حقيقة واحدة وقيل لما كان الحفظ مشعرا با
لتاكد بعد الضعف لاجرم لا يسمى علم واجب الوجود تعالى حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى
محالا لاجرم لا يسمى علمه حفظا اقول هذا القول لا يخلو عن تعسف اما ان علمه تعالى لا يسمى بالحفظ فغير مسلم والمستند قوله تعالى
ولا يؤده حفظهما وهو السميع العليم وقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله انه حفيظ عليم لا يقال الكلام في ان اطلاق
الحفظ عليه لم يمكن بل في ان اطلاق الحفظ على علمه هل وقع ام لا فلعله يعلم بصفة او قوة ويحفظها بصفة او قوة اخرى لانا نقول علمه
بعينه قدرته ومشيته تعالى ان العالم كله صورة علمه التام كما انه صورة قدرته النافذة في كل شيء فذاته التي هي عين علمه حفيظ على كل شيء
ومراتب علومه التفصيلية يحفظ بعضها بعضا لان علومه فعلية لا انفعالية واما اشعار مفهوم الحفظ بالتاكد بعد الضعف
فغير معلوم الا في بعض المواد الجزئية واما السند لا نسلم بانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ان اراد بالجواز الامكان الوقوعي فاختصاصه
ممنوع وان اراد به الامكان الذاتي فلا يستلزم ذلك عدم جواز اطلاقه على علم الله التفصيلي الزائد على ذاته الثابت في قلمه الاعلى
واللوح المحفوظ والمراد بما في اللوح المحفوظ هو صور علم الله المحفوظة عن النسخ والزوال بحفظ الله اياها وادامته لها ومنها الذكر
وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هو التذكر وعند الحكماء لا بد
في التذكر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات وهو خزانة للقوة العاقلة الانسانية واختلفوا في ان ذاته منفصلة عن ذات
النفس الانسانية او متصلة اتصالا عقليا احتجبت عنه النفس اما بسبب اشتغالها بعالم الحس او لعدم خروجها من القوة الى الفعل
في باب العقل والمعقول وقد اشرنا الى لمعة من هذا المقام وقد تحير بعض الاكياس كالامام الرازي وغيره في باب التذكر فقال ان في التذكر
سرا لا يعلمه الا الله وهو انه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة
والحاصل لا يمكن تحصيله وان لم يكن مشعورا بها فلا يمكن استرجاعها لان طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين التذكر
الذي بمعنى الاسترجاع ممتنع مع انا نجد من انفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها قال وهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها عرف انه لا
يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء فكيف فيما هو من احقها اقول منشأ تحير هؤلاء القوم في مثل هذه المطالب انما هو لاجل
عدم تحقيقهم امر الوجود الذي هو اظهر الاشياء وعند هذا الرجل انه مفهوم عقلي من المعقولات الثانية ولا يكون شيء منها
اشد وشيء اضعف ولا ايضا ان لشيء واحد انحاء من الوجود بعضها اقوى من بعض وكذا العلم الذي هو من باب الوجود لا من باب
النسب واعلم ان هذه الشبهة مع انها على الطريقة التي اخترناه من ان الادراك العقلي انما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال
الذي هو صورة الموجودات او وجدت فيه صور الموجودات اصعب انحلالا لكن مع ذلك منحلة بفضل الله وهو ان النفس
ذات مقامات متعددة ونشآت مختلفة نشأة الحس ونشأة الخيال ونشأة العقل وهذه النفوس ايضا متفاوتة قوة و
ضعفا وكمالا ونقصا واقوى النفوس ما لا يشغله نشأة عن نشأة وبعضها دون ذلك وبعضها في الدناءة بحيث لا يحضرها بالفعل
الا نشأة الحس مع ما يصحبها من نشأة الخيال بشيء ضعيف خيالي فضلا عن حضور معقول من الصور فاذا تقرر هذا فنقول
ان النفس المتوسطة في القوة والكمال اذا اتصلت بعالم العقل خرجت عن نشأة الحس ودبرت البدن ببعض قواها الطبيعية
واذا رجعت الى عالم الحس غابت عن نشآتها العقلية ويبقى معها شيء كخيال ضعيف منها وبذلك الخيال الضعيف مع بقاء
ملكة الاسترجاع واستعداد الاتصال يمكنها التذكر لما تجلى لها من حقيقة ذاتها وتمام جوهر العقلي وقوله ان لم يكن الصورة
التي يريد استرجاعها متصورة لم يمكن استرجاعها ان اراد بعدم تصورها كونها غير متصورة لا بالكنه ولا بوجه الحكاية و
لا حصلت ايضا القوة الاستعدادية القريبة لحصولها فسلم انه مثلها غير ممكنة الاسترجاع لها وليس الكلام في مثلها

عن نشأة

وان اراد بذلك كونها متصورة بالكنه وان تصورت بوجه التخيل والتمثل وقد حصلت لها ملكة المراجعة الى الخزانة فغير مسلم وهذا القائل انما صعب عليه تحقيق هذا المقام وامثاله بناء انه اعتقد ان اكتساب التصورات مطلقا مستحيل سواء كان اولا وبالتفكر او ثانيا وبالتذكر بناء على شبهة مغالطية لزعمها حجة برهانية ونحن قد فككنا عقدة ذلك الاعضال بعون الله ومنها الذكر الصورة الزائلة اذا عادت وحضرت سمي وجدانها ذكرا وان لم يكن الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذكرا ولهذا قال الله يعلم اني لست اذكره وكيف اذكره اذ لست انساه قال صاحب المباحث بعد اعادة شبهة التي اصر عليها في انها غير ممكنة الانحلال وههنا سر آخر وهو انك لما عجزت عن ادراك ماهية التذكر والذكر مع انه صفتك وتجد من نفسك جملة انه يمكنك الذكر فانى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع انه ابعد الاشياء مناسبة منك فسبحان من جعل الاشياء اخفاها اقول بعد ما علمت وجه انحلال تلك الشبهة اعلم ان الله اقرب الاشياء الينا من جهة اصل ذواتنا وانما خلقنا وهدانا لنتوسل الى معرفته ونصل الى دار كرامته ونشاهد حضرة الهيته ونطالع صفات جماله وجلاله ولاجل ذلك بعث الانبياء وانزل الكتب من السماء لالان يكون ابعد الابعدين واشقى الاشقياء المتحيرين الشاكين ومنها المعرفة وقد اختلفت الاقوال في تفسيرها فمنهم من قال انها ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات وآخرون قالوا انها التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان اعظم رتبة من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة واما تصور حقيقة الواجب فامر فوق الطاقة البشرية لان الشيء ما لم يعرف لا يطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم ولا عكس ولذلك كان الرجل لا يسمى عارفا الا اذا توغل في ميادين العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وقال آخرون من ادرك شيئا وانحفظ اثره في نفسه ثم ادرك ذلك الشيء ثانيا وعرف ان هذا ذاك الذي قد ادركه اولا فهذا هو المعرفة ثم من الناس من يقول بقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الاشباح ويقول انها هي الذر المستخرج من صلب آدم ع وانها اقرت بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها واذا عادت الى انفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم وعرفت انها كانت عارفة به فلاجرم سمي هذا الادراك عرفانا ومنها الفهم وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب والافهام وهو ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع ومنها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من كلامه يقال فقهت كلامك اي وقفت على غرضك من هذا الخطاب قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا لان كفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على ما في كتاب الله من المعارف الحقيقية لاجرم افصح الله عن عدم استعدادهم للاطلاع على المقصود الاصلي من انزال ذلك الكتاب ومنها العقل ويقع على انحاء كثيرة كما اشير اليه احدها الشيء الذي به يقول الجمهور في الانسان انه عاقل وهو العلم بمصالح الامور ومنافعها ومضارها وحسن افعالها وقبحها والثاني العقل الذي يردده المتكلمون فيقول المعتزلة منهم بر كقولهم هذا ما يوجبه العقل وينفيه العقل والثالث ما ذكره الفلاسفة في كتب البرهان والرابع ما يذكر في كتب الاخلاق المسمى بالعقل العملي والخامس العقل الذي يذكر في كتاب النفس في احوال الناطقة ودرجاتها والسادس العقل الذي يذكر في العلم الالهي وما بعد الطبيعة وقد مر بيان بعض هذه المعاني ومنها الحكمة وهي ايضا تطلق على معان فتارة يطلق اسمها لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي اخص منه بالعلم النظري وتارة تطلق على نفس العمل في كثير من الاستعمالات فيها يقال احكم العمل احكاما اذا اتقنه وحكم بهذا حكما والحكمة من الله تع خلق ما فيه منفعة العباد ورعاية مصالحهم في الحال او في المآل ومن العباد ايضا كذلك ثم قد حدت الحكمة باقوال مختلفة فقيل هي معرفة الاشياء وهذا اشارة الى ان ادراك الجزئيات لا كمال فيه لانها ادراكات متغيرة فاما ادراكات الحقائق والمهيات باقية مصونة عن التغير والفسخ وهي المسماة بام الكتاب في قوله تع يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وقيل الحكمة هي الاتيان بالفعل الذي له عاقبة محمودة وقيل هي الاقتداء بالخالق تع في السياسة بقدر الطاقة البشرية اعني في العلم والعمل وذلك بان يجتهد الانسان في ان ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل والتبذير وعفته عن الفجور والخمود وغضبه عن التهور والجبن وحلمه عن البطالة والحسادة وحياؤه عن الوقاحة والتعطيل ومحبته عن العلو والتقصير وبالجملة كان مستويا على صراط الله من غير انحراف قائما بحق الله وحقوق خلقه ومنها الدراية وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيلة وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية واصله من باب دريت الصيد ولذا قيل لا يصح اطلاقه على الله لامتناع الفكر والحيلة عليه تع ومنها الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة والوجود الذهني غير وجود الذهن فان الذهن في نفسه من

وقالت الفلاسفة الحكمة هي التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية

الامور الخارجية وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحاك له يقال له الوجود الذهني لذلك الشئ وهو الوجود للشئ الذي لا يترتب
عليه ما يترتب على وجوده الخارجي وتحقيق الكلام فيه ان الله تع خلق الروح الانساني خاليا عن تحقق الاشياء فيه وعن العلم بها كما قال الله تع
اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكنه ما خلقه الا للمعرفة والطاعة وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ولو لم يكن خلق الروح
الانساني لاجل معرفة حقايق الاشياء كما هي لوجب ان يكون في اول الفطرة احد تلك الاشياء بالفعل لا انها خالية من الكل كما ان الهيولى
لما خلقت لان يتصور فيها الصور الطبيعية كلها كانت في اصل جوهرها قوة محضة خالية عن الصور الجسمية فهكذا الروح الانساني
وان كان في اول الفطرة قوة محضة خالية عن المعقولات لكنها من شانها ان تعرف الحقايق وتتصل بها كلها فالعرفان بالله وملكوته
وآياته هو الغاية والتعبد هو التقرب اليه والسلوك نحوه وان كانت العبادة ايضا مشروطة بها ونتيجة له كما قال تع اقم الصلوة لذكري فالعلم
هو الاول والاخر والمبدأ والغاية فلا بد للنفس من ان تكون متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم وذلك التمكن هو هيئة استعدادية
للنفس لتحصيل هذه المعارف وهي الذهن ومنها الفكر وهو انتقال النفس من المعلومات التصورية والتصديقية الحاضرة فيها الى المجهولات
المستحضرة وتخصيص جريان الفكر في باب التصديقات دون التصورات كما فعله صاحب الملخص مما لا وجه له كما سبق وفي بعض كتب الشيخ
الرئيس ان الفكر في استنزال العلوم من عند الله يجري مجرى التضرع في استنزال النعم والحاجات من عنده قال ايضا في بعض رسائله ان
ان القوة العقلية اذا اشتاقت الى شئ من الصور العقلية تضرعت بالطبع الى المبدأ الوهاب فان فاضت عليها على سبيل الحدس
كفت المؤنة والا فزعت الى حركات من قوى اخرى من شانها ان تعدها لقبول الفيض للمشاكلة بين النفس وبين شئ من الصور التي في عالم
الفيض فيجعل له بالاضطرابات ما لم يكن يحصل له بالحدس والقوة الفكرية كما في قوله تع وعلمك ما لم تكن تعلم الآية ومنها الحدس
لا شك ان الفكر لا يتم الا بوجدان شئ متوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة وكذا ما يجري مجراه في باب الحدود
للتصور لما تقرر ان الحد والبرهان متشاركان في الاطراف والحدود والنفس حال كونها جاهلة كانها واقعة في ظلمة ظلماء فلا بد من
قائد يقودها او روزنة يضيء لها موضع قدمها وذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين وتلك الروزنة هو التحدس بذلك دفعة
فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط بالتحدس هو الحدس ومنها الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه وغاية القصوى
هو القوة القدسية التي وقع في وصفها قوله تع يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وذلك لان الذكاء هو الامضاء في الامور وسرعة
القطع بالحق واصله من ذكت النار وذكت الذبح وشاة مذكاة اي يدرك ذبحها بحدة السكين ومنها الفطنة وهي عبارة عن التنبه
لشئ قصد تعريفه ولذلك فانها تستعمل في الاكثر في استنباط الاحاجي والالغاز ومنها الخاطر الخطور حركة النفس لتحصيل الدليل
وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس ولذلك يقال هذا الخطر ببالي الا ان النفس لما كانت محلا لذلك المعنى
الخاطر جعلت خاطرا تسمية للمحل باسم الحال ومنها الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة لاشخاص
جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الام وعداوة الذئب وقد يطلق على القوة التي تدرك هذا المعنى وهي الواهمة واعلم ان الواهمة
عندنا ليست جوهرا مباينا للعقل والخيال بل هي عقل يضاف الى صورة الخيال والحس وكذا مدركات الواهمة معقولات مضافة الى
الامور الجزئية المحسوسة والخيالية اذ العوالم منحصرة في الثلثة فالنفس اذا رجعت الى ذاتها صارت عقلا مجردا عن الوهم وعن النسبة
الى الاجسام وكذا الموهومات اذا صحت وزالت عنها الاضافات صارت معقولات محضة وبالجملة الوهم ليس الا نحو توجه العقل الى
الجسم وانفعاله عنه والموهوم ليس الا معنى معقول مضافا الى مادة مخصوصة ومنها الظن وهو الاعتقاد الراجح وهو متفاوت الدرجات
قوة وضعفا ثم ان المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق على العلم ايضا اسم الظن كما قاله المفسرون في قوله تعالى
يظنون انهم ملاقوا ربهم ولهم في ذلك وجهان احدهما التنبيه على ان علم اكثر الناس ما داموا في الدنيا بالاضافة الى علوم من في الآخرة
كالظن في جنب العلم الثاني ان العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله في قوله الذين آمنوا
بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ومنها علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين فالاول التصديق بالامور النظرية الكلية مستفادا
من البرهان كالعلم بوجود الشمس للاعمى وثانيها مشاهدتها بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر والثالث صيرورة
النفس متحدة بالمفارق العقلي الذي هو كل المعقولات لا يوجد له مثال في عالم الحس لعدم امكان الاتحاد بين شيئين في الجسمانيات
ومنها البديهة وهي المعرفة الحاصلة للنفس في اول الفطرة من المعارف العامية التي يشترك في ادراكها جميع الناس ومنها الاوليات

وهى البديهيات بعينها الا انها كما لا يحتاج الى وسط لا يحتاج الى شئ آخر كاحساس او تجربة او شهادة او تواتر او غير ذلك سوى تصور
الطرفين والنسبة ومنها الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية فى النفس بعد غيبوبة المحسوس سواء كانت فى المنام او فى اليقظة وعندنا
ان تلك الصور ليست موجودة فى هذا العالم ولا منطبعة فى قوة من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة انها مرتسمة فى مؤخر التجويف
الاول من الدماغ وليستا ايضا منفصلة عن النفس موجودة فى عالم المثال المطلق كما رآه الاشراقيون بل هى موجودة فى عالم النفس
الانسانية مقيدة متصلة بها قائمة بها فامنها محفوظة مادامت يحفظها فاذا ذهلت عنها غابت ثم اذا استرجعتها وجدت متمثلة
بين يديها والقوة الخيالية المدركة لها ايضا جوهر مجرد عن هذا العالم واجسامه واعراضه وهى من بعض درجات النفس متوسطة
بين درجة الحس ودرجة العقل فان النفس مع انها بسيطة الجوهر فانها ذات نشآت ومقامات بعضها اعلى من بعض وهى بحسب كلّ
منها فى عالم آخر ومنها الروية وهى ماكان من المعرفة بعد فكر كثير وهى من روى ومنها الكياسة وهى تمكن النفس من استنباط ما
هو انفع للشخص ولهذا قال النبى ص الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت وذلك لانه لا خير يصل اليه الانسان افضل مما بعد
الموت ومنها الخبر بالضم وهو معرفة يتوصل اليها بطريق التجربة والتفتيش ومنها الراى وهو اجالة الخاطر فى المقدمات التى يرجى
منها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية المنتجة من الراى راى والراى للفكرة كالآلة للصانع ولهذا قيل اياك والراى الفطير وقيل
دع الراى الغب ومنها الفراسة وهى الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن وقد نبه الله تع عليه بقوله ان فى ذلك لايات
للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم وقوله ولتعرفنهم فى لحن القول واشتقاقه من فرس السبع الشاة فكان الفراسة اختلاس المعارف
وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحى واياه عنى رسول الله ص
بقوله كما هو المشهور ان من امتى لمحدثين وبقوله ص اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله ويسمى ذلك نفثا فى الروع وضرب آخر
مايكون بصناعة وتعلم وهى الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال اهل المعرفة فى قوله تعالى
افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد ان البينة هو القسم الاول وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح
والشاهد هو القسم الثانى وهو الاستدلال بالاشكال على الاحوال تم المجلد الاول من كتاب
الاول من الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية فى شهر جمادى الاولى سنة ١٢٢٢ (اى ١٢٨٢)
وارجو من الله ان ينفعنى به وسائر الطالبين فى الدنيا والاخرة بمحمد
وآله الابرار الاخيار الاطهار والحمد لله اولا وآخرا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ونستمد

المرحلة في علم الطبيعي ان الترتيب الطبيعي وان استدعى تقديم مباحث الجواهر واقسامها على مباحث الاعراض واقسامها لكن اخرنا البحث عن الجواهر لوجهين احدهما ان اكثر احوالها لا يبرهن الا باصول مقررة في احكام الاعراض وثانيهما ان معرفتها شديدة المناسبة لان يقع في علم الالهي وعلم المفارقات الباحث عن ذوات الاشياء واعيانها دون ان يقع في الفلسفة الباحثة عن الكليات والمفهومات العامة واقسامها الاولية فلهذين الوجهين قدمنا احكام الاعراض على مباحث الجواهر وفيها مقدمة وفنون **اما المقدمة** ففي بيان عدد المقولات وهي عند الفلاسفة عشرة الجوهر والتسعة الباقية العرضية وهي الكم والكيف والاضافة والاين والوضع ومتى والملك وان يفعل وان ينفعل وفيها مباحث اربعة احدها اثبات ان كلا منها جنس لما تحته وهو لا يظهر الا بمجموعة امور الاول اشتراك الاقسام التي جعلت تحت كل من هذه العشرة في معنى وهو اقل ما يجب في الجنس الثاني ان يكون ذلك المعنى الذي هو جهة الاشتراك وصفا ثبوتيا لان السلوب لا تكون اجناسا للموجودات اللهم الا ان يكون عنوانات يشار بها الى معان كلية كما في الجوهر والكيف الثالث ان يكون الوصف الثبوتي مقولا على ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشكيك اذ التشكيك عندنا لا يكون الا في الوجودات لا في المهيات والوجود غير داخل في المهيات الرابع ان يكون داخلا فيما تحتها من الانواع لا عرضا خارجا الخامس ان يكون تمام المهية الجزء المشترك بينها وثانيها ان هذه العشرة لا يوجد اثنان منها داخلين تحت جنس ولم يوجد في كلام الاقدمين برهان على هذا بل الشيخ حكى ان من الناس من زعم ان الفعل والانفعال هما نفس الكيفية وهذا فاسد لان التسخين مثلا لو كان هو السخونة لكان كل مسخن متسخنا ولكانت الحركة متسخنا وهو باطل واما التسخن والتسود فهو طلب السخونة وطلب السواد وطلب الشيء يستحيل ان يكون ذلك الشيء لاستحالة كون الشيء طلبا لنفسه ومن الناس من جعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف وجعل النسبة جنسا للسبعة الباقية ووافقهم صاحب البصائر وصاحب المطارحات جعلها خمسة هذه الاربعة والحركة وله حجة على الحصر فيها سننقلها اولا ثم نبين وجه الخلل فيها ولما حصرنا المقولات المشهورة في خمسة وجدنا بعد ذلك في موضع لصاحب الصائر حصرها في اربع وهي الاربعة المذكورة قال واذا اعتبرت الحصر الذي ذكره لا تجد صحيحا فان الحركة لم تدخل تحت الجوهر لانها عرض ولا تحت الكم لانها ليست بنفس الكم وان كان لها تقدير ولا يلزم من كون الشيء مقدارا كونه كما بذاته وليست بكيف فان الكيفية هيئة قارة لا تقتضي القسمة ولا النسبة لذاتها وان عرض لها النسبة الى المحل **عقدة وحل** اقول هذا الكلام كما يرد ظاهرا على الحصر المذكور يرد على الحصر للعرض في التسع حيث انهم لم يجعلوا الحركة مقولة اخرى فهذه عقدة على القائلين لكل من المذهبين يجب دفعها والحل ان الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود ولا مهية لها الا الكون المذكور والوجود خارج عن المهيات الجوهرية والعرضية والطبيعة التي يلحقها الجنسية لا يجوز ان يكون خارجا عن مهية الانواع فالحركة ليست بجنس فضلا عن ان تكون مقولة والذي يذكر في مباحث الحركة ان وحدتها قد تكون جنسية ونوعية وشخصية فذلك باعتبار ما تعلقت به ثم قال فاذن الاقرب لمن يريد ان يحصر المقولات في الخمسة ان يقول المهية التي هي وراء الوجود اما ان يكون جوهرا او غير جوهر وهو الهيئة فهي اما ان يتصور ثباتها او لا يتصور فان لم يتصور ثباتها فهي

الحركة وان تصور ثباتها فاما ان لا يعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة واما ان يعقل دون ذلك فاما ان يوجب المساوات واللامساوات
والتجزي اولا فان اوجب فهو الكم والا فهو الكيف فالكيف قد وقع في اخر التقسيم وله مميزات عن كل واحد من اطراف التقسيم فهو من حيث هو هيئة امتاز
عن الجوهر ومن حيث انها قارة امتاز عن الحركة ومن حيث انها لا تحتاج في تصوره الى تصور امر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الاضافة ومن
حيث انها لا تحوج الى اعتبار تجزٍ امتاز عن الكم واشتمل تعريفه على جميع امور يفصله عن المشاركات الاربعة فهذا هو بيان الحصر في الخمسة ثم اخذ
في بيان ان متى والاين وغيرهما لا يعقل الا مع النسبة وساق الكلام في واحد واحد الى آخر هذا الكلام بحث آخر معه اعلم ان النسبة
ليست امرا مستقل المهية يمكن تعقلها من حيث هي هي مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب اليه ولا ايضا يمكن تجريدها في العقل عن المنتسبين
وكل ما لم يمكن تجريدها لا في الخارج ولا في العقل عن شيء ولا ايضا يمكن اعتبارها من حيث هي معزولا فيه النظر عما عداه فلا يمكن اخذه
طبيعة محمولة على جزئيات لها الا مع ذلك الشيء فالنسبة لا تكون جنسا او نوعا محمولا على ما تحتها الا ماخوذا معها جنس ما هي نسبة له او
نوعه فيكون النسبة جنسا او نوعا او شخصا لا يستصح ولا يستقيم الا بان يكون ذو النسبة بما هو ذو النسبة احد هذه الامور فاذا تقرر
هذا فنقول النسبة المكانية وهي الاين مثلا يجوز كونها جنسا لكل ما يوخذ معها المكان من النسب وكذا مقولة متى وهي نسبة شيء الى الزمان
يصح وقوعها باعتبارها اخذ مع الزمان جنسا لكل نسبة يوخذ معها نوعا من الزمان فيكون تلك النسب الماخوذة مع الانواع انواعا للمتى
وما يوخذ معها اشخاص الزمان اشخاصا مندرجة تحت مقولة متى لا تندرج تلك الاشخاص الزمانية تحت مطلق الزمان فاذا لو وجد لهذه
المعاني السبعة التي تحصلت باعتبارها مهيات النسب السبع معنى جامع مشترك متواطئ داخل في قوامها لا امكن القول بان النسبة جنس لهذه
النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنسا فرضا للزمان والمكان ولنفس الاجزاء التي للذوات الاوضاع ونفس الكيفية التي في ان ينفعل وان يفعل
وكذا الجوهر باعتبار نسبة الاضافة وكذا لاطراف الملك كالقميص والعمامة ومنهم من جعل المضاف جنسا للستة الباقية النسبية والشيخ ابطل
ذلك القول بان كون كل الشيء منسوبا وان استلزم كونه مضافا لكن الثاني عارض للاول غير داخل في تلك الستة فان كون الشيء في الدار مثلا
هي نسبة التي هو بها اين وهذه النسبة ليست اضافة بل انما تصير اذا اعتبرت التكرير وجدت الموصوف بالاين يعرض له من حيث هو ذو اين
ان يصير معقول المهية بالقياس الى ما هو فيه من حيث هو محوي وذلك حاو لا من حيث هو ذو مكان بل من حيث هو محوي حاويه فيعرض له
الاضافة وكما ان كون الشيء بياضا شيء اخر وكونه لذي البياض شيء اخر فكذلك كون الشيء في مكان شيء وكونه مهية معقولة بالقياس الى غيره
شيء اخر والاول لموضوع للثاني من حيث ان يصير النسبة شاملة للطرفين الحاوي والمحوي وهذا معنى قولهم ان النسبة تكون لطرف واحد والاضافة
للطرفين وثانيها انه لا مقولة خارجة عن هذه العشرة والشيخ احتج على ذلك بحجة ضعيفة اعترف بردائتها ولذلك طويناها فان قيل
هنا امور خارجة عن العشرة كالوحدة والنقطة والآن والوجود والشيئية والحركة والاعتبارات العامة وكذلك الفصول البسيطة ومفهوم
المشتقات كالابيض والحار وامثالهما وكذلك الاعدام كالعمى والجهل قلنا اما الاعدام بما هي عدم فيجب خروجها لان كلامنا من الامور الوجودية
وهي من جهة ملكاتها كالعلم والبصر يلحق بالملكات بالعرض وكلامنا فيما بالذات وكذلك حكم المشتقات والمركبات لان الوحدة معتبرة في
تقسيم الممكن الى هذه العشرة كما ان الوجود معتبر واما خروج نفس الوجود فلان الكلام في المهيات والوجود خارج عنها كما علمت واما الوحدة
فهي عندنا نفس الوجود كما علمت واما النقطة فهي عدمية واما الحركة فهي نحو من الوجود كما اشرنا اليه واما الفصول البسيطة فهي بالحقيقة
عبارة عن الوجودات الخاصة للمهيات النوعية واما الشيئية والممكنية من الامور الشاملة فلا تحصل لها الا بالخصوصيات قال الامام الرازي
لقائل ان يقول ان الوحدة والنقطة داخلتان في مقولة الكيف لانهما عرضان لا يتوقف تصوره على تصور شيء خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة
في اجزاء حامله والشيخ لم يتعرض لابطال هذا الوجه اقول قد علم وجه فساده واعلم ان الشيخ حكى عن بعضهم ادخالهما في الكم ثم ابطل ذلك بان
الكم ما يقبل المساوات والمفاوتة لذاته وذلك لا يحمل عليهما وحكى عن قوم انهم ابطلوا ذلك بان الوحدة مبدأ للكم المنفصل والنقطة مبدأ
للكم المتصل والمبدأ خارج عن ذي المبدأ والا لكان مبدأ نفسه ثم ابطل هذا الابطال بان الوحدة ليست مبدأ الا لقسم من الكم وهو المنفصل
والنقطة ان ثبت مبدئيتها فهي ليست ايضا مبدأ الا للكم المتصل فلا يلزم من كون كل منهما مبدأ لبعض الانواع ان يصير مبدأ لنفسه وحكى
عن اخرين انهم يدخلونها تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفة فالنقطة من حيث هي طرف من المضاف ومن حيث هي هيئة ما من الكيف
وذلك باطل لان المهية الواحدة يستحيل ان يتقوم بجنس وبما ليس ذلك الجنس والشيخ قد سلم خروج هذه الامور عن المقولات العشر وذلك
لا يناقض دعوى عشرية الاجناس العالية فان الدعوى ان كل ما كانت له مهية متحصلة من جنس وفصل فهو تحت احدى هذه المقولات

فالبسائط كنفس الاجناس العالية والفصول الاخيرة والانواع البسيطة والهويات الشخصية خروجها غير قادح في الحصر كما ان من ادعى ان اهل المدينة عشرة اقوام فاذا وجدنا اقواما بداة غير متمدنين لم يقدح ذلك في دعوى عشرية المدنيين ورابعها عن كيفية انقسام هذه المقولات الى انواعها فلابد من تحقيق ان تقسيمها الى اقسامها هل هي بالفصول او بالعوارض وتقسيمها الى العوارض ايضا قد يكون مطابقا للتقسيم بالفصول كما اذا قسمنا الحيوان الى قابل العلم وغير قابل العلم فانه مطابق قابل لتقسيمه الى الناطق وغير الناطق وقد لا يكون كتقسيم الحيوان الى الذكر والانثى **الفن الاول** في مقولة الكم واثبات وجودها ووجود اقسامها وعرضيتها واثبات ... وفيه فصول **فصل** في تعديد الخواص التي بها يمكن معرفة ماهية الكم المطلق وهي ثلث الاولى التقدير والمساوات والمفاوتة وهي امور اضافية لكن عروضها للاشياء من جهة انها كم او ذو كمية لا بسبب الطبيعة الجسمية العامة والخاصة الثانية قبول القسمة وهي تشتمل على قسمين احدهما كون الشيء بحيث يمكن ان يتوهم فيه شيئان مثله ويتوهم ايضا لكل من الشيئين ايضا شيئان مثل الاول وهكذا لا يقف الى غير النهاية وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته ولا يوجب لحوقه للجسم تغيير فيه وحركة امكانية والثاني حدوث الافتراق والانفكاك وهو عبارة عن حدوث هويتين للجسم بعد ان كانت له هوية واحدة من نوعهما ولا بد في هذا المعنى من حركة وانفعال وهذا المعنى من عوارض المادة ويستحيل عروضه للمقدار كما ستعلم في مباحث الهيولى ولكن تهيؤ المادة بقبول هذه الانقسام انما هو بسبب المقدار ولا يلزم من كون الشيء مهيئا للمادة لقبول معنى ان يكون ذلك الشيء مستعدا لذلك المعنى والا لكان كل معد مستعدا لما بعد المحل له ولا يلزم ايضا بقاء ذلك المقدار عند حصول الانقسام كما ان الحركة تعد الجسم لان يسكن في مكان فهي لا تبقى مع السكون الثالثة كونه بحال يمكن ان يصير معدودا بواحد وذلك لانه قد ثبت كما سيجيء ان الجسم متصل واحد قابل لانقسامات انفكاكية غير متناهية لكن لا يجوز خروج الجميع من القوة الى الفعل وكل جسم صح ان يتوهم ان يكون انقساماته غير متناهية وكلا المعنيين من عوارض المادة بواسطة المقدار فاذا تقرر هذا فنقول كل جسم قابل للتنصيف الى غير النهاية والتنصيف في المقدار تضعيف في العدد وبالجملة كل تبعيض في المقدار تكثير في العدد والعدد غير متناه في جانب الزيادة وهو متناه في جانب النقصان الى الواحد والمقدار غير متناه في طرف النقصان وهو متناه في طرف الزيادة ولما ظهر ان المقدار لذاته قابل للتعديد فاذن الكم مطلقا سواء كان منفصلا بالفعل كالعدد او منفصلا بالقوة متصلا بالفعل كالمقدار فانه قابل لان يوجد فيه واحد يصير هو معدودا بذلك الواحد فظهر بهذا التحقيق ان للكمية خواص ثلث لا يشاركها غيرها فبعضهم اقتصر على الاولى في التعريف فقال عرض يقبل المساوات وعدمها وهو ضعيف لان المساوات لا يمكن تعريفها الا بكونها اتحادا في الكم فيكون دوريا وبعضهم من ضم اليها الخاصة الثانية وهي قبول القسمة وهو خطأ لانه تعريف بالاخص حيث ان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل الا بالاشتراك الاسمي فالاولى ما فعله الشيخان فعرفاه بانه الذي بذاته يمكن ان يوجد فيه شيء واحد عادا فهذا صحيح لا يختلف في المتصل والمنفصل وليس فيه دور لان الواحد استعمل فيه وهو مساوق للوجود غني عن التعريف وكذلك العد غني عنه **فصل** في الفرق بين المقدار والجسمية وذلك من ستة اوجه اربعة منها مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى فالاول ان الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفة والجسمية المخصوصة باقية بحالها كالشمعة المتشكلة باشكال المختلفة يتوارد عليها الابعاد الطولية والعرضية والعمقية مع اثبات ذاتها في حد جسميتها فيدل على كون تلك المقادير زائدة على الجسمية فان قيل الجسم الكروي اذا انكعب لم يتبدل مقداره اذ هو مساو لما كان اولا في المساحة فنقول انك ستعلم ان المساوي قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة وان امثال هذه الاشكال المختلفة لا مساوات لها بالحقيقة الا بالقوة والذي بالقوة ليس بموجود بعد والوجه الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير وهذا المسلك لا يحتاج الى تعاقب المقادير على الجسم الواحد واعترض صاحب حكمة الاشراق بانه كما ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير فهي كلها مشتركة في كونها متقدرة فان كان اشتراكها في الجسمية واختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زائدة على جسميتها لزم ان يكون اختلافها في المقادير المخصوصة اعراضا زائدة على متقدريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص عرضا اخر وذلك محال والا لزم القسم المحال كما يظهر بادنى تامل فكما لم يلزم بل بطل ان يكون اصل المقدار موجودا مغايرا للمقدار المخصوص الا في الذهن بحسب التعيين والابهام فكذلك جاز ان يكون الاجسام مشتركة في الجسمية ومتمايزة بمقاديرها المخصوصة وان لم يكن المقدار موجودا مغايرا للجسمية اقول هذا البحث قوي جدا وستعلم وجه انحلاله الوجه الثالث ان الاجسام صح ان يكون بعضها مقدارا للبعض عادا له وبعضها متقدرا معدودا بالاخر فالمقدار العادي اكثر الامر يخالف المتقدر المعدود فليست المقدرية والمعدودية بنفس الجسمية التي يستحيل ان يخالف فيها جسم جسما والايراد المذكور متوجه عليه ايضا الوجه

الرابع ان الجسم الواحد ليسخن فيزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه ولا لوقوع خلا فيه لاستحالته ويبرد فيصغر حجمه من غير انفصال شيء منه او زوال الخلا
كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقادير وهذه الحجة ايضا مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى لابتناء التخلخل والتكاثف
على نفيه الوجه الخامس ان وجود السطح من توابع المادة على ما سيقيم البرهان عليه وتابع المادة ليس نفس الجسمية لانها مقومة اياها متقدمة
عليها بالعلية فاذن السطح مغاير للجسمية واذا ثبت عرضية السطح ثبت عرضية الخط لكونه من عوارض على وجه اولى والسادس الخط والسطح
غير داخلين في معنى الجسم لان من عقل او فرض جسما غير متناه فقد عقل وفرض جسما للاجسام لا جسما لكونه محالا فلما صح انفكاكهما عن الجسم لذاته
وان لم ينفكا عنه بسبب غير الجسمية فثبت مغايرتهما اياه وسيما الخط بصحة انفكاكه عن الجسم بل عن البسيط في الوجودين كما في الكرة الساكنة
واما الكرات المتحركة دائما التي تعينت فيها مناطق ومحاور فان الجسمية فيها متقدمة على حركاتها المتقدمة على تعيين الدوائر والخطوط فيمتنع
ان يتقوم الجسمية بها والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال ولقائل ان يقول ما ذكرتموه منقوض بالهيولى والصورة فانهما داخلتان في قوام
الجسم وقد لا يعلمهما من علم الجسم والذهول عنهما عند العلم بالجسم لا ينافي كونهما مقومين له فكذلك هيهنا والجواب ان من علم الجسم جوهرا مركبا من
الجواهر الفردة فلم يعلم حقيقة الجسم ومن علمه جوهرا متصلا بلا مادة فعلم حقيقته وان كان علما ناقصا ومن علمه مادة بلا صورة فما علمه بالحقيقة
ثم من جعل المقادير مقومة للجسم جعلها من باب الصورة لا من باب المادة وايضا لما صح ان يكون الهيولى مجهولة عندما يكون الصورة معلومة لا تحرج
وجب تغايرهما فكذلك اذا علمنا الجسمية وشككنا في وجود السطح كان وجوده مغايرا لوجود الصورة **حكمة مشرقية** ان الله افاض علينا
من بحر فضله عرضية المقادير التعليمية للجسم الطبيعي هو انا نمهد اولا ان كل ما هو داخل مع شيء آخر في حقيقة معنى جنسي فلا بد ان يكون بينهما
احدهما ومقوماته ومكملاته بعينها مبادي ومقومات ومكملات للآخر ايضا وكذا اقسام احدهما يدخل في اقسام الآخر فاذن لو كانت
الجسمية عين المقدار لكان محصل احدهما محصل الآخر ولا شبهة في ان الجسمية بالمعنى الذي هو جنس يفتقر الى مقومات فصلية ومع انضمام
الفصول الاولية قد يحصل لها انواع اضافية هي ايضا اذا اخذت من حيث هي هي بلا شرط يكون معاني غير تامة مفتقرة الى فصول اخرى
بعد تلك الفصول وهكذا الى ان ينتهي الى انواع محصلة لا يتصور تحصيل بعدها والجسمية بالمعنى الذي هو مادة يفتقر الى صورة كمالية
كالعنصرية وبعد انضمامها الى اخرى كالمنمية واخرى كالحساسة واخرى كالناطقة ثم هذه المبادي والمقومات التي في القبيلتين كلها من
الاحوال والكمالات التي كان الافتقار اليها في تحصيل الموجود بما هو موجود او في الجوهر بما هو جوهر او في الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل
او في الجوهر المنفعل المتكيف بالكيفية المزاجية بما هو ذو مزاج او في النامي من حيث هو نمو او في الحيوان من جهة حيوانيته واما المقدار المطلق
الجنسي فاذا احتاج الى معنى فصلي يجب ان يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته فلا جرم يتحصل امرا لا يكون جسما تعليميا او سطحا وخطا فانها
من العوارض الاولية للمنقسم من حيث هو منقسم انه هل انقسامه في جهة فيتحصل خطا او في جهتين فيتحصل سطحا او في جهات فيتحصل جسما
وكذلك كل منها اذا تحصل تحصلا آخر يجب ان يكون تحصله من باب المعاني والكمالات التي تلحق المقادير بما هي مقادير متصلة كانت
او منفصلة كالطول والقصر كالعادية والمعدودية والتشارك والتباين والمنطقية والاصمية وغير ذلك فاللازم باطل فكذا الملزوم
وبهذا يعلم وجه اندفاع الاشكال الوارد على الوجه الثاني والثالث جميعا **فصل** في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل وتقسيم المتصل
الى انواعه وان المنفصل هو العدد لا غير وفي بطلان القول بان القول كم منفصل فنقول يطلق لفظ المتصل بمعنيين حال المقدار في نفسه
وحاله بالاضافة الى مقدار آخر فالاول فصل الكم وله تعريفان احدهما كون الكم بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على الحد المشترك
والحد المشترك ما يكون بداية لجزء ونهاية لآخر وثانيهما كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية بالقوة والمنفصل يقابله في كلا المعنيين
والثاني وهو المعنى الاضافي وهو ايضا على وجهين احدهما كون مقدارين نهايتهما واحدة كخطي الزاوية وكقسمي الجسم الابلق وثانيهما كون
مقدارين نهاية احدهما ملازمة لنهاية الآخر في الحركة والمنفصل ايضا يقابله فيهما جميعا اذا تقرر هذا فنقول الكم المطلق ينقسم
الى متصل بالمعنى الحقيقي ومنفصل يقابله والمتصل اما ان يكون ثابتة الذات قارة الاجزاء او لا يكون الاول هو المقدار المنقسم الى ما له امتداد
واحد وهو الخط او ما له امتدادان متقاطعان على القائم وهو السطح ويقال له البسيط او له امتدادات ثلاثة متقاطعة على القوائم وهو
الجسم التعليمي وهو اتم المقادير لقبوله القسمة الى جهات ثلث ويقال له الثخين والثخن لانه حشو ما بين السطوح والعمق لانه ثخن نازل من فوق
والسمك لانه ثخن صاعد من اسفل وقد ترسم المقادير الثلثة على وجه آخر غير ما خرج من هذا التقسيم فيقال الخط ما يرتسم من حركة النقطة
على البسيط والسطح ما يرتسم من حركة الخط خلاف ما اخذ امتداده والجسم ما يرتسم من حركة السطح ارتفاعا وانحطاطا وستعلم انه مجرد تمثيل

لا تحقيق فيه اما المتصل الذى لا يكون له قرار الذات فهو الزمان وتحقيق ماهيته واحكامه موكول الى مباحث الحركة لشدة تعلقه بها فظهر ان اقسام
الكم المتصل اربعة الخط والسطح والجسم والزمان ومنهم من ظن ان المكان قسم خامس وهو بط بل هو قسم من السطح مع اضافة الى المحوى عند القائلين
بكونه سطحا وسيجيء تحقيق القول بالمكان واما الكم المنفصل فهو العدد اما كميته فلكونه لذاته معدودا بواحد فيه اوليس فيه واما انه منفصل
فلانه ليس بين اجزائه حد مشترك فانك اذا قسمت الخمسة الى ثلثة واثنين لم تجد حدا مشتركا بينهما والا فان كان منها نقص الباقى اربعة وان كان
من الخارج كانت الجملة ستة ومن المحال ان يوجد كم منفصل غير العدد لان المنفصل قوامه من المتفرقات وقوامها من المفردات وهى احاد وكل منها
واحد فالواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد او يؤخذ بانه شيء معين كانسان ومثلث وذلك الشيء واحد والوحدة نفس الواحد بما هو واحد
لا بما هو ذو خصوصية اذ لا مدخل للخصوصية فى كون الشيء واحدا كما علمت فى باب الوجود فلا شك فى ان الوحدات هى التى يتالف منها لذاتها
كمية منفصلة وكم منفصل لذاته يكون عدد مبلغ تلك الوحدات دون الحوامل للوحدات فهى حاملة للعدد بالعرض وبهذا التحقيق ظهر فساد
مذهب من ظن ان القول كم منفصل وجعل الكم المنفصل جنسا لنوعين قار وهو العدد وغير قار وهو القول واستدل عليه بان القول مركب
من المقاطع وينقسم بجزء فهو كم بالذات بل يجوز ان يكون له حقيقة اخرى وقد عرض له اما مقدار او عدد وصار له بسبب جزء بعده والمقطع الحرف
ليس جزئيته الا لانه واحد والقول كثير فله خاصية الكمية لكونه ذا كثرة لا لذاته كما ان للمقطع خاصية للوحدة لكونه ذا وحدة فاذا لم يلتفت
الى العارض والتفت الى انه من حيث هى كيفية محسوسة لم يكن القول كمية ولا كما ولا المقطع وحدة ولا واحدا والا لكانت الاشياء كما بالذات
واما الثقل والخفة فالذى غرهم فى حكمهما امران احدهما قبولهما للمساوات وعدمها والثانى قبولهما للتجزية وكلاهما بط اما الاول فلان المساوات
فى الكم هو ان يفرض لشيء حد ينطبق على حد شيء اخر وينطبق كليته على كلية الاخر فان انطبق الحدان الاخران قيل انه مساو وان لم ينطبق قيل
لاحدهما انه ازيد وللاخر انه ناقص وهذا مما يستحيل ثبوته فيهما لان الثقل قوة محركة اما طبيعية وهى من باب الجوهر او الميل الذى هو العلة
القريبة للحركة وهو من باب الكيف ومح ان يقع شيء تحت مقولتين بالذات بل لا بد ان يكون احدهما بالعرض واما الثانى فلان قبول التجزية
كما يقال ثقل هذا نصف ثقل ذاك وهو بسبب ان حركته فى الزمان من نصف المسافة للاخر او فى المسافة فى نصف الزمان للاخر لعروض
هذا المعنى بسبب تاثره فى الحركة المتعلقة بالمسافة والزمان **فصل** فى تقسيم آخر للكم وهو التقسيم الى ذى وضع وغير ذى وضع الوضع يطلق
على معان ثلثة احدها كون الشيء مشارا اليه بالحس او بالقوة والاشارة تعيين الجهة التى يختص الشيء من جهات هذا العالم كما فى الشفاء وبهذا
المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة وضع وثانيها معنى اخص من هذا المعنى وهو كون الكم بحيث يمكن ان يشار الى اجزائه انه اين هو وثالثها معنى يشتمل
عليه مقولة من التسع وهو حالة الجسم من جهة نسبة اجزائه بعضها الى بعض فى جهاته وهذا الوضع لا بالحقيقة الا على الجواهر المادية والمعنى
الثانى فصل الكم وكانه منقول من المعنى الثالث الذى هو جزء المقولة فكانه لما كان وضع الجسم الذى هو من باب الجوهر انما هو بسبب حال
اجزائه بعضها عند بعض ظن ان ذلك امر يقارنه اذا اعتبر فى الجسم الذى من باب الكم ولا السطح ولا الخط فهذا المعنى كالمناسب لذلك المعنى
فسمى باسمه واذا علمت ذلك فنقول الكم اما ان يكون ذا وضع او لا يكون والكم ذو الوضع ثلثة الخط والسطح والجسم والباقى غير ذى وضع
اما الزمان فظ لعدم الاقتران بين اجزائه واما العدد فلعدم اتصال اجزائه مع انها ثابتة وتوهم بعضهم ان الجسم المتحرك لا وضع له والشيخ ابطل
هذا الوهم بانه ان عنى الوضع الذى من المقولة فربما اوهم صدقا وليس كذلك فانه فرق بين ان لا يكون للشيء وضع وبين ان لا يكون له وضع قار
كما انه فرق بين ان لا يكون فى اين وبين ان لا يكون فى اين قار وكما ان الحركة عند التحقيق لا تخرج الجسم عن ان يكون الجسم ذا اين وان اخرجته عن ان
يكون ذا اين قار فكذلك حال الحركة بالقياس الى الوضع لكن الوضع الذى يعتبر فى مقولة الكم غير ذلك الوضع وهو غير متغير ولا متبدل فى الجسم
المتحرك وان تحرك فان الحركة لا يعدم شيئا من شرائط هذا الوضع الذى هو فى الكم فان نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد محفوظة
وان كانت الحركة لا تحفظ نسبة الاجزاء الى جهات العالم ومن عادة القوم ان يذكروا ههنا معانى الطول وهى خمسة ومعانى العرض وهى اربعة
ومعانى العمق وهى ايضا اربعة لكنا اخرنا ذكرها الى مباحث الجسم الطبيعى لدقيقة وهى انه ان اريد بالطول والعرض والعمق المعنى الاول اعنى
نفس الامتدادات فهى كم بالذات من نوع الخط وراجعة اليه وان اريد سائر المعانى فهى كميات ماخوذة مع اضافات لا تخرج مفهوماتها
عن امور طبيعية فذكرها فى مباحث الجسم الطبيعى اولى **فصل** فيما ليس بكم بالذات وانما هو متكم بالعرض وهو على وجوه اربعة فاولها
ان يكون امرا موجودا فى الكم مثل الاموال التى عددناها وثانيها ان يكون الكم موجودا فيه وذلك اما متصل او منفصل فالمنفصل يوجد فى
المفارقات والماديات واما المتصل فيوجد فى الماديات وهو ظاهر وفى المفارقات عند من ذهب الى ان فى الوجود عالما مقداريا غير هذا

العالم

العالم المادى وقد يكون المتصل بالذات متصلا ومنفصلا بالعرض كالزمان مثلا متصل بالذات وبالعرض من جهة المسافة ومنفصل بالعرض
بحسب انقسامه الى الساعات والايام اذ لا امتناع فى كون الشئ تحت مقولة ثم يعرض له شئ من تلك المقولة واما المتصل الغير القار بالعرض فهو
كالحركة ولذلك يوصف باوصاف المقادير من الطول والقصر والمساوات واللامساوات من جهة الزمان وقد يوصف بهذه الاوصاف
من جهة المسافة ايضا وثالثها ما يكون كمية بسبب حلوله فى المحل الذى حصل له الكم كما يقال للسواد انه طويل وعريض وعميق بسبب حصوله فى
محل فى الكم ورابعها ان يكون قوى مؤثرة فى اشياء يقال عليها الكم بالذات فيقال لتلك القوى انها متناهية او غير متناهية لا لان نفس
القوة كذلك بل باعتبار اختلاف ظهور الفعل عنها شدة او عدة او مدة والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما ان الزيادة
فى الشدة يوجب لنقصان فى المدة والثانى ان الذى يتفاوت فيه القوى بحسب الشدة ربما لا يتفاوت فيه بحسب المدة اذا وقع الفراغ عن تعريف
الكم واقسامه الاولية فلنشرع فى ذكر احكامه واقسامه **فصل** فى ان الكم لا ضد له اما المنفصل فلوجوه احدها ان كل عدد يقوم الاكثر منه
ويتقوم بالاقل منه والضدان لا يقوم احدهما الاخر ولا يتقوم به وثانيها انه لا يوجد بين عددين غاية الخلاف لكونهما غير واقف الى حد لا يقبل
الزيادة والاثنان وان كانا فى غاية الخلاف بالقياس الى الالف مثلا لا يكون ضده لان التضاد من الجانبين لكن الالف ليس ضد له لانه ليس
فى غاية البعد منه وثالثها ان اتحاد الموضوع القريب والتعاقب عليه شرط المتضادين وليس لعدد كذلك فان الثلاثة مثلا عبارة عن جميع وحدات
يتقوم صورتها باجتماع وحدة ووحدة ووحدة ويستحيل عروض الاثنينية لموضوعها القريب بعينه الا بان يفسد والا فموضوع الاثنينية غير
موضوع الثلاثة واما المتصل فليس للمقادير الثلاثة الاجسام والسطوح والخطوط بعضها مضادا للاخر لثلثة براهين ايضا الاول ان كلا
منها اما قابل للاخر او مقبول له والمقبول لا بد وان يتقوم بالقابل فكيف يكون ضده والثانى انه لا يوجد مقدار فى غاية البعد عن الاخر
والثالث ان موضوعها القريب ليس متحدا **شكوك وازالات س** الزوجية كمية مضادة للفردية **ج** انها ليست من باب الكم
لعدم قبولها المساوات والقسمة لذاتها بل هى من باب الكيف ولان الفردية ليست وجودية فالتقابل بينهما بالعدم والملكة دون التضاد
ولان موضوعها ليس واحدا **س** الاستقامة والانحناء كميتان متضادتان **ج** هما من باب الكيف وايضا هما فصلان لا يمكن تبدل احدهما بالاخر الا
الا بتبدل المحل فالخط المستقيم لا يصير منحنيا الا بانعدام السطح الذى فيه فلا يمكن تعاقبهما على محل وهو شرط التضاد **س** المتصل ضد
المنفصل مع انهما كميتان **ج** هما فصلان لنوعى الكم والفصل لا يندرج تحت جنسه بحسب الماهية وان اندرج تحته بالوجود فلا يكون من
اقسام الكم بالذات بل بالعرض على ان احدهما عدمى اذ الانفصال لعدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا بحسب نوعه كالعناصر او بحسب جنسه
كالفلك **س** المساوى ضد المتفاوت والعظيم ضد الصغير والكثير ضد القليل وكلها كميات **ج** هذه اضافات فى كميات لا انها
فى انفسها ومن انها كميات على ان امثال هذه المعانى يستحيل عروض التضاد لها كما استعلم فى باب المضاف **س** المكان الاعلى ضد
المكان الاسفل **ج** موضوعهما القريب ليس واحدا بالذات وامتنع تعاقبهما على موضوع واحد نعم الحصول فى الفوق والحصول فى السفل
متضادان وهما غير المكان وايضا المكان بما هو مكان ليس بفوق ولا تحت لانهما اضافتان فالفوق فوق بالقياس الى ما تحته وكذلك
العكس والامور الاضافية امتنع عروض التضاد لها **فصل** فى ان الكم لا يقبل الاشتداد والتضعف قالوا الفرق بينهما وبين
الازدياد والنقص بوجهين احدهما ان الزائد على شئ فى الكم يمكن ان يشار فيه الى مثل وزيادة والاشد من اخر فى الكيف
لا يمكن فيه ذلك اقول ولاحد ان يجيب عنه بان هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما فى حد نفسه فان الكم فى حد نفسه بحيث يمكن
ان يشار فيه الى شئ وشئ اخر مباين له فى الوجود او الوضع والكيف ليس كذلك ثم ان فضيلة شئ على اخر من نوعه او جنسه يجب ان يكون
بشئ من بابه فلا جرم كان الافضل فى الكم بامر متميز فى الاشارة بخلاف الافضل فى الكيف لا لان طبيعة الاشتداد اقتضت ذلك الثانى
ان التفاوت بالازيد والانقص غير منحصر والتفاوت بالاشد والاضعف منحصر بين طرفى الضدين فان بينهما غاية الخلاف اقول وهذا
ايضا فرق بحسب معنى خارج عن الازدياد والاشتداد بل هذا امر راجع الى مهية الكم ومهية الكيف حيث لا ينتهى احدهما فى الزيادة وينتهى
الاخر فيها مع ان الزيادة معنى واحد فيهما جميعا اللهم الا ان يصطلح بان يسمى احد الاستكمالين بالزيادة وثانيهما بالاشتداد فيكون مجرد
تسمية قال الشيخ فى الشفا بعد ان حقق ان لا تضاد فى الكم وكذلك ليس فى طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد لست اعنى بهذا ان كمية
لا تكون ازيد من كمية او انقص ولكن اعنى ان كمية لا تكون اشد وازيد فى انها كمية من اخرى مشاركة لها ولا خط اشد خطية اى اشد فى انها
ذو بعد واحد من اخر وان كان من حيث المعنى الاضافى ازيد من اخر اعنى الطول الاضافى اقول وهكذا حال الكيف عندهم فان سوادا

لانهما عدم الزوجية خ

لان

لايكون اشد في انه سواد من اخر لكن وجود هذا اشد واكمل من وجود ذاك كما ان وجود الخط الطويل اكمل من القصير فالتفاوت في مثل هذه الامور
يرجع الى اختلاف حال الوجودات دون المهيات عندنا والوجود بذاته اشد واضعف واتم وانقص كما علمت واعلم ان هذين الوضعين اعني نفي
التضاد ونفي الاشتداد والتنقص ليسا من خواص الكم فان الجوهر لا ضد له وكذا بعض اقسام الكيف لا ضد له وانما الخواص المساوية للكم هي
الثلاثة المذكورة اولا وخاصة رابعة وهي قبول النهاية واللانهاية فلنتكلم فيه **فصل** في اثبات تناهي الابعاد وعليه براهين كثيرة
نذكر منها ثلثة الاول وهو المعول عليه انه لو وجد ابعاد غير متناهية لاستحال وجود حركة مستديرة لانا اذا فرضنا خطا غير متناه وكرة خرج
من مركزها خط موازٍ لذلك الخط فاذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتا للخط الغير المتناهي بعد ان كان موازيا له فلابد في
الخط الغير المتناهي من نقطة يقع عليها اول المسامتة ولكن ذلك مح لانه لا نقطة في ذلك الخط الا وفوقها نقطة اخرى وامكن وقوع الخط الخارج
من مركز الكرة بحيث يكون مسامتا لكل واحدة من تلك النقطة والمسامتة مع النقطة الفوقانية ابدا قبل المسامتة مع التحتانية لان المسامتة
مع كل منها بميل خاص عن موازاة ذلك الخط وبحصول زاوية خاصة بين الخطين او بين الخط الموازي وموضع ميله لانهما كالمبادلتين المتساويتين
دائما فلاجرم لا يحصل مسامتة مع نقطة بزاوية الا ويحصل قبلها مسامتة اخرى بزاوية اقل مع نقطة فوق تلك النقطة وهكذا ولما كانت النقطة
غير متناهية استحال ان يكون هناك نقطة هي اول نقط المسامتة لكن التالي محال لان هذه الحركة حادثة ولها ابتداء بمعنى الطرف وان لم يكن
لحدوثها اول آن حدثت فيه وليس لتلك النقط المتصلة اول لا بمعنى الطرف ولا بمعنى آخر **شك واندفاع** ومن اكابر المتاخرين من
قدح في هذا البرهان بان حدوث زاوية المساواة المسامتة كسائر الزوايا من الامور التي لا اول لزمان حدوثها فلا يجب ان يكون النقط المسامتة
نقطة اولى كما لا يكون للزوايا التي بازائها زاوية اولى اذ كل زاوية حدثت بالحركة في آن فزاوية اخرى اقل منها قد حدثت في آن قبل آن حدوثها
فلا زاوية توصف بالاولية المطلقة عند ميلان احد الضلعين عن الاخر بعد انطباقهما فكذا لا نقطة في الخط الغير المتناهي توصف بانها
اولى نقط المسافة اقول هب ان الزاوية ليس لها اول آن يكون حدوثها بالحركة فيه لكن لها حد اول يبتدى وجودها منه متعاظما الى مبلغ
كسائر الامور التدريجية الحصول فعلى هذا ان حدثت زاوية المسامتة تدريجا كان يجب حدوث خط من ميلان نقطة التقاطع الذي بين
الخط الغير المتناهي والخط المسامت له على وجه يكون لتلك النقطة السيالة بل للخط الذي حدثت من سيلانها بل لتلك الخط المفروض اولا
اول بمعنى طرف يبتدى منه النقط المتصلة السمية وان لم يكن لها وللخط المذكور اول بالمعنى الاخر يعني اول الانات الذي حدثت فيه الزاوية
وما بازائها من النقط البرهان الثاني لو كانت الابعاد غير متناهية لجاز ان يخرج امتدادان عن مبدء واحد كساقي مثلث لا يزال البعد بينهما يتزايد
الى غير النهاية فيكون مقدار الانفراج بين الخطين على نسبة مقدار الامتداد بين الغير المتناهي فيكون غير متناه ايضا مع كونه محصورا بين حاصرين
هف وهذا هو المسمى بالبرهان السلمي وقد شرحناه وما يرد عليه وما يمكن الذب عنه في شرح الهداية البرهان الثالث نفرض بعدا ا ب
غير متناه اما من الطرفين او من طرف واحد وعلى التقديرين يفرض فيه حد وليكن ج وحد آخر وهو د فيكون خط ج ب الغير المتناهي في طرف ب
ازيد من خط د ب الغير المتناهي في طرف ب بمقدار ج د فاذا فرضنا انطباق نقطة د على نقطة ج فلا يخلو اما ان يمتدا معا الى غير النهاية
فيكون الزايد مثل الناقص وهو ممتنع او يقصر د ب عنه فيكون متناهيا في طرف ب منقطعا و ج ب ازيد من د ب بمقدار ج د المتناهي
فيكون المجموع اعني ج ب متناهيا في جهة ب وهو المط قال الامام الرازي وعلى هذا البرهان شك يعسر حله وهو تطبيق نهاية الناقص على
نهاية الزايد انما يمكن على احد وجوه ثلثة احدها ان يتحرك الناقص بكليته الى جهة نهايته حتى ينطبق نهايته على نهايته او يتحرك الزائد
بكليته عن جهة نهايته حتى ينطبق النهايتان وثانيها ان يزداد الناقص او ينقص الزايد حتى ينطابقا في الطرف وثالثها ان يكونا بحالهما
ولكنه يوضع نهاية الزايد على نهاية الناقص وح يظهر في الزايد فضلة لا ينطبق بها على الناقص بل يبقى محاذية عنه ثم لا يزال يزيد تلك
الفضلة من جانب الى جانب حتى يظهر من الطرف الاخر ثم قال فادعاء التطبيق على الوجه الاول مصادرة على المط لان الحركة غير ممكن فيما لا
يتخ مكان وعلى الوجه الثاني لا يلزم منه مح اذ كل منهما بعد النمو والذبول صار مساويا للاخر وبالوجه الثالث للخصم ان يقول يبقى تلك الفضلة
ابدا مع لا تناهي الخطين ولا ينتهي الى حيث تزول فاذاهما يمتدان الى غير النهاية ولا يلزم منه جعل الناقص مساويا للزايد لان تلك الفضلة
موجودة ابدا اقول ادعاء التطبيق على كل واحد من الانحاء الثلثة جائز مفيد للمط اما على الوجه الاول فحركة الكل الى الزائد وان سلم
انه غير ممكن لكن حركة الجزء الى الناقص ممكن فانه يتصور فيه ان يخلي مكانا ويشغل غيره واما على الوجه الثاني فلان التطبيق وان حصل بعد ازدياد
الناقص وانتقاص الزايد لكن يفيد ما هو المط لان تلك الزيادة او ذلك النقصان بقدر خط ج د فالخط الزايد اذا صار بعد نقصانه مقدار متناهٍ

عن مساواتها للمتناهي كان متناهيا لا محالة واما على الثالث فبتلك الفضلة المتناهية قدر متناه لانه مما يقتضيه مقدار ج د فاذا حصل التطبيق
فيما سواها مع المتناهي نعلم تناهي البعد المشتمل على تلك الفضلة وعلى ما سواها وههنا براهين كثيرة تركنا ذكرها مخافة الاطناب والاسهاب
لان المطلب حاصل بما دونها **اشكالات وانحلالات** فلنذكرها على صورة السؤال والجواب س الانسان كما يشهد فطرته بامتناع
حصول الجسم الواحد في مكانين في زمان واحد كذلك يشهد بامتناع انتهاء هذه الابعاد الى مقطع لا يتجاوزه فالحكم بامتناعه يوجب الشك
في الاوليات ج لعل ذلك من بديهة الوهم ولا نم ان الجزم به كالجزم في الاوليات مثل الواحد نصف الاثنين بل لا نم ان الوهم جازم بوجود البعد
الغير المتناهي غاية الامر انه يصعب عليه تصور بعد لا يكون بعده بعد اخر س ان انسانا لو وقف على طرف العالم فهل يمكن له مد اليد الى خارج
العالم او لا يمكن فعلى الاول يلزم الخلف لوجود البعد الخارج عن جميع الابعاد وكذا على الثاني لوجود جسم يمنع عن ذلك ج لا يمكنه ذلك
لا لوجود مانع مقداري عنه بل لفقد الشرط بل الشروط فان الجسم الذي هناك ليس في طبعه حركة مكانية بل حاله هناك يشبه باحوال عالم
عالم المثال س ان العالم لو كان متناهيا فلو قدرنا ازيد مما هو عليه الآن بذراع كان حيزه اوسع من هذا الحيز ولو قدرنا ازيد بذراعين
لكان اوسع من ذلك الاوسع وهكذا فخارج العالم احياز وجودية هي مقادير او ذوات مقادير ج هذا مجرد امر وهمي لا حاصل له في
الوجود فلا عبرة به س الجسمية حقيقة واحدة كلية غير مقتضية لانحصار نوعها في شخصها كما دل عليه الحس والبرهان جميعا وجزئيات كل كلي
غير متناهية عند العقل بحسب القوة وليس بعضها اولى بالامكان عن بعض لان الامكان اذا كان من لوازم المهية كان مشتركا بين افرادها
جميعا فاذن في الوجود امكان اجسام غير متناهية فهي موجودة لان الواجب عام الفيض والاستحقاق ثابت فيجب الايجاد ج الموانع قد تكون
في خارج المهية لعدم انحصار المانع فيما هو من لوازم مهية الشيء فان الجسمية وان لم يمنع من الكثرة فالوجود الصوري الذي للفلك يمنع ان
يكون نوعه الا في شخص واحد س هذا يشكل في جزء من اجزاء الفلك حيث طبيعته طبيعة الكل فكانت الكثرة والكلية امرا حاصلا للطبيعة
بالقياس الى اجزائه فيحتمل عدم التناهي في اعداد ما يشاركه تلك الاجزاء ج ان جزء الفلك ليس بفلك اذ الفلك بما هو فلك لا جزء له
مقدارا بالانحلال بل بالانجواب بتقوم مادته بصورة نفسانية لا جزء لها بحسب المقدار وطبيعة الفلك ونفسه شيء واحد في الوجود متغاير بالاعتبار انما
الاجزاء المقدارية لجسمية الفلك بالمعنى الذي هي مادة لا بالمعنى الذي هي جنس س الزمان لا بداية له ولا نهاية له فلا يكون للكون بداية
ونهاية فيجب في الوجود مادة غير متناهية ج لا تناهي الكون غير مستلزم للاتناهي المادة لان الجسم الواحد قد يتشكل باشكال مختلفة
في احوال مختلفة س المقدار كالعدد في قبوله اللاتناهي في العظم كالصغر في قبوله اللاتناهي ج هذا مجرد قياس بلا جامع فلا يفيد وهما
فضلا عن الظن فكيف باليقين س كما ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى ما لا يوجد اصغر منه وان كانت الانقسامات كلها لا يخرج الى الفعل
كذلك لا ينتهي الى العظم الى ما لا اعظم منه وان امتنع وجود عظم غير متناه ج ذكر الشيخ ان هذا يصح من وجه ولا يصح من وجه اما الصحة
فلك ان تقسم ذراعا الى نصفين ثم تنصف النصف وتضم نصفه الى النصف الاخر ثم تضم نصف الربع الى ذلك المجموع وهكذا فلا تزال تنقص
من هذا الناقص وتزيد في ذلك الزائد الى غير النهاية ومع ذلك لم يبلغ الزيادات بالجسم المزيد عليه من حد نصف الذراع الى حد كله واما
عدم الصحة فان وصول الجسم الى كل حد في العظم والنمو مستحيل وليس ذلك كالصغر لعدم الحاجة ههنا الى شيء خارج عن المقوم كما هناك
فان التزايد اما بسبب مادة تنضم او بالتخلخل وعلى التقديرين يوجب موادا جسمية غير متناهية او حيزا غير متناه وكلاهما مح س الحركة القطعية
موجودة عند الحكماء وحركة الفلك غير متناهية عندهم وكل جزء من اجزاء الحركة وهي متباينة الوجود يوجد مع جسم ومسافة ففي الوجود
اجسام بلا نهاية ج هذا غير مستحيل عندهم انما المح وجود اجسام غير متناهية في زمان واحد لا في ازمنة غير متناهية س ما ذكرتم
من الحجة منقوض بالنفوس المفارقة من الابدان من زمان الطوفان الى ما مضى فانها اقل من المفارقة من هذا الزمان الى ما مضى مع كونها غير
متناهية ج قالت الحكماء كل كثرة لها اجتماع وترتيب في الطبع او في الوضع فدخول اللانهاية فيها ممتنع واما اذا لم يجتمع كالحركات والازمنة
او اجتمعت ولا ترتيب لا في الطبع كالعلل والمعلولات ولا في الوضع كالمقادير فاحتمال الزيادة والنقصان فيها لا يوجب التناهي وقد اشكل
على كثير من اهل النظر هذا اذا لم يشترطوا في احتمالها للتناهي امكان المطابقة فصار ذلك شبهة عظيمة وقعوا بسببها في ضلالات كثيرة
فمنهم من جحد بقاء النفوس بعد بوار البدن اذ لو بقيت لكان عددها كعدد الابدان غير متناهية اذ لا اولوية للبعض بالبقاء ولبطلان
التناسخ ومنهم من ذهب الى حقية التناسخ ليكون اعداد النفوس متناهية وهي متكررة الرجوع الى ابدانها ومنهم من ذهب الى وجوب تناهي
الحركات والانفعالات وان اوجب التعطيل في صنع الله وجوده حذرا من ارتكاب القول بعدد غير متناه في الاشخاص او في الابعاض توجه

من الوجوه كل ذلك لاجل اعتقادهم بان كل ما يحتمل الزايد والناقص فهو متناه والذي يكشف عن الشبهة ان العلم بان كل ما يحتمل الزيادة والنقصان
يكون متناهيا اما من البديهيات او من النظريات والاول باطل والا لم يقع الاختلافات فيه بين العقلاء لكنهم اختلفوا فمنهم من زعم ان اجزاء
الجسم غير متناهية بالفعل ومنهم من ركب العالم من اجزاء كرية الشكل لا نهاية لها ومنهم من قال بالخليط الغير المتناهي والمسلمون اتفقوا على
ان معلومات الله ومقدوراته لا نهاية لها ومنهم من ذهب الى ان انواع الاكوان المقدورة لله تعالى غير متناهية والجزء الذي لا يتجزى عندهم
يمكن حصوله في احياز غير متناهية مع ان الالوف الغير المتناهية اكثر من الاحاد الغير المتناهية بالضرورة والحركات المستقبلة سيما حركات اهل
الجنة غير متناهية مع ان كلا من هذه الامور قابل للزيادة والنقصان واذا ضممنا هذه المعتقدات مع اعتقاد الفلاسفة صار اجماعا منعقدا
بين العقلاء على ان الغير المتناهي مما يجوز ان يقبل الزيادة والنقصان فكيف يكون العلم بامتناعه بديهيا فاذن هذه القضية لا يمكن الجزم
بها الا بالبرهان وذلك البرهان لا يتمشى الا فيما يحتمل التطبيق وبيانه ان الموجب للتناهي هو انه يجب انتهاء الناقص الى حد لا يبقى منه شيء ويبقى
من الزايد بعده وهذا انما يجب ان لو تعذر وقوع جزء من الجملة الناقصة في مقابلة جزئين من الزائدة والا لم يجب انتهاء الناقص الى حد لا يكون
بعده للزايد شيء بازائه منه وذلك فيما يحتمل الانطباق وفيما يمتنع انطباق جزئين من احدى الجملتين على جزء واحد من الاخرى كاستحالة وقوع
جسمين في حيز واحد وكاستحالة وقوع علة ومعلول في مرتبة احديهما فلا جرم اذا اشتغل جزء من احديهما بما سته جزء من الاخرى استحال اشتغاله
بعينه بما سته جزء اخر من الاخرى وهذا يوجب انتهاء الناقصة الى حد ينقطع ويبقى بعده من الزائدة شيء هو مقدار الزائدة او عدده واما
الامور التي لا انطباق بينها الا بالطبع ولا بالوضع بل بالجعل فقط فكلما يجعل الوهم من احدى الجملتين بقوته الخيالية بازاء الاخر من الاخرى
يكون عددا متناهيا لكن يمكن ان يبقى من الجملتين ما لا يقوى الوهم بل العقل على استحضاره لان عقولنا ونحن في هذه الدار لا تقدر على
افعال وانفعالات غير متناهية فلم يظهر الخلف في البراهين الا بهذا الشرط واما الشرط الاخر وهو الحضور فستعلم **هداية** في تحقيق معنى
اللانهاية في الحوادث الماضية والمستقبلة اما الماضية فاذا قلنا للاشخاص الماضية انها غير متناهية فمعناه اما ان كل واحد من
الاشخاص غير متناه وهو ظاهر البطلان واما ان الجملة حال الاجتماع لها عدد غير متناه فهذا اما بحسب الوجود او بحسب الوهم وكل منها
اما بمعنى العدول او بمعنى السلب فهذه اربعة اقسام اما الاول وهو كقولنا جملة الاشخاص الماضية امر له عدد غير متناه فباطل لان موضوع
القضية امر غير موجود وممتنع الوجود لان جملة اشياء كل منها لا يثبت مع الاخر استحال وجودها كيف والجملة بما هي جملة لو كانت موجودة
فاما في الماضي او في الحال او في الاستقبال او في كل الازمنة وكل هذه الاقسام الاربعة باطلة ضرورة وكذا القسم الثاني وهو ان جملة الاشخاص
الماضية امر له عدد غير متناه في الذهن باطل لان الذهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهاية له بالفعل فثبت ان موضوع هذه القضية
ممتنع الوجود في الاذهان وفي الاعيان فيستحيل ان يحكم عليه بالاحكام الثبوتية والعدولية الا بان يقال ان المتوهم من جملة الاشخاص الماضية
بحيث اي عدد اخذته يجد غيره حاصلا فيه ولا ينتهي في الحساب الى واحد غير مسبوق بغيره واما القسم الثالث فهو صحيح اذ الحكم السلبي لا
يقتضي وجود الموضوع فصح الحكم بان ليست الاشخاص متناهية الى عدد يكفي لصحة هذا الحكم ان يتصور الاشخاص بوجه اجمالي وكذا القسم
الرابع وهو الحكم السلبي بحسب الوهم بان يقال كلما يتوهمه العقل من الاشخاص الماضية فليست مما لا يمكن الزيادة عليه واما النظر في الحوادث
المستقبلة فاما في وجودها واما في تناهيها اما النظر في وجودها فلا شك انها ليست بموجودة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان كل واحد ممكن
الوجود في وقت لا ان الجميع يمكن وجودها في وقت واما النظر في تناهيها وعدم تناهيها فاعلم انه يصح ان يقال الاشياء التي في طريق
التكون انها ابدا متناهية بالفعل ويصح ان يقال انها ابدا متناهية بالقوة ويصح ان يقال انها ابدا غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة كل
بمعنى اخر اما انها متناهية بالفعل ابدا فلانها ابدا واصلة الى حد معين فهي متناهية اليه في ذلك الوقت واما انها متناهية بالقوة ابدا
فذلك بالقياس الى النهايات الاخرى التي هي بالقوة واما انها غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة فبالقياس الى النهاية الاخيرة التي لا يكون
بعدها شيء اخر والحاصل انها بالقياس الى النهاية الحاضرة متناهية بالفعل وبالقياس الى ما يستحضر متناهية بالقوة وبالقياس الى
النهاية التي لا يكون بعدها شيء اخر غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة **فصل** في بقية احكام اللانهاية وهي خمسة ابحاث البحث الاول
ان اللانهاية قد يعني بها نفس هذا المفهوم وقد يعني بها شيء اخر موصوف باللانهاية كما ان العدد قد يعني به نفس العدد وقد يعني به ذو العدد
ثم ان بعض الاوايل جعل طبيعة اللانهاية مبدء العالم وهو باطل اما اولا فلانها معنى عدمي لا تحصل له واما ثانيا فلان اللانهاية لا يخ
اما ان يكون منقسما او لا يكون فان كان منقسما وجب ان يكون جزؤه مساويا لكله لانه ليس هناك طبيعة اخرى وراء ذلك المفهوم فيجب ان يكون

على البدل ومنهم من اثبت في العدد ذوات غير متناهية وكل يعلم بالبديهة ان مراتب العدد غير متناهية مع

واجد

واحد

من اجزائه غير متناه ايضا وهو محال وان لم يكن قابلا للقسمة فهو غير متناه على [illegible] الثاني ان
الموصوف باللانهاية لابد ان يكون مادة لا صورة لان الموصوف به طبيعة عدمية وذلك لان [illegible] بطلان القوة عنه بل القوة معه
فيه دائما وهي متعلقة بالمادة لا بالصورة التي هي بالفعل بل هي جهة الفعلية تخرج من هذا ان ما لا نهاية له لا يكون كلا وجملة لان الكل صورة
تمامية او ذو صورة تمامية واللانهاية طبيعة عدمية ومن هيهنا يتبين للبيب ان هذا العالم طبيعة عدمية حادثة الوجود لا تمامية له في
نفسه لا بعالم آخر وهو صورته التمامية وغايته التي لا قوة لها البحث الثالث ان الجسم الذي لا نهاية له يستحيل ان يتحرك لانه اما ان يكون غير
متناهي الجهات كلها فذلك ظاهر اذ لم يوجد لحركته مكان ولم يخل عنه مكان او يكون متناهيا في بعضها فذلك اما بمقتضى طبيعته او لقسر
قاسر فالاول محال اذ الطبيعة الواحدة يتساوى فعلها من كل الجوانب والثاني لا يخلو اما ان افادة القاسر ذلك الحد بان قطعه او جعله محدودا
من غير قطع كما يجعل المتناهي صغيرا بالتكثيف وكبيرا بالتلطيف والتسخين فعلى التقديرين فلان ذلك الجسم اما ان يكون غير متناه
بمقتضى طبيعته ومتناهيا بالقاسر [illegible] ثم على تقدير صحته [illegible] حركة الجسم [illegible] الى الجهة الفارغة
عنه فلا يخلو اما ان يخلي من الجهة المقابلة [illegible] من هذا الجانب والداخل في الجهة الغير المتناهية متناهية
ثم هذه الحركة ليست طبيعية لان مطلوب الطبيعة [illegible] بالضرورة [illegible] ولم يكن الحركة طبيعية
لم تكن قسرية اذ القسر على خلاف الطبع [illegible] البحث الرابع في الحركة المستديرة ان الجسم الغير المتناهي لا وجود له فضلا عن ان يكون
متحركا او ساكنا وذلك لان العلة القريبة لاحوال الجسم [illegible] وسائر احواله هي طبيعته السارية فيه وهي قوة جسمانية
وكل قوة جسمانية فهي متناهية التاثير [illegible] من القوة الجسمانية وهو محال
البحث الخامس ان الجسم [illegible] ان يكون
متناهيا او غير متناه [illegible] كانت نسبة
ذلك الزمان الى الزمان الذي يفعل فيه غير المتناهي كنسبة قوة غير المتناهي الى قوة المتناهي [illegible] كانت قوتها
اقوى وزمان فعلها اقصر [illegible] وان كان ذلك المنفعل غير متناه
نسبة انفعال جزء منه الى انفعال الكل كنسبة الزمانين فيجب ان يقع انفعال كل جزء منه لا في زمان فيكون انفعال الجزء الاصغر مع
انفعال الجزء الاكبر [illegible] وقد عرفت ذلك من جهة الفعل فلك ان تعرف مقابله من جهة الانفعال

فصل في ان المقادير مما يمكن تجريدها عن المادة [illegible] الاشبه ان المقادير [illegible] تجرد
الجسم مادية [illegible] فعلى الاول [illegible] وهذه
المقادير عن المحل الذي [illegible] وهذا انما يلزم لو كان المقدار الجسمي طبيعة نوعية غير مشككة ولا متفاوتة الافراد
في المقدارية والحكماء جعلوا درجات الاشد والاضعف من الكيف انواعا متباينة مشتركة في الجنس وقد مر ان الاختلاف بالازيد والانقص
والاعظم والاصغر هو بعينه مثل الاختلاف بالاشد والاضعف في انهما بمجرد الكمال والنقص فاذا لم يكن المقدار طبيعة نوعية بل جنسية
لا يلزم اتفاق افرادها في مقتضى المهية المشتركة لانها لا تحصل لها الا بالفصول والاقتضاء فرع التحصيل واما الشق الاخير وهو ان
التجرد لامر عارض فتقول لا يخلو اما ان يكون امرا حالا في المقدار او المقدار حالا فيه او هما حالان في محل آخر فان كان المقدار حالا فيه فهو اما
مفتقر الى الموضوع او مستغن عنه وعلى اي الوجهين كان المقدار غير مستغن عن الموضوع وان كان المقدار محلا له فذلك المقدار ان كان
مفتقرا الى الموضوع لذاته امتنع ان يعرض ما يغنيه عن الموضوع وان كان غنيا لذاته امتنع ان يعرض ما يوجب اليه لان ما بالذات لا يزول
بالغير وان كانا حالين في محل فالفساد اظهر اقول هذا ايضا موقوف على ان يكون المقدار نوعا محصلا ويكون العارض له عارضا
في الوجود والا فلاحد ان يختار الشق الثاني ويقول ان حلول ما يحل المقدار ليس حلولا خارجيا بل بحسب التحليل في الذهن وان المهية
المقدارية في ظرف التحليل مهية ناقصة لا يقتضي شيئا من الغناء والحاجة الا بما يتحد معه في الوجود ويحله عند التحليل كسائر
الصور النوعية فان الجسم بما هو جسم لا يقتضي في ذاته ان يكون حيوانا ولا ان يكون غير حيوان بل كل من الاقتضائين حصل له بصورة اخرى
محصلة للجسمية الطبيعية فهكذا حال التعليمية وذلك لان حلول تلك الصور عندنا حلول اتحادي للجسم بما هو جسم عقلي
ومحل غير شيء ولك ان تقول فاذن يلزمك تجويز الخلاء في الخارج لانه مقدار مجرد فاعلم ان الخلاء على تقدير وجوده ليس بمجرد

فالمطلوب

لعدم

مقدار بل مقدارية ووضع واقع في جهات العالم والمقدار في ذاته لا وضع له بهذا المعنى وقد مرّ الفرق بين الوضع الذي هو من المقولة والذي يوجد في المقادير ثم اعلم ان كلما يتصوره الانسان وله معنى محصل في خياله او في عقله فيمكن وجوده في الخارج الا لمانع والمانع انما هي متحققة في هذا العالم المادي الواقع تحت الجهات القابل للمتضادات وسنقيم البرهان على وجود الصور المفارقة المقدارية في الخارج كما على وجود الصور المفارقة العقلية فيه فاذا تخيلنا الابعاد الثلثة من غير ان يلتفت الى شيء من المادة ولواحقها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا ولا يوجب في الخيال الا متناهيا واذا تخيلنا الجسم المتناهي فقد تخيلنا انقطاعه ونهايته وذلك هو السطح باعتبار كونه منقسما في الجهتين لا باعتبار التناهي لكونه عدميا والعدمي لا يقع تحت مقولة وذلك السطح باعتبار تجرده عن الاحوال المادية من الالوان والصفالة والخشونة وغيرها هو الجسم التعليمي وكذلك الخط التعليمي لكنهما لا ينفكان عن الجسم التعليمي وقد عرفت فيما مضى الفرق بين ان ينظر الى الشيء لا بشرط ان يكون معه غيره وبين ان ينظر اليه بشرط ان لا يكون معه غيره فالمقدار ذو الابعاد الثلثة يمكنك ان تتخيله بالاعتبارين جميعا فاما السطح والخط فلا يمكن تخيلها الا بالاعتبار الاول دون الثاني وكذا النقطة اذا عرفت هذا فنقول هذه الثلثة من عوارض الجسم الطبيعي اما بيان عرضية الجسم فمن وجهين احدهما انه يزيد وينقص والجوهر باق على طبيعته نوعه وثانيهما ان الجسم البسيط الكري اذا قسم بقسمين كان نصفه مساويا بالكلية في المهية ومخالفا له في المقدار ولو كان المقدار مقوما لهما كان الاختلاف فيه اختلافا في الطبيعة واما عرضية الثلاثة الباقية فهي فرع وجودها فمن الناس من انكر كونها وجودية لكونها عبارة عن نهاية شيء ونهاية الشيء نفاده وفناؤه والتحقيق ان لكل من الخط والسطح اعتبارات ثلثة فالسطح فيه اعتبار انه نهاية واعتبار انه يفعل فرض بعدين على التقاطع القائمي واعتبار انه يقدر ويمسح ويشكل ويكون اعظم من آخر او اصغر او يساويه لا انه نهاية فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا اذ لا تحت مقولة ولكن لكونه نهاية لشيء هو قابل للابعاد الثلثة لزمه من هذه الحيثية ان يكون قابلا لفرض بعدين فهو بهذا الاعتبار تحت مقولة المضاف وان كان مضافا فلا يكون الا مقدارا وستعلم الفرق بين المضاف الحقيقي والمشهوري واما انه ذو بعدين فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا ولا كما بل مقداريته انما هي باعتبار ما يخالف به سطحا آخر ولا يمكن ان يخالفه بالمعنى الآخر الوجودي ولا العدمي ولكن من الوجوه كلها عرض اما كونه نهاية فلما مرّ انه ليس عدما بحتا بل شيئا هو نهاية فهو من حيث هو نهاية امر عارض للجسم الطبيعي المتناهي لانه موجود فيه لا كجزء منه ولا يقوم دونه واما كونه عارضا للمقدار التعليمي فمحل تامل واما المعنيان الآخران فنقول لما ثبت انه من حيث هو مقدار عرض ومعلوم ان نسبة الى كونه بحيث يفرض فيه بعدان ليست كنسبة المقدارية الى الصورة الجسمية بل نسبة ذلك المعنى نسبة الفصل الى الجنس لا نسبة عارض الى معروض فكان المجموع عرضا لا ان احدهما عرض والآخر ليس بعرض وعلى هذا القياس حال الخط في كونه نهاية وفي كونه بعدا واحدا وفي كونه مقدارا واما النقطة فليس فيه من هذه الاعتبارات الا كونها نهاية للخط واذا ثبت وجود الخط والسطح ثبت عرضيتهما لان كلا منهما يزول ويطرأ على الجسم الطبيعي وهو بحاله ولك ان تستدل على وجودهما بانا نجد الاجسام متماسة والتماس ان كان بتمام ذواتها او ببعضها لزم التداخل فهو يكون باطرافها وما به التماس يجب ان يكون موجودا والتماس بالسطح ظاهر والتماس بالخط كما في المثلثات فان اشكل عليك وقوع الملاقات بالعرض فاعلم ان الملاقي والملاقى له هو الجسم لا محالة لكن باعتبار طرفه ووجه ان السطح والخط بالاعتبار الذي هما به طرف عدميان فعلى هذا اصح القول بان تلاقي الجسمين المتلاقيين قد وقع بالذات والجوهر اذ لا فاصل بينهما وانه قد وقع بالخط او السطح لما مرّ واعلم ان الذي يقال او ينقل من القدماء ان النقطة ترسم بحركتها الخط والخط ترسم بحركته السطح والسطح الجسم فهذا ان كان منقولا من الحكماء فهو اما من رموزهم وتجوزاتهم كما هو عادة الاوائل او يكون من باب التخيل بان تفعل النقطة في الخيال بحركتها خطا يفعل بحركته في جهة اخرى سطحا يفعل بحركته في جهة ثالثة جسما كل ذلك في الخيال واما في الوجود فالجسم متقدم على البسيط المتقدم على طرفه تقدم ذي النهاية على نهايته **فصل** في مباحث اخرى متعلقة بالمقادير الاول ان المقدار المعين الذي في هذا العالم هو من توابع المادة لانه لا يقتضيه الصورة الجسمية لذاتها والا لاشتركت الاجسام كلها فيه ولما مرّ ان الجسم الواحد يختلف عليه المقادير وليس ايضا بسبب الفاعل بلا مشاركة المادة لان الفاعل اذا اعطى مقدار الصورة جسمية بعد ما لم يكن فذلك اما بتمدد الى جانب او بان ينتقص من جانب وذلك لا يكون الا بان ينفعل والانفعال من توابع المادة لكن لا مطلقا بل بسبب احوال يعرض المادة بها المقدار دون مقدار والاستعداد ايضا من باب الامكانات فلا ينفك عن طبيعة مخصوصة صورية تفعل بذاتها او بقسر قاسر وكلاهما يرجع الى صورة نوعية مع مادة قابلة واعلم ان المقدار المعين وان امكن تجريدها عن المادة ولواحقها اما في الخيال او في عالم آخر لكن لا يمكن تجريد الصورة المعينة عن المادة الا بان يصير وجودها وجودا اخرويا دائما من هذا الوجود حيث يسلب عنه كثير من لوازم هذا الوجود الثاني ان الاستقا

والانحناء فصلان منوعان للخط لا يمكن ان يكون خط واحد موردا للاستقامة والانحناء وكذلك الاستواء والاستدارة للسطح فصلان
له وكذا مراتب التقويبات المتفاوتة والتدويرات المتفاوتة في الخطوط والسطوح كلها فصول منوعة تلك الفصول من مقولة الكيف
كما سيأتي في باب الكيفيات المختصة بالكميات الثالث انه كما ان النقطة غير منقسمة لانها نهاية للخط ولو كان لها جزآن كان الاخر هو النهاية
فكذلك الخط لا يتجزى في العرض والسطح في العمق بالبيان المذكور ونعلم ان النقط اذا اجتمعت لا يحصل من تراكمها الخط لان الواسطة
ان منعت الطرفين عن التلاقي فانقسمت وان لم يمنع فتداخلت الجميع والمقدار لا يحصل الا من اجزاء متباينة الوضع غير متداخلة
وبهذا البيان لا يحصل السطح من تاليف الخطوط ولا الجسم من اجتماع السطوح الرابع انه يستحيل ان يوجد نسبة عددية او مقدارية
صمتية بين اثنين من هذه الثلثة بالبيان المذكور الخامس رسم اقليدس النقطة بما لا جزء له فقيل عرضه تمييزها عن المقادير والآفات
الرسم صادق على الوحدة والبارى جل مجده فمن اراد الرسم المميز لها عما سواها فلا بد من قيد اخر فقالوا النقطة شيء ذو وضع لا ينقسم او لا
جزء له والبارى تعالى ليس له وضع ولا اليه اشارة وكذا الوحدة ومنهم من رسمها بانها نهاية للخط اقول ولا ينتقض بنقطة راس المخروط ولا
بمركز الكرة لان الاولى ليست نهاية الا لسهم المخروط لا لجسمه او سطحه كما توهم بعض المتاخرين والثانية لا تتصف الا بالاقطار المتقاطعة
ولو في الوهم واعلم ان كثيرا من احوال العدد وقد ذكرنا في مباحث الوحدة والكثرة فبقى علينا من مباحث الكم امر الزاوية وامر المكان
واما احوال الزاوية فنؤخرها الى الكيفيات المختصة بالكميات واما امر المكان فنذكرها الآن **فصل** في المكان وانتبه الشيء قد
يكون معلوما من جهة بعض اماراته وخواصه دون بعض فيصير مطلوبا من تلك الجهة نفيا واثباتا وتنويعا وتقسيما والمفهوم من
المكان ما يصح ان ينتقل الجسم عنه او اليه وان يسكن فيه وان يكون مشارا اليه بان يقال للجسم هنا او هنالك وان يكون مقدرا له
نصف وربع وان يكون بحيث يمتنع حصول جسمين في واحد منه فهذه اربع امارات تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا
فاختلفوا فيه فمنهم من انكر وجوده محتجا بانه لو كان موجودا لكان اما جوهرا او عرضا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو كان جوهرا لم يكن
مجردا لقبوله الوضع فيكون جسما وهو مح لاستلزامه التس لان كل جسم فله مكان فاذا كان المكان جسما كان له مكان ويتسلسل الى لا نهاية
ولانه يلزم تداخل الاجسام واما كونه عرضا فلانه اما ان يقوم بالمتمكن فينتقل بانتقاله فلا يكون الانتقال اليه او منه بل معه وايضا لا يكون
الجسم فيه بل هو في الجسم او يقوم بغير المتمكن فلم يكن من احوال الجسم المتمكن شيئا اخر لان المتمكن من قام به المكان فيجب ان يكون هو الحاوي
لا المحوي حجة اخرى لهم لو كان المكان لا بد منه للحركة فلا يخ اما ان يكون المكان محتاجا الى الحركة وهو محال لتحققه مع عدم الحركة او الحركة
محتاجة اليه وهو ايضا مح لان العلة للشيء احدى العلل الاربع وهو ليس بفاعل للحركة لان فاعلها طبيعة او ارادة او قسر ولا عنصر لان العلة
العنصرية لها هي المتحرك ولا صورة وهو ظاهر ولا غاية لان العلة التامة للشيء انما يجب وجودها في الاعيان عند الوصول الى الغاية و
المكان يجب وجوده قبل الوصول الى الغاية ولان الكمال اما خاص واما مشترك والخاص صورة الشيء والمكان ليس صورة المتحرك والمشترك
ما يكون له ولغيره والمكان عندكم خاص حجة ثالثة لهم لو كان كل جسم في مكان لكانت الاجسام النامية في مكان ولكان مكانها يتحرك
معها فكان لمكانها مكان الى غير النهاية وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم حجة رابعة الحركة عبارة عن الانتقال والاستبدال
للقرب بالبعد فلو كان هذا الانتقال يوجب مكانا لاوجب للنقطة مكانا لانها قد يقع لها الانتقال والتالي مح والجواب اما عن الاولى
فبان المكان اما جوهر مقداري ليس بجسم مادي فلا يلزم التداخل المستحيل ولا التس واما عرض قائم بغير المتمكن لانه عبارة عن السطح
الباطن من الجسم الحاوي المماس لظاهر المحوي واما حديث الاشتقاق فقضية غير عقلية فلا يجب ثبوتها فربما لم يوجد كما في كثير من الاعراض
ثم لا نم ان المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن وهو صفة الجسم المتمكن ولو سلم اشتقاقه من المكان فكثيرا ما يشتق الاسم من العرض
الكائن في شيء اخر كالمعلوم المشتق من العلم وهو في العالم وعن الثانية ان الحركة محتاجة الى المكان ولا نم كون المحتاج اليه منحصرا في احد
الامور المذكورة فان الشيء قد يحتاج الى الواحد وهو غير العلل الاربع بل المراد ما يتقدم بالطبع وان كان شرطا غير هذه الاربع وعن
الثالثة ان النامي يستبدل بنموه مكانا بعد مكان فلا يلزم ما قالوه وعن الرابعة بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض والقائلون بوجوده
قوم منهم يدعون البداهة وهو اولى وقوم يستدلون عليه بوجوه منها ان الانتقال عبارة عن التغير في الاين لانه قد يوجد هذا
التغير مع ثبات الجوهر وكمه وكيفه ووضعه وسائر الاعراض وقد لا يقع هذا الانتقال ويتغير في كل من تلك الامور فنعلم ان هذا الانتقال
هو تغير في الاين اعني ما للنسبة الى المكان فثبت وجوده ومنها انا نشاهد جسما حاضرا ثم يغيب بحضور جسم اخر حيث هو فالبديهة تحكم

الملاقات ك

بل يكون المتمكن و

لهم ح

بان للمتعاقبين مورد مشترك وليس ذلك الا المكان لانه هو الذي كان للاول ثم صار للاخر ومنها ان وجود الفوق والسفل معلوم بالضرورة وذلك
يقتضي وجود المكان وفي الكل محل تامل واعلم انه ذكر بعض العلماء وجها ينضبط به المذاهب في امر المكان وهو ان هذا الامر المعلوم بعض الامارات
ليس بخارج عن الجسم واحواله فهو اما جزء الجسم او لا فان كان جزؤه فهو اما هيولاه او صورته وان لم يكن جزء ولا شك انه ليس ذاته فهو اما
عبارة عن بعد يساوي اقطاره واما عبارة عن سطح من جسم يلاقيه سواء كان حاويا له او محويا له واما عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي فهذه خمسة مذاهب والى كل منها ذاهب واحتج الذاهب بانه الهيولى بان المكان يتعاقب عليه المتمكنات والمادة
يتوارد عليه الصور فيكون هو هي والزاعم بانه صورة بان المكان محدد حاصر والصورة محدودة حاصرة والقياسان من موجبتين في الشكل
الثاني فلا ينتجان وان صح الاول بان المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكلما يتعاقب عليه المتمكنات فهو مادة والثاني بان المكان محدد
حاصر وكل محدود حاصر فهو صورة نصبر الكبرى كاذبة والذي دل ايضا على فساد هذين المذهبين امور احدها ان المكان يترك بالحركة
والهيولى والصورة لا تتركان وثانيها ان المكان يطلب بالحركة وهما لا تطلبان بالحركة وثالثها ان المركب ينسب الى الهيولى فيقال باب خشبي
ولا ينسب الى المكان **فصل في تحقيق ماهية المكان** قد علم في الفصل السابق انية المكان فنقول في تحقيق ماهيته ان الجسم لا شبهة في انه ما
للمكان بكليته فلم يجز ان يكون غير منقسم ولا منقسما في جهة بل اما في جهتين فيكون سطحا او في الجهات فيكون بعدا واذا كان سطحا لا يجوز
ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ولا بد ان يكون مماسا للمتمكن حاويا له من جميع الجوانب واذا كان بعدا لم يجز
ان يكون عرضا لتوارد المتمكنات عليه ولا ماديا والا يلزم تداخل الجواهر المادية فالمكان اما السطح المذكور وهو مذهب المعلم الاول
واتباعه كالشيخين وغيرهما واما البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكليته وهو مذهب افلاطن والرواقيين والاقدمين وتابعهم المحقق
الطوسي فكانه جوهر متوسط بين العالمين ومما يؤيد مذهبهم انا سنقيم البرهان على وجود عالم مقداري محيط بهذا العالم لا كاحاطة
الحاوي بالمحوي بل كاحاطة الطبيعة للجسم والروح للبدن وليكن المكان من هذا القبيل وهو مؤيد ايضا بالامارات كما ستعلم واصحاب البعد
منهم من زعم ان العلم به ضروري لان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء وان مكان نصف الماء نصف مكان كله وكذا الكل
جزء جزء منه باي وجه قسم ومنهم من احتج عليه ولهم في ذلك مسلكان احدهما ما يثبت البعد وثانيهما ما يبطل السطح اما المسلك
الاول ففي وجهين الاول ان اختلاط الامور اذا كان منشأ للاشتباه فانما يزول الاشتباه برفع شيء بعد شيء منها حتى لا يبقى الا واحد
فيحصل التميز والبعد من هذا القبيل فانا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء فيه فيلزم ان يكون البعد الثابت بين اطراف
الاناء موجودا وهو المطلوب والثاني ان كون الجسم في المكان ليس بسطحه فقط بل بحجمه فيكون كالجسم ذا اقطار ثلثة واما المسلك الثاني فلوجوه
الاول انه يلزم كون الشيء ساكنا ومتحركا في زمان واحد فان الطير الواقف في الهواء والسمك الواقف في الماء عند ما يجري الهواء والماء
عليهما متحركان فان الذي فرض مكانا لهما قد تبدل عليهما والثاني ان المكان يجب ان يكون امرا ثابتا ينتقل منه واليه المتحرك ونهايات
المحيط قد يتحرك من موضع الى موضع ولو بالتبع فلا يكون السطح مكانا والثالث ان المكان متصف بالفراغ والامتلاء وهو نعت البعد
لا نعت السطح والرابع لو كان المكان سطحا لم يكن لاجزاء الجسم مكان وهو محال لان جزء الجسم جسم والخامس ان النار بكليته تطلب مكان الفوق
والارض بكليته تطلب مكان السفل ومحال ان يكون المطلوب هو النهاية لكونه عدميا ولكونه يستحيل ان تحصل ملاقاة الجسم بكليته
اي بذاته لها فان المطلوب هو البعد على الترتيب السادس انه يلزم ان لا يكون للجرم الاقصى مكان وينتقض ايضا بكثير من الاجسام
التي لا مكان لها كجسم طبلي له سطحان مستديران متوازيان منطبقان على سطح جسمين كذلك من الجانبين ومقعران منطبقان
على محدبين فيهما وفي تمام دوره تقعر وتقعير مستدير ولا يظهر لهذين الجسمين مكان بتفسيرهم السابع انه يلزم بقاء المكان بحاله مع
نقصان المتمكن بل زيادته مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن بحاله مع زيادة المكان فالاول يظهر في الزق المملوء ماء او هواء اذا انقص منه
شيء مما فيه والثاني في الجسم المثقوب والثالث في الشمعة المجتمعة اذا انبسطت والجسم اذا قسمت اقساما متوازية لكن المساواة بين المكان
والمتمكن لازمة هف وللقائلين بالسطح اجوبة عن الوجوه مذكورة في كتب القوم تركنا ذكرها لانها ضعيفة والمقرر المشهور عندهم ان
مكان كل سافل من الكرات الكلية الثلثة عشر التي كلها العالم الجسماني كما عليه الجمهور هو سطح باطن ما فوقه وظاهر ما تحته الا مكان الاسفل
فانه باطن الماء والهواء مع الانفصال الواقع بينهما فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل وليس للمحاط شيء من مكانه الطبيعي ويمكن الجواب
عن هذا بما لا يخلو عن قصور وعمدة ما وقع الاحتجاج به لاصحاب السطح ان المكان لو كان بعدا يلزم اجتماع بعدين متماثلين الماهية من غير

لو كان سطحا لم يكن له

هذه حجة

امتياز ومتى اجتمع المثلان فى مادة واحدة فليس بان يكون احدهما عارضا والاخر غير عارض اولى من ان يكون كلاهما عارضين او احدهما عارضا للاخر فالكل يوجب ترجيحا بلا مرجح والجواب منع اتحادهما بالمهية النوعية ومما احتجوا بان تجويز ان بين طرفى الاناء شخصان من البعد مع ان المهية واحدة والاشارة واحدة بتجويز كون الشخص الانسانى المشار اليه شخصين بل ليس بان يكون شخصين اولى من ان يكون اشخاصا كثيرة بل غير متناهية والجواب بعد المنع المذكور ان وحدة الشئ بوحدة آثاره ولوازمه واسبابه فاذا كانت واحدة كان واحدا واذا تعددت كان متعددا وآثار البعد ولوازمه غير آثار الجسم ولوازمه فان الجسم الذى فى البعد المذكور يخرج منه ويدخل فيه وهو هو بحاله فعلم انهما اثنان فان قلت لا امتياز بين البعد الذى بين اطراف الاناء وجسم ما متعذر فان فرض عدم دخول جسم آخر فيه عند خروج الماء منه مستحيل قلنا التميز حاصل بان ذلك البعد امر متعين فى ذاته ومطلق الجسم لا تعين له الا بواحد من المخصوصات فاذا امتاز البعد من كل منها امتاز عن الجسم الطبيعى مطلقا حجة اخرى للنافين للبعد المجرد قالوا هذه الابعاد المفارقة اما متناهية او غير متناهية والثانى باطل بما سبق من البراهين فتعين كونها متناهية وكل متناه فله حد او حدود فيكون متشكلا وذلك الشكل اما لذاته او بفعل غيره فان كان لذاته كان شكل جزئه مساويا للشكل كله لاشتراك كله وجزئه فى الطبيعة النوعية وقد ثبت وجوب اتفاق المشتركين فى المهية فى لوازمها ولو كان كذلك لما كان الشكل حاصلا لكله فاذن لو كان ذاته تقتضى شكلا لم يكن الشكل حاصلا له هف وان كان بسبب الفاعل من غير مادة لكان المقدار مستقلا بقبول الفصل والوصل والتمدد وذلك مح فبقى ان يكون بسبب المادة فاذا المقدار مادى فيكون جسما فاذا البعد جسم هف حجة اخرى لهم انا نشاهد الاجسام متمانعة من التداخل ومنشأ الممانعة بينها يقتضى كونها فى الحيز لذاته والذى يقتضى الحصول فى جهة وحيز لذاته هو المقدار فقط لا الهيولى والصورة او الاعراض اما الهيولى فلا فى حد ذاتها مجردة عن الوضع والحيز كما سنبين فى موضعه واما الصورة فلان الجسم الواحد قد يتحلل فيشغل حيزا كبيرا او يتكاثف فيشغل حيزا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية بحالها فعلم انها فى حد ذاتها ليست شاغلة للحيز والا لما اختلف الشغل مع اتحادها واما سائر الصور والاعراض فلا يشغل الاحياز شغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار فعلمنا ان المانع من التداخل هو المقدار فلو كان المكان بعدا يلزم التداخل المستحيل اقول الترديد غير حاصر والمنع فى كل منها الا الاعراض وارد لاحتمال ان يكون المانع من التداخل الهيولى مع المقدار او الصورة معه او هو مع المادة والذى يؤيد هذا انا نتخيل مقدارا عظيما مثل العالم بمجموع ما فيه من السموات والارضين ونتخيل مقدارا آخر اضعاف المقدار الاول ومثله داخلا فيه وهكذا نتخيل فسحة بعد فسحة بحيث لا تمانع فيها ولا تفاسد بل مع بقاء هذه العوالم المقدارية بحالها وكثير من اهل السلوك يشاهدون فى بداية سلوكهم عوالم كثيرة مقدارية لا تزاحم ولا تضايق بينها وما يروى عن قائدنا وهادينا صلى الله عليه وآله انه راى ما بين قبره ومنبره روضة من الجنان وراى فى عرض الحائط جنة عرضها السموات والارض وراى مرة جبرئيل كانه طبق الخافقين وراى امته ليلة المعراج وقد انسد الافق بوجوه اخيارها وايضا القائلون بان الرؤية بانطباع شبح المرئى فى العضو الجليدى يلزمهم التداخل فى المقدار لكن لما كان مقدار الشبح مجردا وان كان مقدار العضو ماديا جاز التداخل بينهما فعلم من هذا كله ان المانع من دخول الاجسام بعضها فى حيز بعض ليس مجرد المقدار بل بشرط المادة والسر فيه ان معنى كون الشئ ماديا انه مصحوب بالقوة والاستعداد والاستعداد بما هو استعداد لا يجامع الفعلية الا ان الكم المتصل فى قبول التعدد فاذا صار منفصلا انعدمت هويته الاتصالية وفى المنفصل قوة الاتصال فاذا اتصلت المنفصلات بطلت هوياتها الانفصالية فكذلك فى شان الجسم ان يحل مكانا ولا يحصل ذلك الا بزواله مع المكان الاول وكما لا يحل جسم مكانين معا لا يحل جسمان مكانا واحدا الا لاباء المكان عنهما بل لاباء احدهما عن الاجتماع مع الاخر كاباء اجزاء كل جسم ان يجتمع اثنان منها فى حيز واحد فعلم ان ذلك من خاصية المادة لا غير ثم من امعن النظر فى حال كل جسم طبيعى يجد ان فى جبلته طلب المكان الطبيعى والمحافظة عليه وذلك مما له مدخل فى صلاح وجود الجسم بما هو جسم لا بما هو ذو سطح وليس فى طبع الجسم بما هو جسم ان يطلب شيئا لا يوجد له بالحلول ولا بالمداخلة التامة معه ونفس السطح الذى للحاوى يمنع الحصول للمحوى ولا المماسة له يمكن الحصول له بما هو جسم وقد لا يكون موجودا عند طلب الجسم المكان والحركة فى الكيف وان كان فيها طلب كيفية لا تكون بعينها حاصلة الا ان المتحرك فيها ما دامت حركته يكون له كيفية متصلة الى ان يتصل الى تلك الكيفية المطلوبة وكذا الحركة فى الكم والوضع وغيرهما فالمكان ان كان بعدا والاين نسبة الجسم اليه فحال الحركة فيه كما ذكرنا فيوجد فى الحركة فرد من الاين الشديد يجب المتصل المنطبق

على المكان المتصل الممتد بين ابتداء الحركة وانتهائها الذي هو المطابق للحركة واما اذا كان المكان سطحا والاين عبارة عن نسبة الجسم اليه فلا
يتصور فرد تدريجي انطباق للسطح ولا للنسبة اليه اذ لا سطح في كل آن لاستلزامه تتالي السطوح وتركب الزمان والمكان من غير المنقسمات
ولا في زمان الحركة فرد زماني من السطح وهذا ايضا يرشدك الى كون المكان بعدا **فصل** في الرد على القائلين بالخلاء وهم
طائفتان والاكثرون منهم زعموا ان الخلاء امر غير وجودي اي ليس امرا وجوديا قال الامام الرازي نحن نعبر عن مذهبهم بعبارة لا توهم
كونه امرا وجوديا فنقول انا نجوز وجود جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما قالوا اما الذي توهم كون الخلاء وجوديا وان بين
ذينك الجسمين ابعادا فذلك وهم كاذب كما ان من يتوهم ان خارج العالم خلاء او ملاء وهم باطل ومنهم من سلم ان الخلاء امر وجودي
والذي يدل على القول الاول ان الجسمين اذا فرضنا بحيث لا يلاقيهما فقد يكون ما بينهما قدر ذراع وقد يكون ما بينهما اكثر من ذراع
والقابل للمساواة والمفاوتة لا يكون الا كما موجودا لا موهوما محضا فيكون جوهرا مقدارا بالاجهة وهذا بخلاف الابعاد الموهمة
خارج العالم فانها امور كاذبة ممتنعة الوجود واما الذي دل على بطلان مذهب الفريق الثاني امران الاول الخلاء مما يمكن مسحه وتقديره
كما مر وهو من خواص الكم فهو اما كم او متكم والكم اما منفصل او متصل وكون الخلاء كما منفصلا باطل لان حصوله من وحدات غير متجزية
وكان يستحيل ان يطابقه الجسم القابل للانقسام لا الى حد ولان الكم المنفصل عدد والعدد غير ذي وضع ومكان الجسم ذو وضع فالخلاء
اذا كان كما فهو متصل وان كان كما متصلا فهو اما ذو وضع بالذات او ذو وضع بالعرض فان كان الاول فهو جسم والمفروض خلافه وان
كان الثاني فيكون مقارنا لجوهر ذي وضع فلم يكن خلاء هف وهذا التقرير اولى مما قيل فاذا كان كما متصلا بالذات فلا شك انه كم
ذو وضع بالذات فان الخلاء مقدار ومتى كان كذلك استحال ان يوجد الا في المادة فيكون جسما هف وذلك لانه قد مر ان مجرد كون الشيء
مقدارا غير مستلزم لكونه ذا وضع واما اذا كان كما بالعرض لما عرفت فلم يكن بحيث اذا فرض مجردا عن الاجسام والمقادير يكون قابلا
للابعاد والمفروض خلافه هف وهذا اولى مما قيل فح لا يخ اما ان يكون الخلاء حالا في المقدار او المقدار حالا فيه او سماحا لا في ثالث
فعلى الاول يكون حالا في المادة لان المقدار حال فيها والحال في شيء حال في ذلك الشيء فيكون الخلاء ملاء وكذا على الثاني لان محل
مادة وعلى الثالث كان الخلاء جسما اذ لا معنى للجسم الا الذي فيه قابلية الابعاد فثبت ان الذي فرض خلاء فهو جسم فالقول به باطل
حجة اخرى ان الجسم لو حصل في الخلاء لاستحال ان يكون متحركا او ساكنا والتالي مح فالمقدم مثله بيان الاستلزام ان الخلاء لا يخ
اما ان يكون متشابه الاجزاء او مختلفها والثاني مح لان ما به يخالف جزء جزءا اما ان يكون لازما لذلك الجزء او لا فان لزم فاللزوم
اما لنفس ماهية الجزء او لامر زائد عليه الاول بط لان الخلاء عبارة عن الابعاد المفارقة فلا اختلاف بين اجزائه في هذا المفهوم كيف
واجزاء المتصل الواحد متشابهة في الماهية والثاني ايضا باطل لان لوازم الماهية مشتركة بين افرادها وان كان وجه التخالف عارضا
فالفرض زواله لكونه ممكن الزوال حتى يحصل التساوي بين الاجزاء المفروضة للخلاء واذا كان كذلك استحال ان يكون موضع
مطلوبا بالطبع للجسم والاخر مهروبا عنه بالطبع واذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعي فح لا يكون له سكون طبيعي ولا حركة طبيعية
وبهذا ثبت ان لا يكون له حركة ولا سكون قسريان لان القسر فرع الطبع ولا ان يكون له حركة ارادية او سكون ارادي لاستحالة ان
يخص احد المثلين بحكم دون الاخر اقول وهذه الحجة لا تفيد اذ لا بد من ان لا يكون مجرد البعد مطلوبا داعيا للحركة فيجوز ان يكون مطلوب
المتحرك مكانا مع ترتيب خاص وايضا لا يلزم اذا كان لشيء واحد امكنة متشابهة ان يمتنع سكونه في واحد منها فان امثال هذه المواضع
ايها اتفق للجسم الحصول فيه وقع بطبعه فيه كحال اجزاء العنصر الكلي كالماء والهواء ولولا ذلك لما كان سكون ولا حركة بالطبع لشيء من
اجزاء العنصر الواحد في حيزه حجة اخرى وهي المعول عليها ان الجسم اذا تحرك في مسافة فكل ما كانت مسافته ارق كانت الحركة
فيها اسرع وبالعكس ابطأ لان الرقيق شديد الانفعال والغليظ شديد المقاومة للدافع فاذا فرضنا حركة في خلاء فهي لا بد ان يكون
في زمان لانها قطع مسافة منقسمة الى اجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان ولنفرض حركة اخرى لذلك الجسم في ملاء على تلك
المسافة وزمانه اطول من عدمه زمان المعاوق على نسبة معينة وليكن زمان الاولى عشر زمان الثانية ثم لنفرض حركة ثالثة له
في ملاء ارق من ذلك الملاء بنسبة الزمانين فاذا كانت رقته عشرة اضعاف رقة الملاء الاول كان زمان الحركة فيه عشر زمان
الحركة الثانية لما قررنا ان زيادة اللطافة توجب نقصان الزمان على نسبتها فوجب ان يكون زمان الحركة الثالثة الذي هو عشر
زمان الحركة الثانية مساويا لزمان الحركة الاولى فيلزم ان يكون الحركة مع العايق كهي لا معه فان فرضت رقة مسافة الثالثة

بطلان مح
جسم مح

فيكون متصلا بالعرض مح

على نسبة اكثر من نسبة الزمانين كان زمان حركتها اقل من زمان الحركة الخالية وهذا اشنع حيث يلزم ان يكون الحركة مع العائق اسرع
من الحركة لا معه واعترض بان الحق انما لزم من اخراج الحركة من ان يستحق لذاتها زمانا معينا بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما فيها
من المقاومة وذلك بط لان الحركة من حيث هي قطع ولا محالة قطع جزء المسافة سابق على قطع الكل وكذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء
فالحركة لذاتها تستدعي زمانا ولذلك حركة الفلك في زمان وان لم يكن لها مقاوم ولا عائق نعم قوام المسافة يوجب طول
الزمان فاذا ثبت ذلك فالحركات الثلثة متفقة في اصل الزمان الذي بازاء اصل الحركة وهو حاصل للحركة التي في الخلاء واما
الذي بازاء المقاومة فلا شك انه ينقص لقلة المقاومة ويطول بكثرتها فالساعة الواحدة في مقابلة اصل الحركة وما في الساعات بازاء
المقاومة كالتسعة مثلا فاذا كانت مقاومة اخرى عشر تلك المقاومة كانت تلك الحركة تستحق ساعة واحدة لاجل ذاتها وعشر
تسعة ساعات اعني تسعة اعشار ساعة لاجل ما فيها من المقاومة والمجموع ساعة وتسعة اعشار ساعة فلا يلزم من هذا تساوي زمان
ذي المعاوق وعديمه وهذا الشك مما اورده صاحب المعتبر واستحسنه الامام الرازي وستعلم وجه اندفاعه في بحث الميل حجة
اخرى ستأتي في مباحث الحركة ان الحجر اذا رمي قسرا الى فوق فهو انما يتحرك لان المحرك افاده قوة تحركه الى فوق وتلك القوة انما تبطل بمصادمات
الهواء فلو لم يكن في المسافة هواء بل خلاء صرف فلا مصادمة ولا تضعف فلا رجوع للرمي لا بعد وصوله الى سطح الفلك ولما لم يكن
كذلك علم ان المسافة غير خالية وهذه ضعيفة لعدم دلالته على وجود الملاء في العالم فضلا عن وجوبه ولا يدل على ازيد من وجود الهواء
في بعض المسافات التي يرمى فيها الحجر مع جواز ان يكون في خللها خلاء كثير وبعد منتهى حركتها الى السماء ايضا خلاء صرف **فصل**
في ذكر امارات استبصارية تدل على بطلان الخلاء الاول ان الاناء الضيق الراس المملو من الماء اذا كان في اسفله ثقبة ضيقة
ينزل الماء منها اذا فتح راسه ولم ينزل اذا سد فعلم ان عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعي لضرورة امتناع الخلاء واما النقض بنزول
الزيبق وبنزول الماء عند اتساع الثقبة وبنزوله ايضا اذا كان نصف الاناء فيه هواء فيندفع بان فرط ثقل الزيبق ربما اوجب زيادة
مدافعة الهواء فيضطره ذلك الى التحرك فاذا لم يجد مكانا وراءه اضطره ذلك الى مزاحمة الزيبق كما في مزاحمته للماء ودخوله من نواحي
الثقب وان تعذر ذلك احتبس الزيبق ولم ينزل لان الطبيعة تفعل الاسهل فالاسهل ولا يمتنع ايضا ان يكون وقوف الماء اسهل
على الطبيعة من تعظيم حجم الماء الثاني ان الانبوبة ان غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الاخر يصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله
الطبيعي فما هذه المتابعة منه للهواء الا لامتناع الخلاء ومن هذا القبيل ارتفاع اللحم عند مص المحجمة وتلازم السطوح ليس بسبب ان للخلاء
للخلاء قوة جاذبة كما ستبطله ومما يؤيد ذلك انه اذا افرط الانسان في مص القارورة او المحجمة وكانت رقيقة انكسرت واذا وضعنا
المحجمة على السندان ومصصناها فانه يرتفع السندان بارتفاعها الثالث انا اذا ادخلنا راس الانبوبة في قارورة وسددنا الخلل
الذي بين عنق القارورة والانبوبة فاذا جذبنا الانبوبة المصمتة تنكسر القارورة الى الداخل وان ادخلناها تنكسر الى الخارج وان
مصصنا المجوفة تنقلب هواءه نارا وربما ينشق الرابع لو امكن لم ينزل الماء من الاواني الضيقة الراس ولا يلزم الحاجة الى صعود الهواء
داخل الاناء فكذا الامر في النفاخات والبقابق ولاصحاب الخلاء متمسكات ضعيفة كلزوم الدور في كل حركة مكانية او ايجاب حركة
بقية لانتقال السموات من مواضعها وبان التخلخل والتكاثف علامة تحقق الخلاء وبان الموسفون جسم في داخل النامي فيكون فيه اجواف
خالية وبان كل جسم لو وجب ان يماس سطحه لسطح جسم اخر يلزم منه تحقق اجسام بلا نهاية وهو مح وان لم يجب فجاز ان يوجد جسم لا يجاوره
جسم اخر فجاز الخلاء والكل مندفع بادنى تامل واقوى متشبثاتهم انا اذا رفعنا سطحا املس واقعا على سطح املس مثله دفعا متساويا
دفعة عند الحس فلا بد في الحقيقة اما ان يرتفع بعض اجزاء السطح الاعلى قبل بعض يلزم وقوع التفكك في ذلك الجسم وهو مما يكذبه الحس
سيما في الحجر والحديد مثلا او يرتفع اجزاؤه معا فيلزم من ذلك خلو وسطهما وقتا من الزمان عن الجسم لان ذلك الجسم ينتقل من
الخارج الى الوسط وليس انتقاله من الثقب التي فيها اذ رب جسم لا ثقبة فيه ولو كانت لكان بين كل ثقبتين سطح متصل لا محالة فنعلم
ان انتقال الاجسام الى الوسط يكون من الجوانب فبالضرورة يحتاج ان يمر بالطرف اولا لامتناع ان يكون في الوسط دفعة بلا مادة
او بلا استحالة لان كل استحالة في زمان اوان يوجد في الوسط حين كونه في الطرف لامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين فاذا
كان مرورها بالطرف قبل مرورها بالوسط كان الوسط خاليا قبل ذلك وهو المط وجوابه منع امكان الارتفاع لمثل ذلك السطح
الاملس وما يرفعه من السطوح فلا بد من خشونة وتضاريس وان خفي ذلك على الحس وقد يتمسكوا بعلامات اولها ان القارورة

لا اصل له

الخلاء

اذا مصت مصا شديدا وضم الثقب بالاصبع ثم كبست الثقبة في الماء وازيل الاصبع دخل فيها ماء كثير فلو كانت مملوة هواء بعد المص لم يدخل
الماء فيها بعد المص كما لم يدخل فيها قبله وثانيها لو الصقنا احد جانبي الزق مع الاخر بحيث لا يبقى فيها شيء من الهواء وشددنا الجوانب
شدا وثيقا ثم رفعنا احد الطائين عن الاخر فحصل بينهما جوف خال وهو المطلوب وثالثها ان التجربة دلت على امكان دخول مسيلة
في زق مضموم الراس بزاحم فيه الهواء بحيث انتفخ فيه فلو لم يكن فيه خلاء لم يمكن دخولها ورابعها انا نرى اناء مملوا من رماد يسعه معه
مملوة ماء فلو كان هناك خلاء والا لاستحال ذلك وخامسها ان الماء يملأ شرابا ثم يجعل الشراب بعينه ثم يجعلان معا في ذلك الدن
الدن بعينه فيسعهما الدن فلولا ان في الشراب خلاء انحصر فيه مقدار مساحة الزق والا لاستحال ذلك والجواب عما ذكروه اولا انه
لو كان العلة ما ذكرتم لما وجب صعود الماء لان الهواء الخارج قد وجد مكانا فارغا وفراغ بعض القارورة امر ممكن عندهم فهذا بان
يستدل به على بطلان الخلاء اولى والتحقيق ان الكيفيات والحركات كما تكون طبيعية وقسرية كذلك المقادير قد تكون طبيعية وقد تكون
قسرية والمادة الواحدة يجوز ان تقبل مقدارا اعظم بعدما قبلت مقدارا اصغر وحركة المص موجبة للسخونة الموجبة للتخلخل وكانت
المادة شديدة التهيؤ للعود الى مقدارها الطبيعي فاذا قبلها برد الماء تكاثف عودا الى مقداره الطبيعي فتبعه الماء لضرورة الخلاء
وعما ذكروه ثانيا ان الهواء يدخل في مسام الزق وقد جرب ذلك بما يدل على وجوب الملاء فيكون عليهم لا لهم وعن الثالث بامكان انقباض
ملء الزق وانبساط محيطه او انقلاع جانب منه كل ذلك بقدر ما دخل من راس المسيلة فيه وعن الرابع بانه كذب محض وعن الخامس
بانه يجوز ان لا يظهر تفاوت مقدار الزق في الحب للحس او يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخارا وهواء او يتكاثف فيصير اصغر **فصل**
في ان الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة ولا دافعة للاجسام زعم محمد بن زكريا الرازي ان له قوة جاذبة للاجسام ولهذا يحتبس الماء في الاواني
التي تسمى سراقات الماء وينجذب في الاواني التي تسمى زرقات الماء ومنهم من اثبت له قوة دافعة لها الى فوق ويدل على بطلان الاول ان
ان الخلاء متشابه الاجزاء فلو كان فيه جذب لما اختص ببعض الجهات وعلى بطلان الثاني ان الخلاء المحرك اما المبثوث في داخل الجسم او
في خارجه المحيط به فعلى الاول اما ان يكون محركا لاجزائه او لكله والاول لا يصح لان كل واحد من اجزاء الجسم ليس فيه خلاء فلم يكن حركتها بسبب
الخلاء بل بمحرك آخر فاذا حرك مجموع المحركات مجموع الاجزاء كان الجسم متحركا لا محالة بسبب محركها لا بسبب آخر والثاني ايضا لا يصح لان تحريك ما
يتركب عن الاجزاء لا يمكن الا بتحريك اجزائه كما ان علة المركب لا بد ان تكون علة لاجزائه واما على الثاني فمعلوم ان الخلاء المحيط بجسم كبير لا
يصعده الى فوق فاذن لا ينفصل من الخلاء الا الاجسام بتخلل الخلاء بين اجزائه فرجع الى ان بعض الاجسام مقتضى طبعه ان يتباعد بعض اجزائه
عن بعض فيلزم هرب الاجزاء المتجانسة بعضها عن بعض وهو باطل لان التجانس علة الضم ويلزم هربها الى جهات مختلفة مع اتحاد الطبيعة
وايضا ان لم يكن هنالك مهروب عنه فالهرب عنه ممتنع وان كان فيلزم كون كل منها مهروبا عن نفسه لاتحاد الماهية وجه آخر الخلاء الموجب للدفع
وحركة الجسم الى فوق لا بد وان يكون ملازما له منتقلا معه فيحتاج الخلاء الى مكان طبيعي لا حتى يكون مطلوبا بتحريك اليه ثم ان لم
يكن ملازما بل لا يزال الجسم يستبدل في حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون ملاقاته للخلاء الا في آن وفي الآن الواحد لا يحرك شيء شيئا
وبعد الآن لا يكون ملاقيا له الا ان يقولوا ان الخلاء يعطي للجسم قوة محركة محركة الى جهة وهذا ينافي تشابه الخلاء **مذنب** زعم
المتكلمون ان مكان الجسم ما يستقر عليه الجسم فيمنعه من النزول ثم لما تاملوا عرفوا ان الجسم الاسفل ليس بكليته مكانا للجسم الذي فوقه
بل سطح الاسفل هو المكان مع انهم يجعلون للسهم النافذ في الهواء مكانا مع انه ليس تحته ما يمنعه من النزول فلو كان الاسفل لكان سطح
منه ومن الناس من يجعل السطح مكانا كيف كان ويقولون كان ان سطح الجرة مكان الماء كان سطح الماء مكان الجرة واحتجوا بان الفلك الاعلى
ذو مكان لانه متحرك وليس له نهاية حاوية من محيط فمكانه سطح ما تحته والحجة ضعيفة لان حركة الفلك ليست مكانية بل وضعية
وحماد الاعلى فساد مذهبهم بل مذهب القائلين بالسطح مطلقا ان الجمهور اتفقوا على ان الجسم الواحد ليس له الا مكان واحد كما مر في الاشارة
اليه ومن الناس من ذهب الى ان مكان الجسم جسم محيط به من جهة الاحاطة ويرد عليه انه ان يكون المكان من قبيل الاضافات وان لا يكون
للمحدد مكان فعلم ان اسلم المذاهب واتمها القول بالبعد وهذا البعد امتداد غير وضعي لذاته ليست احاطته للابعاد الجسمانية ولا يلزم
انطباقه عليها احاطة وانطباقا الذي وضع بذي وضع آخر وعليه براهين تناهي الابعاد الوضعية لا يجري في بيان تناهيه لعدم
كونه ذا وضع لذاته وفوق كل بعد مادي بعد آخر مادي الى ان ينتهي الى بعد هو آخر الابعاد المادية الوضعية وفوقه بعد غير محتاج
الى مادة ولا قوة انفعالية لغلبة احكام الفعلية والصورية عليه وهو غير متشكل بشكل من الاشكال الوضعية ولا ايضا يقابل

ان له

الاشارة الحسية بل يقبل الاشارة الخيالية ويشبه ان يكون المراد بسدرة المنتهى فى لسان الشريعة هو آخر الابعاد الوضعية وبالعرش الذى يستوى عليه الرحمة الالهية هو ما يحيط بجميع المتماديات الحسية احاطة غير وضعية فيكون ذا جهتين وواسطة بين العالمين فمن احد الجانبين وهو الاعلى ينفعل عن الحق بالصور والتماثيل ومن الجانب الاسفل يتصل بالصور الجسمية النوعية وابعادها المادية كالخيال الذى فينا فانه جوهر مقدارى ذو فسحة امتدادية وهو ينفعل عن الحق بالصور المثالية الفايضة منه عليه ويتصل بالبدن ومقداره المادى لاجل ضعف وجوده ابتداء فاذا استكمل ينفصل عن البدن لا كانفصال جسم عن جسم بل كانفصال كاتب عن كتابته او قائل عن قوله وموضع تحقيق هذا المقصد حين خوضنا فى علم المعاد وسيأتى باقى مباحث الكم فى البحث عن الزمان ومن الله العصمة والسداد الفن الثانى فى مقولة الكيف وهو مشتمل على مقدمة واربعة اقسام **المقدمة** فى رسم الكيف وتقسيمه الى انواعه الاربعة اما الرسم فاعلم ان لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظ ولا فصل لان التركب من الامرين المتساويين بان يكون كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلى لا يعرف تحققه بل انما يعلم الدليل على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة الا المركب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية لكن هذا التعريف لها تعريف للشئ بما يساويه فى المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض ولو جاز ذلك لجاز مثله فى سائر المقولات بل ذلك اولى لان الامور النسبية لا تعرف الا بعد معروضاتها التى هى الكيفيات فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التى هى اجلى فقالوا كما هو المشهور انه هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شئ خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضى قسمة ولا نسبة فى اجزاء حاملها فكونه قارة يميزها عن ان يفعل وعن ان ينفعل وكونه لا يوجب تصورها تصور غيرها عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها غير مقتضية لقسمة يميزها عن الكم وغير مقتضية لنسبة فى اجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع ابحاث احدها ان المفهوم من ان يفعل مؤثرية الشئ فى الشئ وذلك الشئ اما متغير او ثابت فان كان ثابتا كانت مؤثريته ايضا ثابتة لانها من لوازم ماهية المؤثر ولازم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عنها وان كان متغيرا لم يكن المؤثرية حكما زائدا على ذاته بل يكون مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت امرا عقليا كسائر الاضافات التابعة الذوات فلا حاجة الى الاحتراز عنها بقيد وكذا الكلام فى المفهوم من ان ينفعل وثانيها ان قولنا لا يفيد تصورها تصور شئ خارج عنها وعن حاملها يفيد الاحتراز عن تينك المقولتين فلم يكن الى ذكر القارة حاجة فى الاحتراز عنهما فان قيل احترز بها عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع سائر الكميات لانه يقتضى قسمة حامله وهو الحركة وثالثها ان الصوت من مقولة الكيف لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت الحركة كما هو راى اهل التحصيل لكنه هيئة غير قارة لان اجزاءه غير مجتمعة فى آن وهو بين بنفسه ولانه معلول للحركة ومعلول غير القار غير قار ورابعها ان التعريف صادق على الوحدة والنقطة لا بى كل منهما يوجب تصوره تصور شئ آخر لان الوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام والنقطة نهاية الخط لانا نقول ان كان التعبير عن الكيف بانه لا يلزم من تعقله تعقل شئ آخر فلعل اكثر اقسام الكيف يخرج عنه اذ لا يمكن تصورنا الاستقامة والانحناء الا فى المقدار وان لم نشترط ذلك بل ان لا يلزم من تعقله تعقل شئ خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيهما وخامسها ان الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وسائر الاخلاق النفسانية لا يمكن تصورها الا بتصور متعلقاتها من المدرك والمعلوم والمشتهى والمغضوب عليه فان قيل كل منها لا يقتضى تصوره تصور الغير ولكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب والاضافات فلا بد ان يتصور المنسوب والمنسوب اليه اولا حتى يتصور تلك الامور النسبية قلنا ان الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا تفيده الا ان يقرأ الاول منصوبا والثانى مرفوعا وح لا يلائم هذه القرائن لتمام الرسم وسادسها هب انا حملنا عبارة ما لا يوجب تصوره غيره على ما لا يكون تصوره معلولا لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد الاشكال كالتربيع والتثليث وخواص الاعداد كالجذرية والمكعبية مع انها معدودة من انواع الكيف وسابعها ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فيق هيئة الوجود وهيئة الاستقلال والاستقرار ويق هيئة الجوهرية والعرضية ويق هيئة الجلوس والاضطجاع ويق هيئة التاثير والتاثر وليس لها جامع والاجتناب عن مثل هذه الالفاظ فى التعريفات لازم ويمكن الجواب عن اكثر هذه الايرادات لكن الاقرب ان يق هو عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضى القسمة واللاقسمة فى محله اقتضاء اوليا فبالعرض خرج البارى تعالى والجوهر وبالذى لا يتوقف تصوره على تصور غيره خرج الاعراض النسبية فان تصوراتها متوقفة على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانه لم يلزم من تصوراتها تصور غيرها الا ان تصوراتها

فائدة

التعريف

فنفى

معلوله وتصورات غيرها او يدخل فيه الصوت اذ لا يتوقف تصوره على تصور غيره وبقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة خرج الكم وخرج الوحدة والنقطة وبقولنا اقتضاء اوليا احترزنا به عن العلم بالمعلومات التي لا تنقسم فانه لذاته يمنع من الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء اوليا بل بواسطة وحدة المعلوم واما تقسيمه الى انواعه فينحصر بالاستقراء في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدادات وفيه والتعويل في الحصر على الاستقراء وقد يبين بصورة الترديد بين النفي والاثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص طرق متعددة وحاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول وان كان الثاني فالثاني او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح الا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه خفاء كتعبير الامام الرازي عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير الشيخ عنهما بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعداد بما يختص به الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اي جعل الغير شبيها به كالحرارة لجعل المجاور حارا او السواد يلقي شبحه اي مثاله على الغير لا كالثقل فان فعله في الغير التحريك لا الثقل فالرازي وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع آخر من الشفاء عند شروعه في بيان الكيفيات المحسوسة انهما من هذا الباب وذكر في موضع آخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا اقول وستعلم الجواب عن هذين الاشكالين وكتعبيره عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الرازي هذا تصنع الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة انها تتعلق بالمجردات وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال العدد ما يستغني عن المادة ذهنا لا خارجا هي الرياضيات بان من جملتها البحث عن احوال العدد وهو ما يستغني عن المادة في الخارج ايضا اقول كلا البحثين مدفوع بما سيظهر من بحثنا عن حدوث العالم ان العدد لا يعرض المفارق العقلي لا بالذات ولا بالعرض وهو عارض للنفوس بواسطة الابدان وربما يدفع بان العدد الذي يبحث عنها في الرياضيات قد يقع في البحث عنه من حيث افتقاره عن المادة في الخارج لتحصيل الاغراض كالمساحة والجمع والتفريق والضرب والقسمة وغير ذلك وفيه نظر وربما يقال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد كذلك ويدفع بانه يكون معنى كون الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق بالاجسام انها لا يتعلق بها اصلا وليس كذلك بل المعنى انها لا يتعلق بها خاصة بحيث يستغني عن النفوس اما الذي ذكروه في بيان الحصر في الانواع الاربعة فطرق اربعة الاول ما ذكره الرازي وهو ان الكيفية اما مختصة بالكمية كالاستدارة والتربيع والزوجية والفردية او لا وهي اما ان تكون محسوسة او لا والمحسوس هو المسمى بالانفعالات ان كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل وبالانفعاليات ان كانت راسخة وان لم تكن محسوسة فاما استعداد نحو الكمال او لا فالاول هو المسمى بالقوة ان كان استعدادا نحو اللاانفعال واللاقوة وذهنا طبيعيا ان كان استعدادا شديدا نحو الانفعال والثاني هو المسمى بالحال ان كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة ان كانت بطيء الزوال كالحلم فهذا التقسيم الذي ذكره ومن الجائز وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا ماهيتها نفس الاستعداد فلا جرم بان ما يكون كمالا لابد وان تكون كيفية نفسانية لانه دعوى بغير دليل الا الاستقراء الثاني ان الكيفية اما بحيث يصدر عنها افعال على التشبيه او لا والاول مثل الحار يجعل غيره حارا او السواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فان فعله في جسم التحريك وليس ذلك بثقل والثاني اما ان يكون متعلقا بالكم من حيث هو كم او لا يكون والذي لا يكون فاما ان يوجد للاجسام من حيث هي طبيعية او في النفوس من حيث هي نفسانية الثالث الكيفية اما ان تكون متعلقة بوجود النفس او لا يكون كذلك والذي لا يكون فاما ان هويتها انها استعداد او هويتها انها فعل فالاول هو الحال والملكة والثاني هو المختصة بالكمية والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات الرابع ان الكيفية اما ان تفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات او لا يكون كذلك وح اما ان لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة او يتعلق وذلك المتعلق اما من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات او من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة وهذه الطرق الثلث هي التي ذكرها الشيخ في الشفاء والكل ضعيفة متقاربة

القسم الاول في الكيفيات المحسوسة وفيه خمسة ابواب

الباب الاول في احكام كلية لهذا القسم وفيه فصول

فصل في خاصيته وفي تقسيمه بقسميه وسبب التسمية اما الخاصة المساوية التي تعم افراده فهي انها تفعل في موادها اشياء يشاركها في المعنى فان الحار يجعل غيره حارا والبارد يجعل غيره باردا والالوان يقرر اشباحها في البصر قبل هذه الخاصية غير جامعة لخروج الثقل والخفة ولانه ذكر الشيخ في فصل الاسطقسات من طبيعيات الشفاء في بيان انه لم سميت الرطوبة واليبوسة بالكيفيتين المنفعلتين انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل

غيره يابسًا فعلى هذا هاتان المحسوستان لا تفيدان ميل نفسيهما اقول يمكن الجواب بانهما يفعلان في الحس مثلهما وكذا الثقل والخفة فيعلم
شمول هذه الخاصية لجميع المحسوسات والذي ذكره الشيخ في اثناء تقسيم الكيفيات ان السواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فان
فعله في جسمه التحريك وليس ذلك ثقلا معناه ان فعل السواد في البصر لا كفعل الثقل في جسمه وغرضه الفرق بين الفعل في مادة الادراك
وبينه في مادة الجسم حيث ان الاول مثال الشيء بخلاف الثاني فليس فيما ذكره تصريح بان الثقل والخفة ليسا من المحسوسات كما زعمه آذ
وكذا قوله في الرطوبة واليبوسة انه لم يثبت بالبرهان جعلهما الغير رطبا ويابسا معناه نفي كونهما فاعلين مثل نفسيهما في المواد
لا في القوى اللمسية وقد صرح في كثير من المواضع ان كل محسوس مما له صورة مساوية في الحس ولا فرق في ذلك بين المبصرات كالالوان
وبين الملموسات كالثقل والخفة وهذا هو الذي وعدناه في الفصل المقدم وأما الخاصة الغير الشاملة فكثيرة لا يحتاج الى البيان
وأما التقسيم فالكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب حلاوة العسل سميت انفعاليات وذلك لانفعال الحواس
عنها اولا ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما في كيفيات المركبات كحلاوة
العسل والعموم كما في كيفيات البسائط كحرارة النار فان الحرارة بما هي حرارة قد تكون تابعة للمزاج الحاصل بالتركيب وانفعال المواد
وهذا معنى قولهم بتشخصها او نوعها والا فالحرارة كثيرة فالحرارة النارية وان لم يكن حصولها بانفعال المادة لكن من شان الحرارة المطلقة
ان يحدث بالانفعال في مادة وكذا الحلاوة العسلية وان لم يكن في العسل على سبيل انفعال من العسل لكنها انما احدثت على انفعال
في امور تكونت عسلا فانفعلت انفعالا صارت لاجل ذلك حلوة وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة
الشبه بان تنفعل فهي وان كانت داخلة في القسم الاول لاجل السببين المذكورين لكنها لقصر زمانها وسرعة زوالها امتنعت عن اسم
جنسها واقتصر على مجرد الانفعال **فصل** في الرد على القول بان كيفيات الاجسام نفس اشكالها وبانها نفس الامزجة زعم بعضهم
ان لا حقيقة للكيفيات المحسوسة بل هي مجرد انفعالات تعرض للحواس فاذا قيل لا بد لانفعال الحاسة من بعضها دون بعض او بعض
الكيفيات دون بعض من سبب والا لانفعل البصر من الشفاف مثل ما ينفعل من الملون اجابوا ان الاجسام مركبة من اجزاء غير متجزية
بالفعل وان تجزت بالفرض وهي على اشكال متخالفة وعلى تراكيب واوضاع متخالفة وذلك الاختلاف يوجب اختلاف الآثار الحاصلة
في الحواس فالذي يفرق البصر يسمى بالبياض والذي يجمعه بالسواد وكذا في المطعوم الذي يقطع العضو تقطيعا الى عدد كثير لكون اجزائه صغارا
شديدة النفوذ هو الحريف والمتلاقي لذلك القطع هو الحلو وكذا القول في الروايح والملموسات كالحرارة والبرودة وبالجملة فاختلاف
الاشكال يوجب اختلاف الاحساسات والحواس انما ينفعل من الاشكال لا من كيفية اخرى وهذا المذهب سهل الدفع فان ما في الحواس
صورة المحسوسات ومثالها ومثال الشكل غير مثال الطعم واللون وغيرهما وسيجيء ايضا في مباحث الكون والفساد بطلان هذا المذهب
ثم الذي يميز اللون عن الشكل ان الشكل محسوس باللمس واللون غير محسوس به فاحدهما غير الآخر فان قيل المحسوس بالحقيقة هو الصور الحاصلة
في الحس فيجوز ان يفيد الشكل المخصوص لآلة البصر اثرا ولآلة اللمس اثرا آخر قلنا الآثار الحاصلة في الحواس ان كانت اشكالا والشكل
ملموس فالاثر الحاصل في العين ملموس هف وان لم يكن اشكالا فثبت القول بوجود كيفيات وراء الاشكال لان صور الشيء ومثاله
لا بد وان يكون مطابقا له ومما يحتج به على اثبات هذه الكيفيات ان الالوان والطعوم والروايح فيها تضاد بخلاف الاشكال اولا
تضاد فيها حجة اخرى قالوا ان الاحساس بالشكل متوقف على الاحساس باللون ولو كان اللون شكلا لتوقف الشيء على نفسه قالوا
ان الانسان الواحد قد يرى جسما واحدا على لونين مختلفين بحسب موضعين منه كطوق الحمامة يرى مرة شقراء ومرة على لون الذهب
بحسب اختلاف المقامات وايضا السكر في فم الصفراوي مر وفي فم غيره حلو فلا حقيقة لهذه الاشياء الا انفعال الحواس ولا اختلاف
الاحساسات الا اختلاف المنفعلات والانفعالات بحسب الاوضاع المختلفة والجواب اما طوق الحمامة فليس المرئي منه شيئا واحدا
بل هناك اطراف الريش ذوات جهات ولكل جهة لها لون يستر لون الجهة الاخرى بالقياس الى القائم الناظر فللوضع مدخل لاشتراط
المقابلة فيها لا ان المرئي هو الوضع وليس الاجناس مجرد انفعال الحواس عن محسوساتها وليس صدق اختلاف الاحساسات المنفعلات
واعلم ان جماعة زعموا ان الكيفيات نفس الامزجة وان المزاج اذا كان على حد ما كان لونا وطعما معينين واذا كان على حد آخر ومجال آخر
كان لونا وطعما آخر وليس سائر الكيفيات التي تجري مجراهما شيئا والمزاج شيئا آخر بل كل منها مزاج مخصوص يفعل في اللامسة
شيئا وفي الباصرة شيئا آخر والذي يدل على بطلانه ان جميع الامزجة على حدودها الواقعة بين الغايات ملموسة ولا شيء من

انواع

في الرؤية

في الفعلات

الالوان ملموسًا فليس شيء من المزاج لونا وايضًا فهذه الكيفيات يوجد فيها غايات في التضاد والامزجة متوسطة ليست بغاية فهي امور
غير الامزجة **الباب الثاني** في الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة
والجفاف والبلة والثقل والخفة وقد ادخل في هذا الباب الخشونة والملاسة والصلابة واللين فلنذكر كل منها في هذا الباب وفيه فصول
فصل في حد الحرارة والبرودة قال الشيخ في الشفاء الحرارة كيفية تفرق بين المجتمعات وتجمع بين المتشاكلات والبرودة هي التي
تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات وذكر في رسالة الحدود في الحرارة انها كيفية فعلية محركة لما فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض
ان يجمع المتشابهات ويفرق المختلفات اي صدور وهذا الجمع والتفريق ليس صدورًا اوليا بل ذلك تابع للخاصية الاولى وهي التحريك
الى فوق والتخفيف فهذا الرسم المذكور في الحدود اولى من المذكور في الشفاء فاذا فعلت الحرارة فعلها الاولى يحدث بتحليلها الكثيف
تخلخلا من باب الكيف اي رقة القوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وبتصعيده اللطيف من الاجزاء تكاثفا من باب الوضع اي
اجتماعا للاجزاء الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب ومعنى
الفعلية في الحرارة جعل الغير سببها لا مجرد اثر ما اعم من الحركة وغيرها ليكون قوله فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على ما ذكره الامام وبالجملة
فالخاصية الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير
وغير ذلك وتحقيقه ان ما يتاثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في الكيف ثم يفضي به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواءً
والهواء نارًا وربما يفرق المتشابهات بان يميز الاجزاء الهوائية من النارية ويتبعها ما يخالطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان مركبا
فان لم يشتد التحام بسائطه ولا خفاء في ان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه انضمام كل الى ما يشاكله بمقتضى
الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسائط فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية
حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر
وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق حدث مجرد
سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال آخر وعدم حصول التصعد والتفرق بناء على العائق لا ينافي كون خاصيتها التصعيد
والتفريق للمختلفات والجمع للمتشابهات فعلى ما ذكرنا اندفع ما قيل اما انها تجمع المتشاكلات فليس كذلك لانها تفرق الماء بالتصعيد
وكذلك ترمد الحطب وتفرقه واما انها تفرق المختلفات فليس كذلك لانها لا تقوى على تفريق الاجزاء العنصرية التي في الطلق والنورة و
الحديد والذهب والحيوان المسمى بالسمندر بل قد يجمع بين المتشاكلات ايضا كما يوند بياض البيض وصفرتها تلازما لانا نقول اما تفريق
الماء فليس كذلك بل اذا احالت جزء منه هواء وقع التفرق بينه وبين الماء لاختلاف الطبيعتين ثم يلزم ان يختلط بذلك اجزاء مائية
تتصعد مع الهواء مجازًا واما فعلها في الحطب فلان اجزاؤها الارضية متماسكة بالمائية فاذا فرقت بينهما عرض بقاء الاجزاء
اليابسة الرمادية واما الطلق والنورة والحديد فالنار قوية على تسييلها باعانة الحيل التي يتولاها اصحاب الاكسير وخصوصًا اذا
اعينت بما يزيدها اشتعالا كالكبريت والزرنيخ واما الذهب فالنار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال شيء
منها الى التصعد حبسه المائل الى الانحدار فيحدث من ذلك حركة دورية ولولا المانع لفرقته النار وعدم الفعل لعائق ليس دليلا على
انتفاء الفاعلية واما عقد البيض فليس جمعا له بل هو احالة في قوامه ثم ان النار يفرقه عن قريب بالتقطير ثم اعلم ان هذا التعريف وكذا
نظائرها اعني التي للمحسوسات ليس بحد فانه غير مركب من المقومات ولا ايضا برسم لانه التعريف بلازم بين ينتقل منه الذهن الى مهية
الملزوم وههنا ليس كذلك فان من لم يشاهد النار لا ينتقل ذهنه من فهم الحركة الى فوق او الجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات
الى فهم ان المؤثر في ذلك هو الحرارة بل الفائدة في هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر خواصها وآثارها بحيث يميزها عن غيرها عند
العقل بعد ما افاده الحس ما هو الممكن في ذلك وهي حاصلة بذكر هذه اللوازم واعلم ان من القدماء من انكر وجود البرودة وجعلها
عدما للحرارة ورد بان الجمود والتكثيف كالسيلان والترقيق فعلان وجوديان مقابلان لهما ولا يمكن اسناد الفعل الوجودي الى العدم
ولا الى الجسمية المشتركة فلا بد من وجود كيفيتين وجوديتين لتكونا مصدرين لهذه الافعال الاربعة المتقابلة ويمكن ان يأول
كلام القدماء بان وجود الحرارة اقوى من وجود البرودة فوجود البرودة عادم لشدة الوجود ولذلك فعل الحرارة اشبه بالوجودي
من فعل البرودة لان السكون والجمود اشبه بالعدم من الحركة ولان الحرارة قد تكون جوهرًا سماويا كالطبيعة الفائضة من عالم النفوس

المختلفات

على ابدان

على ابدان فتفعل افعالا غريبة مخالفة لفعل هذه الحرارات العرضية **فصل** في ماهية الحرارة الغريزية واثباتها بما يتوهم ان
اطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفائضة من الاجرام الكوكبية وعلى الحار الغريزي الفائض من عالم النفوس وعلى الحرارة الحادثة
بالحركة بحسب اشتراك الاسم وليس كذلك لان المفهوم واحد وهو الكيفية المحسوسة التي توجب لتلطيف والتصعيد وان كانت الحرارة مختلفة
بالحقيقة والتشكيك فيه اختلاف المفهوم انما هو في اطلاق الحار على النار وعلى النيرات السماوية وعلى الطبيعة الفاعلة في الابدان
وعلى الادوية والاغذية التي يظهر منها حرارة في بدن الحيوان وشمل في كل من الكواكب والدواء صفة مسماة بالكيفية المحسوسة التي تكون في
النار ام ذلك توسع واطلاق الحار على ما منه الحرارة وان لم يقم فيه المسمى بالحرارة فيه تردد والحق انه لو ثبت فيما منه الحرارة انه يفعلها بالذات
فهو حار فان القوى تعرف بافاعيلها والاثر من جنس المؤثر وان فعلها بالعرض بان يسد المسام او يجمع الحرارة او يمنعها عن التحليل فليس
بحار واختلفوا في ان الحرارة الغريزية التي بها قوام الحيوة في الحيوان والنبات هل هي مخالفة بالنوع للحرارة الخارجية ام لا قال الشيخ في
القانون الحار الخارجي اذا حاول ان يبطل الاعتدال فان الحار الغريزي اشد الاشياء مقاومة له حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة
الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه ويدفع ضرر البارد الوارد بالمضادة وليس هذه الخاصية للبرودة
فانها انما تنازع وتعاوق الحار الوارد بالمضادة فقط ولا تنازع البارد الوارد فالحرارة الغريزية هي التي تحمي الرطوبات الغريزية
عن ان يستولي عليها الحرارات الغريبة فالحرارة الغريزية للقوى كلها والبرودة منافية لها ولذلك يقال حرارة غريزية وحكي في حيوان
الشفاء عن المعلم الاول انه قال الحرارة المعنوية التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليس من جنس الحار الاسطقسي الناري بل من جنس الحار
الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه منبعث عنه وفرق بين الحار السماوي والحار
الاسطقسي واعتبر ذلك بتاثير حر الشمس في عين الاعشى دون حر النار فتلك الحرارة تتبعها الحيوة التي لا تتبع النارية وبسببها صار
الروح جسما الهيا نسبته من المني والاعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية فالعقل افضل المجردات والروح افضل الاجسام
وزعم الامام الرازي انها هي النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها المركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها
بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية الى ابطال القوام والقلة العاجزة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك
الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وانما تدفع حر الغريب لان الحر الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة افادت من النضج والطبخ ما
يعسر عنده على الغريبة تفريق تلك الاجزاء فلهذا السبب يدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة فالتفاوت بين الحرارتين ليس في
الماهية بل في الدخول والخروج حتى لو توهمنا الغريبة جزءا والغريزية خارجة لكانت الغريبة تفعل فعل الغريزية اقول يلزم على ما
ذكره ان يكون الشيء عند انكساره وضعفه تفعل افعالا لا تقوى على شيء منها عند كماله وشدته وايضا الفرق حاصل بين عدم
انفعال الشيء عن المفسد المضروبين ان يدفع ضرره الحاصل فالحار الغريزي يدفع عن البدن الحرارة الغريبة التي وردت البدن
وامرضتها زمانا ولا شك ان الحرارة الاسطقسية التي في البدن تشتد بورود حرارة اخرى غريبة كمن يحترق بدنه بالنار او يسخن
بالاهوية الحرورية او بالحميات فالتي تقاوم هذه الاشياء المقوية لهذه الحرارة وتدفعها عن البدن وتعالجه وتعيده الى الصحة
والسلامة بعد اشرافه على الافتراق والفساد ما هي الا هذه الافاعيل تصدر عن النارية التي هي مكسورة مقهورة على تقدير وجودها
وعدم انخلاعها كسائر الصور الاسطقسية كما هو المذهب المنصور ام هي صادرة عن لا شيء او عن البرودة التي لا دخل لها الا في الفقود
والسكون او عن النفس والنفس لا يعقل الا بواسطة القوى والكيفيات فما ابعد عن الحق قول من نسب التنمية والتغذية والتوليد بما
في كل منها من الترتيبات والتشبيهات والتعديلات الى حرارة التي من شانها الاحراق والتفريق وايضا الحار الاسطقسي كباقي الاسطقسات
بطبايعها متداعية الى الانفكاك مجبورة على الالتيام فالذي يجبرها على الالتيام ويحفظها عن التفريق هو الحار الغريزي باستخدام
النفس او الطبيعة اياه اذ قد ثبت في موضعه ان هذه الافاعيل الطبيعية لا يتم الا بشيء من هذه الكيفيات الاربع سيما الحرارة
ومن نظر حق النظر يعلم ان نسبة الحرارة الى الطبيعة كنسبة الميل الى القوى المحركة فكما ان طبيعة النار حارة الجوهر كما انه مفيد لوجود
وجودي الجوهر فكذلك مبدء الحرارة الغريزية نفسا كان او طبعا طبيعة فلكية او عنصرية يجب ان يكون حار الذات بذاته لا بحرارة
زائدة بل ذاته بذاته حرارة وحارة الا ان تلك الحرارة نوع آخر اعلى واشرف من هذه الحرارات وذاته بالحقيقة نار اخرى اجل من هذه
النيرانات وهي محيطة بهذه لا احاطة وضعية فقط كاحاطة السماء بكرة الاثير بل احاطة قهرية عليه غير محسوسة بهذه الحواس

ولا يقال برودة غريزية

فالطبيعة والنفس جارتان غريبتان ولها طبقات كثيرة والروح التي هي مطية النفس في هذا العالم جوهر ناري غير مركب من العناصر كما زعمه
الجمهور بل هي من جنس الاجرام السماوية غير قابلة للموت والبرد لكونها حية بالذات نعم قد تنعدم ولا يوجد لا انها تموت وفرق بين الفساد والعدم
كما انه فرق بين الوجود والتكوين وهذه المباحث بعيدة عن اذهان اكثر المستقلين بالفكر فضلا عن المقلدين **فصل** في ماهية
الرطوبة واليبوسة وانيتهما ورد في كلام بعض المتقدمين ان رطوبة الجسم كونه بحيث يلتصق بما يلامسه ورده الشيخ بان الالتصاق
لو كان للرطوبة لكان اشد الاجسام التصاقا اشدها رطوبة فالدبس كذلك والا لكان العسل ارطب من الماء فالمعتبر في الرطوبة هو سهولة القبول
للتشكل وتركه فهي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب وسهل التركه واليبوسة هي التي يعسر بها قبول الشكل
الغريب وتركه وقال الامام الرازي بان المعتبر في الرطوبة سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم
لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نم ان العسل اشد التصاقا من الماء ان عنيت به سهولة الالتصاق اذ لا شك
ان الشيء كلما كان ارطب كان اسهل التصاقا من الماء وان عنيت لشدة الالتصاق او كثرة دوام الالتصاق فنحن لا نفسر الرطوبة بدوام
الالتصاق حتى يلزمها ان يكون الادوم التصاقا ارطب وايضا ليست الرطوبة نفس الالتصاق حتى يكون الادوم ارطب بل الالتصاق
عرض من باب الاضافة والرطوبة من باب الكيف بل هي ما به يستعد الجسم للالتصاق ويلزمها لا محالة سهولة الانفصال المنافي لصعوبة
الانفصال اقول اعتراض الشيخ ليس على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال كما يدل عليه ظاهر كلامه ولهذا يوجد هذا التفسير
في بعض كتبه بل مبناه على انه لا تعرض في كلامهم بذكر السهولة في جانب الالتصاق ولا بذكر الانفصال اصلا على ان ما ذكره من استلزام سهولة
الالتصاق سهولة الانفصال محل منع وقد اورد على اعتبار سهولة الالتصاق انه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام المحرقة
رطبا لكونه كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لفرط مخالطة الاجزاء الهوائية وهذا يتم على راي من يقول برطوبة الهواء بمعنى سهولة
الالتصاق اعني البلة لولا مانع فرط اللطافة لا على راي من لا يقول بها واعترض على التعريف بسهولة الاشكال بوجوه منها ان النار
ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان يكون ارطبها وبطلانه ظاهر واجيب بانا لا نم سهولة قبول الاشكال الغريبة
في النار الصرفة وانما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة بالهواء فان قيل اذا اوقد التنور شهرا او شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا
صرفة او غالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها قلنا لو اوقد الف سنة فمداخلة الهواء بحالها ومنها انه بمقتضى هذا التعريف كان
الهواء رطبا لكنهم اتفقوا على ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التشتت وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك فليس رطبا هف
والجواب ان ذلك انما هو في الرطب بمعنى البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع ومنها انها توجب ان يكون المعتبر في كون الجسم يابسا
صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بين اليبوسة والصلابة ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضي
قبول الغمز في الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال والصلابة بخلافه فهما يغايران الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه
ان يكون مرجع قبول الغمز ولا قبوله الى الرطوبة واليبوسة والحق ان تعريف الرطوبة بكيفية تقتضي سهولة اللصوق وتركه اولى واما
اليبوسة فربما يقال في تحقيقه ان من الاجسام ما يتفرق اجزاؤه ويتحرك بسهولة اما لضعف تماسك الاجزاء بعضها ببعض واما لتركبه
من اجزاء صغار مع صلابة كل منهما فالاول هو اليابس والثاني هو الهش فاليبوسة كيفية تقتضي كون الجسم سريع التفرق عسير الاجتماع فظهر
الفرق بينها وبين الهشاشة كما بينها وبين الصلابة واما بيان انيتهما فاعلم انا قد اشرنا الى ان تفسير الرطوبة بالكيفية التي معها يكون
الجسم سهل الالتصاق وتركه اولى فاذا كانت كذلك فهي لا محالة صفة وجودية وهي من المحسوسات لا محالة وكذا اليبوسة لما مر واما
اذا قلنا هي التي لاجلها يسهل قبول الاشكال فهو كلام مجازي ان اريد به ظاهره فان السهل والصعب من باب المضاف والرطوبة واليبوسة
ليستا منه بل التحقيق فيه ان الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول الاشكال الغريبة وعن رفضها واليابس هو الذي في طباعه
مانع يمنع من ذلك مع امكانه فعلى هذا يشبه ان يكون التقابل بينهما بالعدم والملكة فلم يكن الرطوبة وجودية ولا ايضا محسوسة
بالذات بل كان الاحساس بها عبارة عن عدم الاحساس بمانع عن التشكل والذي يؤكد ما ادعيناه انهما سواء فسرت بالقابلية او بعلة
القابلية وسواء كانت القابلية صفة عدمية او وجودية فهي لا يلزم ان تكون صفة زائدة على الجسم اما على تقدير كونها قابلية
والقابلية عدمية فظاهر واما على تقدير كونها قابلية والقابلية وجودية فلان هذه القابلية حاصلة للجسم لذاته مع سائر القابليات
لان شان الجسم قبول التشكلات ولذلك كان هذا القبول حاصلا لليابس ايضا واما على تقدير كونها علة للقابلية والقابلية

وجوديه فلانه لما كانت قابلية الجسم للاشكال حكما ثابتا له لذاته استحال ان يستدعى علة زائدة واما على تقدير كونها علة للقابلية وهى
عدمية فعدم الحاجة اليه اظهر فثبت ان الرطوبة بهذا التفسير ليست وجودية فلا شبهة انها غير محسوسة ولهذا لا يقع الاحساس بالهوا
عند كونها معتدلا لا حر فيه ولا برد ولا حركة ولو كانت رطوبتها وجودية كان الاحساس به دائما فلم يكن شك فى كون هذا الفضاء خلا
واعلم ان الشيخ مال فى فصل الاسطقسات الى ان الرطوبة غير محسوسة وذكر فى كتاب النفس انها محسوسة قال بعض العلماء لعله اراد
بالغير المحسوسة هى التى بمعنى سهولة قبول الاشكال وبالمحسوسة هى التى بمعنى سهولة الالتصاق اعنى البلة وهذا احسن والله اعلم
بالصواب **فصل** فى اللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والبلة والجفاف اللطافة قد تطلق على رقة القوام كما فى الماء
والهواء وعلى سهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وللغلظة معنيان مقابلان لهما قال فى طبيعيات الشفاء يشبه ان يكون التخلخل
مشابها للطف بالمعنى الاول مع زيادة معنى فانه يفيد الرقة مع كبر فى الحجم والرقة ايضا تستلزمه الا ان التخلخل يدل على الكبر بالتضمن
وهى بالالتزام ويقال التخلخل ويراد به تباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ما هو الطف منها وهذا المعنى غير مشتغل به
هيهنا ثم قال لكن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول غير نافع فى الفعل والانفعال الا بالعرض وقال فى قاطيقورياس يقال التخلخل
الانتفاش كالصوف المنفوش ويقال لما اذا صار الجسم الى قوام اقبل للتقطيع والتشكيل من انفعال يقع فيه ويقال لقبول المادة حجما
اكبر فالاول من الوضع والثانى من الكيف والثالث من الاضافة فى الكم او كم ذو اضافة وللتكاثف معان ثلثة مقابلة لها واعترض
عليه بان اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول هناك هو بعينه الرقة المفسر هيهنا بسهولة قبول التقطيع والتشكيل وقد حكم هناك بانها
غير نافع فى الفعل والانفعال الا بالعرض مع انه الذى فسر به الرطوبة فلزم خروج الرطوبة من الكيفيات الناضجة فيهما مع ان اثبات ذلك
مطلوب له فى ذلك الفصل من الطبيعى والاولى ان يقال سهولة قبول الاشكال هى الرقة واللطافة فاما سهولة الالتصاق بالغير والانفصال
هى الرطوبة النافعة فى الفعل والانفعال والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الاشكال واما اللزوجة فكيفية مزاجية غير بسيطة
المعنى لان اللزج ما يسهل تشكيله باى شكل اريد ولكن يصعب تفريقه بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب ويابس شديد الالتحام والهش
ما يخالفه فهو ما يصعب تشكيله ويسهل تفريقه لغلبة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج واما البلة فاعلم ان هيهنا رطبا ومبتلا
ومنتقعا فالرطب هو الذى صورته النوعية تقتضى الرطوبة بمعنى قبول الالتصاق والانفصال والمبتل ما يعرضه الرطوبة بمقارنة الرطب فان
نفذت الرطوبة فى باطنه فهو المنتقع والجفاف مقابل البلة **فصل** فى الثقيل والخفيف وفيه مباحث اولها ان الشيخ قال فى الحدود
الاعتماد والميل كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة فدل على انه مبدء المدافعة لا نفسها وهى غير الحركة كما فى الثقيل المسكن فى الجو
والزق المنفوخ المسكن تحت الماء فانه يحس منهما الميل الهابط والصاعد وغير الطبيعة لانها قد تكون نفسانية ولعدمها عند كون الجسم فى حيزه
الطبيعى ولان المدافعة تشتد وتضعف والطبيعة بحالها وثانيها ان لمن اثبت غير المدافعة ان يقول الحلقة التى يجذبها الجذبان المتباينان
حتى وقفت فى الوسط لا شك ان كلا منهما اثر فيها بمنع عن تحريك الاخر اياها غير المدافعة لعدم حصولها وليس ذلك نفس الطبيعة لان فعلها
الى جانبى العلو والسفل وفعلهما لو تم فالى جانبين غيرهما فثبت ان لهذه المدافعة مبدء غير الطبيعة وغير القوة النفسانية وثالثها ان الخفة
والثقل قد عرفها الشيخ فى الحدود بقوله الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن
الوسط بالطبع وليس المراد من الوسط نفس المركز بل موضع ينطبق مركز الثقيل او مركز ثقله على مركز العالم عند كونه فى ذلك الموضع
ومركز الثقل عبارة عن نقطة يتعادل ما على جوانبها ثقلا بمعنى ان ثقل كل جانب يساوى ثقل مقابله اقول قوله بالطبع ليس مكررا
كما زعم بعض ولا صفة للمركز احترازا عن مراكز الكرات الخارجة المراكز لان الثقيل لا يتحرك اليها بل الى ما هو المركز بالطبع وهو مركز الجسم الاول
الفاعل للجهات كما زعمه الرازى بل صفة للحركة احترازا عن الحركة القسرية على ما هو التحقيق من ان فاعلها هى الطبيعة التى فى المقسور ليخرج
عن الثقيل الخفيف المتحرك الى الوسط بالقسر وعن الخفيف الثقيل المرمى الى الفوق ثم ان قوله طبيعية يدل على ان الميل غير الطبيعة سواء
كان نفس المدافعة او ما به المدافعة ورابعها اقسام الميل طبيعى وقسرى ونفسانى والطبيعى لا يكون الا الى جهة من الجهات والجهة الحقيقية
اثنتان فالميل الطبيعى اثنان الثقل وهو الميل السافل والخفة وهو الميل الصاعد والقسرى على خلاف الطبيعى واما النفسانى فقد
يكون مستديرا وقد يكون مستقيما وقد يختلف باختلاف الارادات وخامسها ان الميل الطبيعى لا يوجد فى الاجسام عند ما يكون فى
احيازها الطبيعية قال الامام الرازى هذا ما نص عليه الشيخ فى كتاب السماء والعالم من الشفاء من غير حجة اقناعية فضلا عن البرهانية

للميل امرا

ادل

اقول هذا فی الوضوح بمنزلة لا یحتاج الی البرهان بعد تصور المیل ومبدئه ولا دنه عند عدم المانع وسادسها ان المیل قد یراد به نفس المدافعة وقد یراد به السبب القریب لها وهو المنبعث من الطبیعة عند حاجتها الیه حین خروجها عن الموضع الطبیعی او النفس عند الارادة باستخدام الطبیعة وکما ان من الممتنع وجود حرکتین مختلفتی الجهة من الجسم بالذات لان الحرکة الواحدة تقتضی قربا الی موضع ما ویلزمه البعد عن خلاف جهته فلو وجدت حرکتان کذلک یلزم الجسم الواحد التوجه وعدمه الی کل من المقصدین فکذلک من الممتنع ان یوجد میلان مختلفان بالفعل فی جسم واحد سواء ارید بالمیل نفس المدافعة او سببها القریب منها فعلی ما ذکرنا اندفع التناقض الذی اورده الامام الرازی علی کلامی الشیخ فی الموضعین من الشفاء احدهما ما قال فی الفصل الذی یبین فیه ان بین کل حرکتین سکونا بالفعل ولا تصغ الی قول من یقول ان المیلین یجتمعان فکیف یمکن ان یکون فی شیء بالفعل مدافعة الی جهة وفیه بالفعل التنحی عنها ولا تظن ان الحجر المرمی الی فوق فیه میل الی اسفل البتة بل فیه مبدء من شانه ان یحدث ذلک المیل الیه اذا زال العائق والثانی ما قال فی الفصل الذی یتکلم فیه فی الحرکة القسریة السبب فی الحرکة القسریة قوة یستفیدها المتحرک من المحرک یثبت فیه مدة الی ان یبطله مصاکات کانت یتصل علیه مما یماسه ویخرق به وکلما ضعف بذلک قوی علیه المیل الطبیعی فقوله قوی علیه المیل الطبیعی یشعر بوجود المیل الطبیعی مع المیل القسری ولکن المراد منه مبدأ المدافعة او قوتها بمعنی الامکان الاستعدادی المقابل للفعل واما الحلقة الساکنة مع انها المجذوبة الی جهتین فحکم بوجود استعداد بعید للمدافعتین لا وجودهما ولا وجود مبدئیهما القریبین وسابعها ان المیل کما یکون الی الجهات المکانیة کذلک یکون الی المقاصد الکیفیة والکمیة والوضعیة بل الجوهریة کما مضی فی مباحث الحرکة بل المیل لما کان هو السبب القریب للحرکة ینقسم الی انقسامها فمنها ما یحدث فیه من طباع المتحرک فینقسم الی ما یحدثه الطبیعة کمیل الحجر عند هبوطه والی ما یحدثه النفس کمیل النبات الی التزاید والی الاستحالة فی الکیف کمیل العنب من الحموضة من المرارة الی الحلاوة ومن الخضرة الی الصفرة ومیل الحیوان عند انبعاثه الارادی الی جهة ومنه ما یحدث من تاثیر قاسر خارج من الجسم کمیل السهم عند انفصاله عن القوس والکل عندنا بسبب الطبیعة سواء کانت مستقلة او مقهورة للنفس او مقسورة بامر خارج لکن المحسوس من هذه الاقسام لیس الا المیل المکانی والقسری منه یختلف الاجسام فی قبوله والتعصی عنه بامور ذاتیة او عرضیة فالاختلاف الذاتی هو ما بحسب قوة المیل الطباعی وضعفها فالاقوی بحسب الطبع اکثر تعصیا وامتناعا من قبول المیل القسری والاضعف اقل امتناعا والاختلاف العرضی اما لعدم تمکن القاسر منه کالرملة الصغیرة او لعدم تمکنه من دفع الممانع کالتبنة او للتخلخل الذی لاجله یتطرق الیه الموانع بسهولة کالریشة او لغیر ذلک وثامنها انه کما یجوز اجتماع حرکتین متخالفتی الجهة فی جسم واحد احدیهما بالذات والاخری بالعرض کحرکة الشخص بنفسه فی سفینة متحرکة بحرکة بالعرض کذلک یجوز ان یوجد میلان مختلفان فی جسم واحد بالفعل احدهما بالذات والاخر بالعرض کحجر یحمله انسان یمشی فانه یحس بثقله وهو میله بالذات ویحرق الهواء منه وهو میله بالعرض الذی للانسان بالذات لکن لا یجوز اجتماع میلین متخالفین احدهما بالطبع والاخر بالقسر کما لا یجوز اجتماع حرکتین مختلفتین کذلک نعم المیل یشتد ویضعف اما الطبیعی فبحسب اختلاف الجسم ذی الطبیعة فی الکم فالاکبر اشد میلا من الاصغر او فی الکیف کالتکاثف والتخلخل فالاکثف اشد میلا للهبوط من الالطف وبالعکس للصعود وفی الوضع کاندماج الاجزاء وانتفاشها وقد یختلف ایضا باسباب خارجة من رقة قوام المسافة وغلظه واما القسری فبحسب ما اشرنا الیه اذا تقرر ذلک فاعلم انه اذا طرء علی جسم ذی میل طبیعی بالفعل میل قسری ویتقاوم السببان اعنی القاسر والطبیعة فان غلب القاسر وصارت الطبیعة مقهورة حدث میل قسری وبطل الطبیعی ثم اخذ الموانع الخارجیة مع الطبیعة فی افنائه قلیلا قلیلا فیاخذ المیل القسری فی الانتقاص وقوة الطبیعة فی الازدیاد الی ان تقاوم الطبیعة الباقی من المیل القسری فیبقی الجسم عدیم المیل ثم یحدث الطبیعة میلها مشوبا باثار الضعف الباقیة فیها ویشتد بزوال الضعف فیکون الامر بین قوة الطبیعة والمیل القسری قریبا من الامتزاج الحادث من الکیفیتین المتضادة انتهی وقد مثل الشیخ حال المیلین الطبیعی والقسری کما یشاهد فی الحجر المرمی حالتی صعوده وهبوطه وکیفیة التقاوم بینهما بحال الماء فی حدوث الحرارة المنبعثة فیه من تاثیر غیره حیث یبطل به البرودة المنبعثة من طباعه الی ان تزول تلک الحرارة باسباب خارجة شیئا فشیئا فیعود انبعاث البرودة من طباعه فانه لا یجتمع فی الماء حرارة وبرودة بل یکون ابدا مکتفیا بکیفیة واحدة متوسطة بین غایتی الحرارة الغریبة والبرودة الذاتیة تارة امیل الی هذه فتسمی حرارة وتارة امیل الی تلک فتسمی برودة وتارة متوسطا بینهما فلا تسمی باسمیهما وذلک بحسب تفاعل الحرارة العارضة

الکم

والطبيعة مع ما يعاونها من الامور الخارجية كالهواء المبرد الحاوى لذلك الماء فكذلك لا يجتمع فى جسم ميلان بل يكون دائما ميل واحد شديد او ضعيف قسرى او طبيعى وعند تقاوم الميل القسرى والطبيعة كانه ينعدم الميل بالكلية لكن الفرق بين الميلين الطبيعى والقسرى للحجر وبين البرودة الذاتية والحرارة القسرية للماء ان خلو الجسم من الميل ممكن كما فى كونه عند حيزه الطبيعى وكما فى حالة سكونه بين الحركتين الصاعدة القسرية والهابطة الطبيعية وكما فى الحلقة التى تجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ولكن خلو الماء عن مرتبة من الحرارة و البرودة غير ممكن لان بعض الاضداد يجوز خلو الموضوع القابل عنها وبعضها لا يجوز خلوه عنها وتاسعها انه هل يجوز اجتماع الميلين الى جهة واحدة احدهما طبيعى والاخر غريب اما الجسم الابداعى الذى وجد على كماله الاتم من غير عائق عن ميلها الطباعى كالافلاك فى حركاتها الوضعية وكالعناصر الكلية فى حركاتها لو فرض فى العالم خلاء وهى فى غير احيازها كان ذلك ممتنعا لان قاعدة الامكان الاشرف دلت على انها فى اقصى الممكن من قوتها الطبيعية فبلوغها بالغة الى الغاية فلا يمكن الزيادة عليها من خارج واما فى غيرها حيث يكون الجسم معارضا بما يدفعه مثل الحجر الهاوى فان الهواء يقاومه فى ميله فلا يبعد ان يحصل معه معاون من ميل خارج يوجب سرعة حركته وعاشرها ان المعتزلة من المتكلمين يسمون الميل اعتمادا ويقسمون الاعتماد الى لازم كاعتماد الثقيل الى السفل والخفيف الى فوق وغير الطبيعى مختلفا ومنهم من جعل الاعتماد فى الجسم واحدا لكنه يسمى باسماء مختلفة بحسب الاعتبار فيسمى اعتماد واحد بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وان لم يكن له بالنسبة الى سائر الجهات اسم مخصوص وذهب بعض آخر الى انها متعددة متضادة لا يقوم بجسم واحد اعتمادان بالنسبة الى جهتين ومنهم كالجبائى على ان الاعتماد لازما كان او مختلفا غير باق وقال ابو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما فى الالوان والطعوم وقال الجبائى ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وانما ولدهما الحركة فان من فتح بابا او رمى حجرا فما لم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم الحركة فى المفتاح والحجر تولد حركة بعد حركة وتولد سكونه فى المقصد وابو هاشم على ان المولد للحركة والسكون هو الاعتماد واستدل ايضا بان حركة الرامى متاخرة عن حركة الحجر المرمى لانه ما لم يندفع الحجر من حيزه امتنع انتقال يد الرامى اليه لاستحالة التداخل بين الجسمين وهو ضعيف لانه ان اريد التاخر بالزمان فاستحالة التداخل لا يوجب ذلك لجواز ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذلك فى زمان واحد كما فى اجزاء الحلقة التى تدور على نفسها بل الامر كذلك والا لزم الانفصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس اذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالاقرب لمن قال بالتوليد ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فانه يولد اشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليد الحركة لانه السبب القريب لها وبعضها بشرط كتوليده اوضاعا مختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليد عود الجسم الى حيزه الطبيعى بشرط خروجه عنه وكتوليده للالام بشرط توليده تفرق الاتصال والاصوات بشرط توليده المصاكة هذا تقرير مذهبهم فى الميل واما على قوانين الحكماء فقد علمت ان الميل غير باق فى المواضع التى ذكرناها وانه مما يشتد ويضعف والشدة والضعف يوجبان تبدل الشئ لذاته فالميل غير ضرورى البقاء فى كل جسم بتشخصه وانما الباقى فى كل جسم شخصى هو الطبيعة الجوهرية المقومة له واما الذى استدل به بعض العلماء على بقاء الميل فى حال الوصول الى المطلوب من انه يفعل الايصال لانه المحرك والمدافع اليه والمدافع هو بعينه الموصل اليه ويمنع انفكاك المعلول عن علته فذلك صحيح يقتضى وجود الميل آن الوصول ولا يقتضى بقائه كما لا يقتضى بقاء الحركة بل استحالتهما لان المستدعى للميل والحركة هو خروج الجسم عما هو المطلوب طبعا كان او قسرا او ارادة وهو غير باق فى زمان الوصول الى المطلوب فلا يمكن الميل المحرك اليه لاستلزامه تحصيل الحاصل وحادى عشرها ان الميل هيئة قارة وان وقع فى بعض افرادها تدريج وليس كالحركة التى لا يتصور الا تدريجا لشئ كالاين والكم وغيرهما وذلك لان الميل لا بد من وجوده عند الوصول الى الحدود ومطالب غير منقسمة فى الحدوث والموجود فى حد غير منقسم كان موجودا فى آن وان استمر قبله او بعده ايضا وثانى عشرها ان لا تنافى بين الثقل والخفة اذ الثقل يوجب حركة الجسم الى جانب المركز والخفة الى جانب المحيط فكل منهما يوجب تباعد جسمه عن جسم الاخر فالوصفان الموجبان تباعد الجسمين الى غاية التباعد يستحيل ان يجتمعا حتى يتنافيا علا وقد علمت ان السكون الذى بين حركتى الصاعدة والهابطة انما حصل من تفاعل بين الطبيعة والميل القسرى الصاعد لا بين الميلين لعدم اجتماعهما بل هما منعدمان جميعا فى ذلك الزمان الا فى الطرفين ففى آن اوله كان آخر زمان الميل القسرى وقد قاومته الطبيعة حتى ازالته وفى آن آخره كان اول زمان الميل الطبيعى وقد احدثته الطبيعة بعد فراغها عن آثار شواغل الميل القسرى **فصل** فيما يظن دخوله فى الكيفيات الملموسة وليس

منها فمن ذلك الخشونة والملاسة والصلابة واللين وانما يقع الاشتباه في مثل هذه الامور لعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض
فالخشونة اختلاف الاجزاء والملاسة استواؤها وهما من باب الوضع على ان المحسوس ليس مجرد الوضع بل امر اخر من صلابة او لين
او حرارة او برودة او غيرهما فليسا من هذا الباب اما اللين فلما عرفت ان الانغماز الحاصل فيه وهو من باب الحركة مع تقعير في سطحه انما
وهو من باب الكيفيات المختصة بالكميات وليس اللين نفس هاتين الصفتين لانه موجود مع عدمهما ولان اللين غير محسوس بالبصر
وهما محسوسان به فاللين عبارة عن استعداد تام نحو الانغماز وكذا الصلابة فيه امور بعضها عدمي وهو عدم الانغماز وبعضها وجودي
فمنه المقاومة المحسوسة ومنه بقاء الشكل وليست الصلابة شيئا منها اما العدم فظاهر اما الشكل فقد علمت اما المقاومة
فلو كانت صلابة كان الهواء الذي في الزق المنفوخ صلبا وكذا الرياح الهابة بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال
والاستعداد واللااستعداد ليسا مما يدرك بالحس فضلا عن اللمس فالصلابة واللين من باب الكيفيات الاستعدادية واما
سائر الكيفيات الحاصلة بالامتزاج بين اوائل الملموسات اعني الاربع الفعليتين والانفعاليتين فاللائق بذكرها موضع اخر
حين نشتغل بذكر مباحث الاجسام الطبيعية واما الكيفيات المذوقة وان ناسب ان تردف بهذا المقام لكن المذوق تلو الملموس
لكن اخرناها لكون البحث عنها مختصرا فجاولنا اردافها لكيفيات المبصرة بهذا الموضع استمدادا من فاعل الخير والجود واستجلابا
لافاضة العلم واكمال الوجود

الباب الثالث في الكيفيات المبصرة وفيه فصول

فصل في اثبات الالوان ذهب
بعض الناس الى ان لا حقيقة للون اصلا بل جميع الالوان من باب الخيالات كما في قوس قزح والهالة وغيرهما فان البياض انما
يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا لكثرة السطوح المتعاكسة عنها النور بعضها من بعض كما في الثلج فانه
لا سبب هناك الا مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدية وكثرة انعكاساته وكما في زبد الماء والمسحوق من البلور و
الزجاج الصافي واما السواد فمن عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه والحاصل ان البياض هو راجع الى النور والسواد
الى الظلمة وباقي الالوان متخيلة من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء وربما يسند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء
فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولاجل هذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات متحققة لا متخيلة
وان كانت متخيلة في بعض المواضع ايضا وظهورها في الصورة المذكورة بتلك الاسباب لا ينافي تحققها وحدوثها باسباب
اخرى التي هي باستحالات المواد واعلم ان الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من ثالثة الفن الرابع من الطبيعيات انه لم يعلم انه هل يحصل البياض
بغير هذا الطريق المذكور ام لا ولكن في المقالة الثالثة من علم النفس قد قطع بوجود ذلك فقال انه لا شك في ان اختلاط الهواء
بالمشف سبب لظهور اللون ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه بوجوه احدها كما في البيض المسلوق فانه يصير
اشد بياضا مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وثانيها كما في الدواء المسمى
بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ
فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماآن فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية الابيضاض كاللبن الرايب
ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانه شفاف متفرق قد دخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض وكما في الجص فانه
يبيض بالطبخ بالنار لا بالسحق والتصويك مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر وثالثها اختلاف طرق الاتجاه من
البياض الى السواد حيث يكون تارة من البياض الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى
الخضرة ثم النيلية ثم السواد يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان اذ لو لم يكن كذلك لم يكن في تركب السواد والبياض الا
في طريق واحد ولم يكن اختلاف الا بالشدة والضعف لهما ورابعها انعكاس الخضرة والحمرة ونحوهما من الالوان اذ لو لم يكن
اختلافهما الا لاختلاط المشف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر وغيرهما الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة هذا
ملخص ما افاده في الشفاء ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب بين السواد والبياض
اقوى من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في كل منهما موضع نظر لجواز ان يقع تركب
السواد والبياض على انحاء مختلفة وان يقع انعكاس السواد عند الامتزاج لا عند الانفراد والعجب ان صاحب كتاب المواقف فهم عن
سوء فهمه او سوء ظنه بمثل الشيخ عن بعض عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصورة المذكورة ان اختلاط الهوا

بالمشف على الوجه المخصوص بسبب لظهور لون ابيض ولرؤية لون البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبته الى السفسطة
حاشاه عن ذلك ومنهم من نفى البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ ودفع بان قولهم للاسود انه غير قابل
للبياض ان عنوا به على سبيل الاستحالة فغير صادق اذ كذبهم الشيب بعد الشباب وان عنوا به على سبيل الانصباغ فسببه ان الصبغ
المسود لما فيه قوة قابضة فيخالط وينفذ والمبيضات غير نافذة ونقل عن اصحاب الاكسير انهم يعملون نحاسا كثير ابرصاص مكلس
وزرنيخ مصعد وذلك يبطل ما قالوه وربما تمسكوا بان مادة البياض تقبل الالوان ومادة السواد لا تقبلها فدل على ان مادة
البياض عارية عن اللون ودفع بانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال السبب الاول ولزوم سبب الثاني اقول لا شبهة
في ان القابل ما دام اتصافه بلون لا يمكن اتصافه بلون آخر فمادة البياض ما دام بياضه لا يمكن ان يتصف بلون آخر وكذا في السواد وسائر
الالوان بلا فرق فان فرق بان انسلاخ السواد عن محله غير ممكن كان رجوعا الى الوجه الاول وانسلاخ الشيء وعدم انسلاخه من اضعف
الدلائل على العدم والوجود فرب وجودي ينسلخ ورب عدمي لا ينسلخ كالعمى والبصر حيث ينسلخ الوجودي ولا ينسلخ العدمي وربما
احتج بان محل البياض يقبل جميع الالوان وكل ما يقبل الشيء يجب ان يكون عاريا عنه فمحل البياض يجب ان يعرى عن الالوان كلها والجواب ان
الصغرى كاذبة لانه يقبل ما سوى اللون الابيض الذي فيه فلا يلزم الا عراؤه عن غير ذلك البياض وان اريد بالقبول الامكان الجامع
للفعلية منعنا الكبرى وهو ظاهر وربما قيل لو كان القابل للشيء وجب الانخلاع عنه لكان ممتنع الاتصاف به واللازم بط فكذا
الملزوم وهو منفسخ بان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف ما دام قابلا وذلك حق **تتمة** اعلم ان كل ما يحدث
من الالوان بسبب طبخ صناعي او نضج طبيعي وبالجملة باستحالة للمادة فهو لون طبيعي وكل ما يحدث دفعة في محل وان كان بعد حركة
مكانية فهو لون غير طبيعي كالالوان القزحية والزجاجية والوان المسحوقات المشفة كالجمد المكسور باجزاء صغيرة وكلا القسمين
موجودان لكن احدهما مادي حاصل بانفعال المادة والآخر من تعينات النور الحاصل واختلاف ظهوره على الابصار بحسب اختلاف
المظاهر ثم ان للقائلين بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين ومنهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب وذكروا في بيانه
وجوها ضعيفة ومنهم من ذهب الى ان اصول الالوان وهي السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة
ولا يخفى ان المشاهدة انما تفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون
لحقيقة مفردة فلا

فصل في النور المحسوس

واعلم ان النور ان اريد به الظاهر بذاته والمظهر لغيره فهو مساو للوجود بل نفسه
فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسما بانقسامه فمنه نور واجب لذاته قاهر على ما سواه ومنه انوار عقلية ونفسية وجسمية
والواجب تعالى نور الانوار غير متناهي الشدة وما سواه انوار متناهية الشدة بمعنى ان فوقها ما هو اشد منها وان كان بعضها كالانوار
العقلية لا يقف آثارها عند حد والكل من لمعات نوره حتى الاجسام الكثيفة فانها ايضا من حيث الوجود لا تخ من نور لكنه مشوب
بظلمات الاعدام والامكانات كما بيناه في شرحنا لحكمة الاشراق وان اريد به هذا الذي يظهر به الاجسام على الابصار فاختلفوا
في حقيقته فمنهم من زعم انه عرض من الكيفيات المحسوسة ومنهم من زعم انه جوهر جسماني لكن ينبغي على من يرى انه عرض ان يعلم انه ليس
من الاعراض التي تحصل بانفعال المادة وبالاستحالة بل يقع دفعة من المبدء الفياض في محل قابل اياه اما بمقابلة نير واما بذاته وكذا ينبغي
على من يزعم انه جسم ان يذعن انه ليس من الاجسام المادية المشتملة على قوة استعدادية تنفعل بها عن تاثير فاعل غريب فهو على تقدير
جسميته يكون خاليا عن الكيفيات الانفعالية كالرطوبة واليبوسة والثقل والخفة واللين والصلابة وامثالها وكذا عن
الكيفيات الفعلية المقتضية لتلك الانفعالات كالحرارة الموجبة للحركة الى فوق وللتفريق والجمع وما شابهها وكالبرودة
الموجبة للثقل والكثافة والجمود وامثالها بل لابد وان يكون من الاجسام الكائنة دفعة بلا استحالة وانفعال لكن انه جسم اشتهر بينهم ان
النور اجسام صغار تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء وذلك ممنوع لان اكثر النيرات المضيئة اجرام كوكبية دائمة الانارة لا
ينفصل اجزاؤها عنها دائما والا يلزمها الذبول والانتقاص وخلو مواضعها عن تمام مقدارها او مقدار اجزائها او كونها دائمة
التحلل مع ايراد البدل عما يتحلل عن جرمها فيكون اجسامها اجساما مستحيلة غذائية كائنة فاسدة وذلك مح في الفلكيات
واما الذي ذكر في كتب الفن لابطال مذهب القائلين بكون الانوار المبصرة اجساما فوجوه الاول انه لو كان النور جسما لكان
له حركة طبيعية والحركة الطبيعية الى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن النور يقع على الجسم من كل جهة كما نشاهده والثاني

الزاعمين

ان النور اذا دخل من الكوة ثم سددناها دفعة فتلك الاجزاء النورانية اما ان يبقى او لا يبقى فان بقيت فهل بقيت في البيت او يخرج فان قيل انها خرجت عن الكوة قبل انسدادها فهو ممتنع لان السد كان سبب انقطاعها فلا بد ان يكون سابقا عليه بالذات او بالزمان وان بقيت في البيت فيلزم ان يكون البيت مستنيرا كما كان قبل السد وليس كذلك وان لم يبق فيلزم ان يكون تخلل جسم بين جسمين يوجب انعدام احدهما وهو معلوم الفساد والثالث ان كونها انوارا اما ان يكون عين كونها اجساما واما ان يكون مغائرا لها والاول باطل لان المفهوم من النورية مغائر للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم واما ان قيل انها اجسام حاملة لتلك الكيفية تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء فهذا ايضا باطل لان تلك الاجسام اما محسوسة او غير محسوسة فان لم تكن محسوسة كانت ساترة لما ورائها ويجب انها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترا لكن الامر بالعكس فان الضوء كلما ازداد قوة ازداد اظهارا والرابع ان الشمس اذا طلعت من الافق يستنير وجه الارض كله دفعة ومن البعيد ان ينتقل تلك الاجزاء من الفلك الرابع الى وجه الارض في تلك اللحظة اللطيفة لا سيما والخرق على الافلاك ممتنع اقول وهذه الوجوه في غاية الضعف كما بيناه فيما كتبنا على حكمة الاشراق اما الوجه الاول فلان كون النور جسما لا يستلزم كونه متحركا ولا كون حدوثه بالحركة بل ربما يوجد دفعة بلا حركة واما الوجه الثاني فلقائل ان يقول ان قيام المجعول بلا مادة انما يكون بالفاعل الجاعل اياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الافاضة فاذا طرء المانع لم يقع الافاضة فينعدم المفاض بلا مادة باقية عنه لان وجوده لم يكن بشركة المادة فكذا عدمه فعند انسداد الباب عن الافاضة ينعدم الشعاع عن البيت دفعة ولا فرق في ذلك بين كونه عرضا او جوهرا والسر فيهما جميعا ان النور مطلقا ليس حصوله من جهة انفعال المادة وشركة الهيولى كسائر الجواهر والاعراض الانفعاليات ولذلك لا ينعدم شيء منهما دفعة لو فرض حجاب بينها وبين مبدئه الفاعلي الا بعد زمان وعقيب استحالة واما الذي ذكروه ثالثا فجوابه ان المغائرة في المفهوم لا تنافي الاتحاد والعينية في الوجود كنفس الوجود فان مفهومه غير مفهوم الجسم ولكن وجود الجسم عين جسميته فما ذكروه مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم الشيء وحقيقته والا لانتقض الدليل بالوجود لجريانه فيه بان يقال المفهوم من الموجودية غير المفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم معدوم ولا يعقل وجود معدوم والحل فيهما جميعا ان مفهوم النور والوجود غير مفهوم الجسم لكن المفهومات المختلفة قد تكون في الاعيان ذاتا واحدة من غير تعدد في وجودها واما المذكور رابعا فلان مبناه ايضا على الانفصال والقطع للمسافة لا على مجرد الجوهرية والجسمية

فصل في حقيقة النور واقسامه النور غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث انه شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر تعريف بما هو اخفى وكان المراد به التنبيه على بعض خواصه والمعترفون بانه كيفية اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه عبارة عن ظهور اللون فقط وقالوا ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما الظل ويختلف مراتبه بمراتب القرب والبعد عن الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الخفاء ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول وظن ان هناك بريقا وشعاعا وليس الامر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس والدليل عليه ان ظهور بعض اللامعات بالليل المظلم دون النهار لضعف الحس في الظلمة فزعم انها كيفية زائدة ولذلك اذا قوي البصر بنور السراج لم يرها وكذا النسبة لمعان السراج الى لمعان القمر ونسبة لمعانه الى نور الشمس من حيث ان لمعان السراج يزول عند ظهور القمر وهو يزول عند ظهور الشمس والسبب فيه ما ذكرنا من ضعف الحس ومن هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونها وذلك يبهر البصر فيخفى لونها لا لخفائه في نفسه كما انا نحس بالليل بلمعان اللوامع ولا نحس بالوانها لكون الحس لضعفه في الليل يبهره ظهور تلك الالوان فلا جرم لا يحس بها ثم اذا قوي في النهار بنور الشمس لم يصر مغلوبا لظهور تلك الالوان فلا جرم يحس بها هذا بيان مذهبهم اقول لا بد اولا من تحقيق محل الخلاف في ان النور كيفية زائدة على اللون او نفس الظهور فنقول من قال بانه نفس الظهور فهو لا يخ اما ان يريد به الظهور او مجرد هذه النسبة والثاني باطل والا لكان الضوء امرا عقليا وامرا من مقولة المضاف فلم يكن محسوسا اصلا لكن الحس البصري مما ينفعل عن الضوء ويتضرر بالشديد منه حتى يبطل والامور الذهنية لا يؤثر مثل هذا التاثير فثبت ان الضوء عبارة عما يوجب الظهور فيكون امرا وجوديا لكن بقي الكلام في انه عين اللون او غيره وقد تكلمنا في ذلك في تعاليقنا على ضوابط الاشراقيين عند مقاومتنا للوجوه التي ذكرت هناك حتى استقر الراي على ان النور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس في غير هذا العالم واما الذي في الخارج بازائه فلا يزيد وجوده على وجود اللون

والذي وقع الاستدلال على مغايرتهما فوجوه مقدوحة الاول ان ظهور اللون اشارة الى تجدد امر فهو اما اللون او صفة نسبية او غير نسبية
والاول بط لان النور اما ان يجعل عبارة عن تجدد اللون او اللون المتجدد والاول يقتضي ان لا يكون مستنيرًا الا في آن تجدده والثاني يوجب
كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى وان جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور
فذلك نزاع لفظي وان دعوا ان ذلك الظهور يتجدد حال نسبية فهذا بط لان الضوء امر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية والثاني
ان البياض قد يكون مضيئا مشرقا وكذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عين ذاته لزم ان يكون بعض الضوء ضدا لبعضه وهو مح لان ضد الضوء
الظلمة الثالث ان اللون يوجد بدون الضوء وكذا الضوء يوجد بدون اللون كالماء والبلور اذا وقع عليها الضوء فهما متغايران لوجود
كل منهما بدون الاخر الرابع ان الجسم الاحمر مثلا المضيء اذا انعكس منه الى مقابله فتارة ينعكس الضوء منه الى جسم آخر وتارة ينعكس منه الضوء
واللون معًا اذا قوبا حتى يحمر المنعكس اليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال ان يفيد لغيره لمعانا ساذجا فان قيل هذا البريق
عبارة عن اظهار اللون في ذلك القابل فنقول فلماذا اذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوئه اخفى ضوء المنعكس اليه وابطله واعطاه
لون نفسه اقول اما الوجه الاول فهو مقدوح بان ظهور اللون عبارة عن وجوده وهو صفة حقيقية من شانها ان ينسب ويضاف
الى القوة المدركة وبهذا الاعتبار يقع له التجدد وقوله يوجب ان يكون الضوء نفس اللون قلنا نعم ولكنهما متغايران بالاعتبار كما ان
المهية والوجود في كل شيء واحد بالذات متغائر بالاعتبار فان الضوء يرجع معناه الى وجود خاص عارض لبعض الاجسام والظلمة
عبارة عن عدم ذلك الوجود بالكلية والظل عبارة عن عدمه في الجملة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النوري
وحامل عدمه على انحاء مختلفة وقد مرت الاشارة الى ضعف الادلة الموردة على ابطال كون الالوان غير زائدة على مراتب تراكيب الانوار
فعلى هذا اصح معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون وصح ايضا لو قال احد انه غير اللون لان النور بما هو نور لا يختلف اذ لا يعتبر فيه
امتزاج ولا شوب مع عدم او ظلمة والالوان مختلفة واما الوجه الثاني فهو ايضا مندفع بما مهدنا وبان الالوان وان لم يكن غير
غير النور الا ان مراتب الانوار مختلفة شدة وضعفا ومع الاختلاف بالشدة والضعف قد يختلف بوجوه اخرى بحسب تركيبات
وتمزيجات كثيرة تقع بين اعداد من النور وامكانها وفعليتها وقوتها وضعفها واصلها وعارضها واعداد من الظلمة اعني عدم ملكة
النور وامكانها وفعليتها وقوتها وضعفها واصلها وفرعها فان هذه الالوان امور مادية في الاكثر او متعلقة بها والمادة منبع
الانقسام والتركيب بين الوجودات والاعدام والامكانات فليس يعجب ان يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه الالوان التي
نراها فيقع تلك الاقسام في محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بمقابلة المنير ومن قال بان الضوء عين الملون لم يقل بان كل ضوء
عين كل لون كما ان من قال بان الوجود عين المهية لم يقل بان كل وجود عين كل مهية ليلزمه ان لا يطرء وجود على وجود ولا تضاد وجود لوجود
فالالوان متخالفة الاحكام وبعضها امور متضادة لكن بما هي الوان لا بما هي انوار كما ان الموجودات متخالفة الاحكام وبعضها اشياء
متضادة لكن بما هي مهيات لا بما هي موجودات مع ان الوجود والمهية وكذا النور واللون واحد لا يخفى ذلك على من تتبع كلامنا مع تلطف
ذكى واما الوجه الثالث فسبيل دفعه سهل بما بيناه وكذا الوجه الرابع بادنى اعمال روية فان عدم ظهور اللون قد يكون لضعف
اللمعان الواقع على شيء وقد يكون لشدة اللمعان فالواقع على المقابل من عكس المضيء الملون قد يكون ضوءه فقط وذلك عند قصور
الضوء واللون او قصور استعداد القابل المقابل وقد يكون كلاهما لقوتهما وقوة استعداد المنعكس اليه على ان الكلام في مباحث العكوس
طويل وكون المنعكس من الجسم المضيء الى جسم آخر ضوءه دون لونه ربما كان لاجل صقالته فان الصقيل قد يكون ذا لون وضوء لكن المنعكس
منه الى مقابله ليس الا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبة وضعية مخصوصة بينهما لا ايهما لا اللون والضوء اللذان يستقران فيه
فالمنعكس في ذلك المقابل ليس الا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس منه الا ان يكون المنعكس اليه ايضا جسما صقيلا فيقع فيه
حكاية منهما او من احديهما ايضا **فصل** في الفرق بين الضوء والنور والشعاع والبريق والظل والظلمة وفي ان الالوان انما تحدث
بالفعل عند حصول الضوء ضوء المضيء ان كان من ذاته لا بان يفيض عليه من مقابله كما للشمس يسمى ضياء والا فعرض كالقمر ويسمى نورا
اخذا من قوله تعالى والذي جعل الشمس ضياء والقمر نورًا اي ذات ضياء وذا نور واللمعان هو النور الذي به يستر لون الجسم وهو ايضا ذاتي
وعرضي والاول يسمى شعاعا والثاني كما للمراة يسمى بريقا وربما يسمى العرضي الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كنور القمر ونور وجه الارض
الضوء الاول وان كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس وكضوء داخل البيت من مقابلة الهواء المقابل

وكذا سائر الالوان

للشمس فهو الضوء الثانى والثالث وهكذا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضئ بالذات ويسمى ظلا اولا وثانيا وهكذا يتقدم الظل على الضوء بمرتبة الى ان ينتهى الضوء بالكلية وينعدم فيسمى ظلمة وهو عدمى لانا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها فى الظلمة لا ندرك شيئا فوجب ان لا يكون كيفية من الجسم المظلم ولانا لو قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى ولا اضافة قوة مكانية لم يكن حالة الا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن امرا وجوديا بل سلبيا محضا واعلم ان الالوان غير موجودة بالفعل فى حال كونها مظلمة عند الشيخ واتباعه والدليل عليه انا لا نراها فى الظلمة فهو اما لعدمها او لوجود عائق عن الابصار والثانى بط فان الظلمة عدمية والهواء نفسه غير مانع من الرؤية كما اذا كنت فى غار مظلم وفيه هواء كله على تلك الصفة فاذا صار المرئى مستنيرا رايته ولا يمنعك الهواء الواقف بينه وبينك وربما يقال هذا الترديد غير حاصر لاحتمال شق آخر وهو عدم شرط الرؤية ويدفع بان اللون اذا كان فى نفسه من الكيفيات المبصرة فعند وجود الحس الصحيح يجب ان يكون مدركا والا لم يكن فى نفسه مرئيا ولقائل ان يقول لا شك ان اللون له هيئة فى نفسه ولذاته يصح ان يكون مرئيا فلعل الموقوف على وجود الضوء هو هذا الحكم وبالجملة للجسم مراتب ثلث استعداد ان يكون له لون معين ووجود ذلك اللون وكونه بحيث يصح ان يرى فلم لا يجوز ان يكون الموقوف على وجود الضوء هذا الحكم الثالث لا اصل وجود اللون اقول والاولى ان يجعل هذه المسئلة متفرعة على مسئلة كون اللون عين الضوء او غيره فان كان من مراتب الضوء لم يكن موجودا حالة الظلمة وان كان غيره امكن ان يكون موجودا فى تلك الحالة ولا نراها لفقدان شرط الابصار تذنيب ربما يظن ان الظلمة من شرائط رؤية بعض الاجسام كالاشياء التى تلمع بالليل ونفى الشيخ ذلك وقال لا يمكن ان يكون الظلمة شرطا لوجود اللوامع مبصرة وذلك لان المضئ مرئى سواء كان الرائى فى الظلمة او فى الضوء كالنار نراها سواء كانت فى الضوء او فى الظلمة واما الشمس فانما لا يمكننا ان نراها فى الظلمة لانها متى طلعت لم تبق الظلمة واما الكواكب واللوامع فانما ترى فى الظلمة دون النهار لان ضوء الشمس غالب على ضوئها واذا انفعل الحس عن الضوء القوى لا جرم لا ينفعل عن الضعيف واما فى الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوئها فلا جرم ترى وبالجملة فصيرورتها غير مرئية ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لما ذكر فظهر ان الظلمة ليست من شرائط هذا الباب

الباب الرابع فى الكيفيات المسموعة وفيه فصول

فصل فى علة حدوث الصوت علته القريبة تموج الهواء وسبب التموج امساس عنيف وتفريق عنيف كقرع النقارة وقلع الكرباس فيحصل من كلا الامرين تموج من جهة انقلاب الهواء من القارع او انبساطه من القالع الى الجانبين بعنف شديد فيلزم المتباعد من الهواء ان ينقاد للشكل والموج الواقعين فى المتقارب وهكذا يحدث انصدام بعد انصدام مع سكون قبل سكون الى ان ينتهى ذلك الى الهواء الذى عند الصماخ وليس الصوت نفس التموج كما ظنه بعض الناس ولا نفس القلع والقرع كما زعمه آخرون فان التموج محسوس باللمس لان الشديد منه ربما صرف عن الصماخ فابدته والقلع والقرع محسوسان بالبصر بتوسط اللون ولا شئ من الاصوات يحس باللمس او البصر فليس التموج بصوت ولا القلع والقرع وايضا الشئ قد يعلم منه انه تموج او قلع او قرع ويجهل كونه صوتا وقد يعلم الصوت عندما يكون الامور الثلثة مجهولة فهى غير الصوت **فصل** فى اثبات وجود الصوت فى الخارج لاحد ان يقول ان الصوت لا وجود له فى الخارج بل انما يحدث فى الحس من ملامسة الهواء المتموج واستدلوا على ذلك بانا كما ادركنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته ايضا ومعلوم ان اثر الجهة لا يبقى فى المتموج الذى عند الصماخ فكان يجب ان لا يدرك جهاتها كما ان اليد تلمس ما تلقاه ولا يشعر به الا حيث تلمس من غير ان يدرك الفرق بين وروده من اليمين او من الشمال لانها لا تدرك الا حين انتهى اليها ولا التميز بين الجهات ولما كان بالسمع يقع التميز بين الجهات وكذا بين القريب والبعيد من الاصوات علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هى فيكون موجودا خارج الصماخ واعترض بانا انما ندرك الجهة لان الهواء القارع للصماخ انما توجه من تلك الجهة وانما نميز بين القريب والبعيد لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى وعن البعيد اضعف ودفع الاول بان ذا الصوت قد يكون على يمين السامع ويسمع بالاذن الايسر لانسداد فى الاذن الايمن وله شعور بالجهة والثانى بانه بط والا لما كنا ندرك الفرق بين البعيد القوى والقريب الضعيف ولكنا اذا سمعنا صوتين متساويين فى البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان يظن اختلافهما بالقرب والبعد اقول لكن الاشكال باق بان المدرك والمحسوس لا بد وان يكون امرا موجودا عند المدرك حالة ادراكه والموجود عند الجوهر الحاس لا بد وان يكون ملاصقا له وهيئة الصوت وشكل الموج وان كانا موجودين عند السامعة لكن صفتى القرب والبعد غير موجودتين عندها والتحقيق ان يقال ان تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كانهما شئ واحد تعلقت به النفس تعلقا ولو بالعرض فكلما حدث فيه شئ مما يمكن للنفس ادراكه

من الحواس من الهيئات ومقادير الابعاد بينها والجهة التي لها وغيرها فادركت النفس له كما هو عليه **فصل** في سبب ثقل الصوت وحدته ومعنى الصداء والطنين والحرف سبب الحدة صلابة المقروع وملاسته في بعض الاجسام وقصره وشدة انحرافه في بعضها او صغر منفذ الهواء وقربه من المنفخ في بعضها فيحدث عن هذه الاسباب هيئة متأدية الى السمع على هذه الصورة وهي الزير وسبب الثقل اضداد هذه الاسباب وهي البمية وكلتاهما محتملة للزيادة والنقصان فان زادت الاسباب زادت المسببات على نسبتها وبالعكس واما الصداء فحصوله لان الهواء اذا تموج وقاوم ذلك التموج جسم صلب كجبل او جدار بحيث لا ينفذ فيه الهواء المتموج بل يرد وينصرف الى جانب الخلاف ويكون شكله شكل الاول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمي بها الى الحائط ان يرجع القهقرى فيحدث من ذلك صوت هو الصداء واذا تكرر ذلك من الجانبين لوجود ما يوجب ذلك الانصراف في الطرفين يسمى طنينا كما يحدث فيما بين الطست المقروع طرفه بقارع واما الحرف فقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر مماثل له في الحدة والثقل تميزا في المسموع فتلك الكيفية العارضة هي الحرف في عبارة الشيخ ومعروضها في عبارة جمع من العلماء ومجموع العارض والمعروض في عبارة بعضهم اقول والكل صحيح وجهه ان نسبة تلك الهيئة الى اصل الصوت كنسبة الفصل الى الجنس لا كنسبة العرض الى الموضوع فهما موجودان بوجود واحد وانما العرض في ظرف التحليل العقلي لا في الخارج بان يمكن وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست بمسموعة لكن في كونها من الكيفيات نظر فالاولى به ان يكون احترازا عن مثل الغنة والبحوحة بقي الكلام في دلالة قولنا تميزا في المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا وفي ان الحدة والثقل من المسموعات دون الغنة والبحوحة قال بعض العلماء والحق ان معنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة والبحوحة وغيرها فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس ولا خفاء في ان هذا التعريف وامثاله التي للمحسوسات تعريف بالاخفى بل المقصود مزيد توضيح للماهية الواضحة عند العقل وتنبيه على خواصها **فصل** في تقسيم الحروف الى صامت ومصوت والى آني وزماني الحركات الثلث تعد عندهم في الحروف وتسمى المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها اعني الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء من الكسرة وتسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد واللين لانها كانت مدات للحركات وما سوى المصوتة تسمى صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان او الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة وليست الالف الا مصوتا واطلاقها على الهمزة بالاشتراك الاسمي وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ما هي من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت من امالته مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت انما الخلاف في ان ذلك لسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا او لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تجانسها فلا يتصور الا حيث قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا في لغة العرب وينقسم الحرف باعتبار آخر الى آني وزماني لانه ان امكن تمديده كالفاء فزماني وان لم يكن كالطاء فآني وانما يوجد في اول زمان ارسال النفس كما في طلع او في آخر زمانه كما في غلط وما وقع في وسط الكلمة يحتمل الامرين وعروض الآني للصوت يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط ومن الآني ما يشبه الزماني كالحاء والخاء ونحوهما مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند التلفظ بواحد منها افراد متماثلة ولا يشعر الحس باعتبار زمان بعضها عن البعض فيظن حرفا واحدا واعلم ان الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا ومع الصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا الاول مثل لِ بالفتح او الضم او الكسر والثاني مثل لا ولو ولي وقد يلحق بالمقطع الممدود بمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل وبع لمماثلته المقطوع الممدود في الوزن واعلم ان الاختلاف الواقع بين الحروف التسعة وعشرين في لغة العرب وما سواها في بعض اللغات اختلاف بالنوع فهي انواع متخالفة يختلف افراد كل منها بعوارض مصنفة او مشخصة اما التصنيف فكالاختلاف بكونها ساكنا او متحركا مضموما او مفتوحا او مدغما او مدغما فيه وغير ذلك واما التشخيص فيكون هذا الياء الذي يتلفظ به زيد الآن او في وقت آخر او يتلفظ به عمرو في وقت مخصوص ووضع مخصوص وايراد هذه المسائل اليق بالعلم الطبيعي **الباب الخامس** في الكيفية المذوقة

والمشموما وفى اثبات عرضيتهما وفيه فصول **فصل** فى الطعوم الاجسام اما ان تكون عديمة الطعم او ذوات طعوم والاول
هو التفه المسيخ وهو اما عادم الطعم حقيقة واما عادمه حسا فقط فان النحاس والحديد وامثالهما لا يتحلل منه شئ يغوص فى
اللسان فيدركه ولكن اذا احتيل فى تحليله وتلطيفه بمنفصل منه اجزاء صغار يظهر له طعم قوى واما الذى له طعم فبسايط الطعوم
الحاصلة فى افراده ثمانية لسعة اقسام الحرافة والملاحة والمرارة والدسومة والحلاوة والتفه والعفوصة والقبض والحموضة وذلك
لان ذا الطعم اما لطيف الجسم القابل او كثيفه او معتدله والفاعل فى الثلثة اما حرارة او برودة او قوة معتدلة بينهما فالحار ان فعل
فى الكثيف حدثت المرارة وان فعل فى اللطيف حدثت الحرافة وان فعل فى المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل فى الكثيف
فالعفوصة وفى اللطيف فالحموضة وفى المعتدل فالقبض والمعتدل ان فعل فى اللطيف حدثت الدسومة وفى الكثيف الحلاوة
وفى المعتدل التفه فالحرافة اسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة
باردة لان سبب حدوث الملح مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمة اجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة
باعتدال فانها ان كثرت امرت ومما يدل على ان المالح دون المر فى السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول والعفص ابرد
ثم القابض ثم الحامض ولذلك يكون الفواكه الحلوة اولا فيها عفوصة شديدة التبريد فاذا اعتدلت قليلا باسخان الشمس المنضج
لها مالت الى الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك يكون ذا قبض يسير ليس بعفوصة ثم ينتقل الى الحلاوة والعفص والقابض متقاربان
فى الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص باطنه ايضا وقد يتركب طعمان فى جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض فى الحضض
ويسمى البشاعة وكاجتماع الحلاوة والحرافة فى العسل المطبوخ وكاجتماع المرارة والحرافة والقبض فى الباذنجان وكاجتماع المرارة والتفه
فى الهندبا ويشبه ان يكون هذه الطعوم انما يكون بسبب انها مع ما تحدث ذوقا تحدث بعضها لمسا ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية
ومن التاثير اللمسى واحد لا يتميز فى الحس فيصير ذلك كطعم واحد متميز فمن الطعوم المتوسطة بين الاطراف ما يصحبه تفريق واسخان
ويسمى بجملته حرافة واخر يصحبه تفريق من غير اسخان وهو الحموضة واخر يصحبه تكثيف وتجفيف وهو العفوصة وعلى هذا القياس
هذا ما يليق بالحكمة من احكام الطعوم واما الزائد على هذا القدر فاللائق بايرادها فيه علم الطب **فصل** فى الروائح المشمومة
ليس لانواع الروائح عندنا اسماء الا من جهات ثلثة احدها جهة الاضافة الى موضوعاتها كرائحة المسك ورائحة العنبر ورائحة
النرجس وثانيها من جهة الموافقة والمخالفة كما يق طيبة ومنتنة من غير تحصيل معنى فصلى فيهما وثالثها ان يشتق لها اسم من شاكلتها
للطعم فيق رائحة حلوة ورائحة حامضة كان الروائح التى اعتيدت مقارنتها للطعوم ينسب اليها ويعرف فهذا آخر الكلام فى احوال
الكيفيات المحسوسة تبعا لما ذكر فى كتب القوم كالشفاء وغيره واما الكلام فى كيفية الاحساس بها فسياتى فى القسم الثانى لهذا
الفن وهو البحث عن الكيفيات النفسانية ولنا فى هذه الكيفيات المحسوسة كلام ارفع من هذا النمط سنعود الى ذكره وتحقيق
وجود آخرها ولغيرها واثبات ان لها كينونة صورية بلا مادة فى عالم آخر غير عالم الاضداد والاستحالات حين اشتغالنا بعلم
المعاد وموطن النفوس الانسانية عند المفارقة عن هذه الاجساد **القسم الثانى** من الاقسام الاربعة التى للكيف القوة
واللاقوة وفيه فصول **فصل** فى انواعه انواع هذا القسم من الكيفية ثلثة الاول استعداد شديد على ان ينفعل كالمراضية واللين ويسمى باللاقوة والثانى استعداد شديد على ان لا ينفعل كالمصاحية والصلابة والثالث استعداد شديد
على ان يفعل كالمصارعية وهذان القسمان يسميان بالقوة واما المعنى المحصل الذى يشترك فيه هذه الثلثة ويكون تمام الامر
المشترك الذاتى لها حتى يكون نوعا لمطلق الكيف وجنسا لهذه الثلثة فقد ذكر امران احدهما انه استعداد جسمانى كامل نحو شئ من
خارج وثانيهما انه المبدء الجسمانى الذى به يتم حدوث امر حادث بمعنى ان حدوثه مترجح به والثانى اولى من الاول لان الاستعداد من
باب المضاف اذ لا يعقل بين شيئين مستعد ومستعد له فكيف يكون نوعا من الكيف وهذا الرسم متناول للاقسام الثلثة
لان الفاعل والمنفعل يشتركان فى ان حدوث الحادث انما يتم بهما ثم ان القوة على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال وكذا
القوة للمقاومة يترجح بها حدوث المقاومة والقوة على الفعل كذلك والاقسام الثلثة مشتركة فى كونها مبادى جسمانية لحدوث
حوادث مترجحة بها قال الشيخ فى قاطيغورياس واما الجنس الاخر من اجناس الكيفيات التى هى انواع الكيفية العامة فيجب ان يتصور
على انه استعداد جسمانى كامل نحو امر خارج بجهة من الجهات لا القوة التى هى فى المادة الاولى ولا قوة الجواز فان كل انسان بالقوة

صحيح ومريض لكن نتمة الاستعداد حتى يصير هذه القوة بحكم الجواز الطبيعي وافرة من جهة احد طرفي النقيض فلا يكون في قوة الشيء ان يقبل
المرض او ان يصرع غيره فقط كيف كان بل ان يكون قد يترجح قبول المرض على قبول الصحة او يرجح لاقبول الصرع والممراضية والهيئة
الصارعية والهيئة الانصراعية والصلابة المرجح فيها ان لا ينغمر واللين المرجح فيها ان ينغمر من هذا الباب انتهى ثم اعلم انه
لاخلاف في ان القوة على الانفعال والقوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع واما ان القوة على الفعل هل هي داخلة تحت هذا
النوع فالمشهور انها منه والشيخ اخرجها منه وهو الحق كما سيظهر لك وجهه فاذا اريد تلخيص معنى جامع للقسمين دون الامر الثالث
يقال انه كيفية بها يترجح احد جانبي القبول واللاقبول لقابلها واما بيان ان القوة على الفعل لا تصلح ان تكون داخلة تحت هذا
النوع كما ذهب اليه الشيخ فيحتاج اولا الى ان يعرف اصلا كليا وهو ان جهات الفعل دائما يكون من لوازم الذات لان كل ذات لها
حقيقة فلها اقتضاء اثر اذا خلي وطبعه ولم يكن مانع يفعل ذلك الاثر فلا يحتاج في فعلها الى قوة زائدة عليها واذا فرض اضافة
قوة اخرى لها لم يكن تلك الذات بالقياس اليها فاعلة لها بل قابلة اياها واذا اعتبرت الذات والقوة معا كان المجموع شيئا آخر له
كان له فعل كان فعله لازما من غير تراخي استعداد له لحصول ذلك الفعل ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية له كان يلزمه
اولا قوة انفعالية لحصول ما يتم به كونه فاعلا فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعليته بل لانفعاله فليس للفاعلية
استعداد بل للمنفعلية اولا وبالذات وللفاعلية بالعرض فثبت مما بينا بالبرهان ان لا قوة ولا استعداد بالذات لكون الشيء
فاعلا بل انما القوة والاستعداد للانفعال ولصيرورة الشيء قابلا لشيء بعد ان لم يكن **فصل** في تحقيق ما ذكرناه بوجه
تفصيلي قال الشيخ في قاطيغورياس لمشكك ان يتشكك في انه هل المصارعة في هذا الباب داخلة من حيث ان لا ينصرع او من
حيث يصرع فان كانت من حيث لا ينصرع يكون المؤنة في دفع الشك خفيفة ويكون هذا الجنس هو تاكد احد طرفي ما عليه القوة
الانفعالية في ان ينفعل وان لا ينفعل لكنه يعرض ان يضيع استعداده من حيث يحرك غيره من الاقسام اذ لا يصح ان يوجد في
الاجناس الاخرى او يصعب وان كان من حيث يصرع فان الشبهة الاولى تتاكد وكانك قد فهمتها ولسنا نعني بالقوة المصارعية
القوة الاولى المحركة النفسانية التي هي جوهر لا يقبل الاشد والاضعف بل هذه ككمال لتلك من جهة مواتاة الاعضاء نسبتها
اليه نسبة شدة الذكاء والفهم الى النفس الناطقة فنقول الان المصارعة يجب ان يعلم انها متعلقة بامور ثلثة امر في البدن
وامر في القوة المحركة وامر في القوة الدراكة اما ما يتعلق في القوة الدراكة فهي معرفة ما صناعية بحيل المصارعة كمعرفة صناعة
الرقص والضرب بالعود وبالجملة فهو من اصناف المعرفة بكيفية افعال تتعلق بالحركة كصناعة البناء والكتابة وما يتعلق بالقوة المحركة
فهو ملكة يحسن بها تصريف الفعل على ادراك الغرض في المصارعة فهاتان اما حالتان ان ضعفتا واما ملكتان ان قويتا وتمكنتا
وليسا من الامور البدنية الصرفة واما الثالث وهو الباقي فهو امر بدني يقوى هو كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها فهذا
من هذا الباب فقد زالت الشبهة ونقرر ان هذا الجنس هو استكمال استعداد احد طرفي ما عليه القوة بمعنى الجواز حتى يكون شديد
الاستعداد لوجود ما اذا وجد كان انفعالا لا بالفعل كالممراضية او شديد الاستعداد لان لا يوجد فيه وهذا كالمصحاحية وبالجملة
فان هذه القوة اما ان يستكمل اخذه نحو التغير عن الحالة الطبيعية الملائمة وهو اللاقوة واما ان لا يتغير عنها وهي القوة الطبيعية
انتهى وربما قيل ان القدرة على تلك الافعال لها اعتباران من حيث انها قدرة واعتبار من حيث انها قدرة شديدة ومن حيث انها
فاعلة بسهولة فهي من حيث انها قدرة فهي من الحال او الملكة ومن حيث انها شديدة او فاعلة بسهولة فهي من هذا النوع فان
كما في الشفاء بان الذي فيه قوة ان يصرع اشد ففيه قوة الصرع حاصلة لكنها ضعيفة والذي فيه قوة الصرع اشد ففيه قوة الا تصرع
حاصلة لكنها ضعيفة ففي كل منهما قوة الامرين حاصلة ولكنها في احدهما اقوى وفي الآخر اضعف فهذا الاختلاف اما ان يكون
في المهية او في العوارض فان كان في المهية وجب ان لا يكون شدة القوة خارجة عن ذات الشيء
فان الشيء لا يختلف باختلاف ما ينضم اليه من الخارج واذا لم يكن للشدة موجودا آخر بل القوة القوية موجود واحد وهو بهيئة التوحد
مخالفة للقوة الضعيفة فاذا كانت تلك الحقيقة داخلة في احد الجنسين امتنع دخولها في الجنس الاخر وان كان الاختلاف بينهما
في العوارض فذلك باطل ومع بطلانه يفيد المقصود اما وجه بطلانه فلانه يلزم ان يكون قوة واحدة باقية يعرض له الشدة لا لقوة
اخرى انضافت اليها بل كيفية غير القوة تقارن القوة فيصيرها اشدت تاثيرا وفعالة وهذا مح واما بيان انه مع بطلانه يفيد

المقصود فلان القوة القوية اذا كانت من نوع القوة الضعيفة غير داخلة في هذا القسم من الكيفية فالقوة القوية غير داخلة فان مثل
الشيء اذا لم يكن تحت جنس لم يكن الشيء ايضا تحت ذلك الجنس ومما يحتج به ايضا على بطلان مذهبهم ان الحرارة لها قوة شديدة على
الاحراق فلو كانت داخلة في هذا الباب مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات لزم تقومهما بجنسين وهو محال فثبت بهذا ان القوة
الشديدة غير داخلة في هذا الجنس **فصل** في تحقيق ان اللين والصلابة من اي جنس من اجناس الكيف قد مرت الاشارة في فهم
الكيفيات اللمسية الى ان احدهما اعني الصلابة استعداد طبيعي نحو اللاانفعال والاخر اعني اللين استعداد طبيعي نحو الانفعال
فليس احدهما بان يجعل عدما للاخر اولى من العكس فاذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهما اذن كيفيتان وجوديتان ولكن
لاحد ان يقول ذلك الاستعداد الطبيعي يلزمه ثلثة اشياء احدهما عدمي والاخران وجوديان اما العدمي فهو اللاانغمار واما
الوجوديان فاحدهما المقاومة المحسوسة والثاني بقاء شكله على ما كان عليه وذلك الاستعداد لا يجوز ان يكون عدميا لانه علة
الامرين الوجوديين وعلة الوجودي وجودي فذلك الاستعداد امر وجودي وايضا فالانغمار كما سبق عبارة عن حركة في سطح
الجسم مقارنة لحدوث شكل مخصوص فيه واستعداد لقبول الحركة لانه جسم طبيعي واستعداده لقبول ذلك الشكل لانه متكمم
واذا كان كونه جسما طبيعيا ذا كمية هو العلة لهذه القابلية امتنع ان يكون هناك كيفية اخرى تفيد هذه القابلية لان ما ثبت
لذات الشيء لا يكون بعلة اخرى واذا ثبت ان استعداد الانفعال ليس بكيفية زائدة وجب ان يكون الاستعداد نحو اللاانفعال
لعلة وجودية اذ يستحيل ان يكون سببه نفس المادة التي هي علة للاستعداد ولا ايضا زوال وصف عن المادة اذ ليس الاستعداد
للانفعال علة وجودية حتى يكون زوالها علة الاستعداد للاانفعال فاللااستعداد للاانفعال امر وجودي فمن هذه المعاني يغلب
على الظن ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة اقول يمكن حل هذا الاشكال بان تعريف الاشياء الواقعة تحت الاجناس المحصلة
قد يكون بامور عدمية او نسبية او بشيء يكون تحت جنس آخر وما نحن فيه اي كون الصلب بحيث لا ينغمر تعريف لامر وجودي بصفة
عدمية وكون اللين بحيث ينغمر تعريف له بنوع من مقولة اخرى وهي مقولة ان ينفعل فكون اللين والصلابة وجوديين تحت
هذا النوع من الكيفية اعني القوة واللاقوة لا ينافي تعريف احدهما بعدمي والاخر بوجودي واما قول القائل ان علة قابلية
الجسم اللين لقبول الانغمار هي كونه جسما متكمما فممنوع اذ لا نسلم ان مجرد الجسمية الطبيعية مع المقدارية يكفي لقبول هذا النحو من الحركة على
الشكل وهي الانغمار وان كفيا القبول مطلق الحركة ومطلق الشكل فاذا لم يكف الجسمية مع المادة الاولى والكمية للانغمار فلا بد هيهنا
من حالة وجودية هذا ما سنح لي في دفع هذا الاشكال لكن بقي شيء آخر وهو ان الاستعداد واللااستعداد امور عقلية كالامكان
والامتناع والوجوب ونظيرها فهي اما عدمية او اضافية والاعدام ليست تحت مقولة الاضافات تحت مقولة الاضافة فبقي
الكلام في امور هي مقتضية لعدم او اضافة لكن نعلم بالضرورة انه اذا حصلت الجسمية مع بعض الكيفيات الجسمية كالحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة حصلت مثل هذه الاستعدادات وان لم يكن كيفية وجودية اخرى يسمى الاستعدادية وليس
المخلص عن هذا الا بان يقال ان كون المادة بحيث يكون الامكان الذي فيه نحو القبول او اللاقبول قريبا من الفعل بسبب كيفية او شدة
كيفية حصلت فيها حالة غير الامكان والجواز العقلي لان ذلك غير قابل للقرب والبعد ولا الرجحان لاحد الطرفين بخلاف هذا الامكان
وغير نفس الكيفية ولا داخلة في باقي المقولات **القسم الثالث** في الكيفيات التي توجد في ذوات الانفس وهي على
الجملة منقسمة الى الحال ان لم تكن راسخة وان كانت راسخة سميت بالملكة قيل الافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول اذ لا
تغاير بينهما بالذات فان الامر النفساني في ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكما يسمى حالا فاذا صار هو بعينه مستحكما اسمي ملكة فيكون
الشخص الواحد قد كان حالا ثم تصير ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا اقول من اراد ان يعرف فساد هذا
القول فينبغي ان ينظر في امر الحال والملكة في باب العلم فان الحال هو الصورة الحاصلة وهي من الاعراض التي موضوعها النفس واما
اذا صار العلم ملكة فلا بد ان يتحد النفس بجوهر عقلي وبه يصير جوهرا فعالا لمثل تلك الصور وامثالها والفاعل كيف يكون متحد
الهوية مع المفعول كيف وهذا الاستحكام كالية لما كان حالا لا غير تحكم وعندهم ان الاشد والاضعف مختلفان نوعا
فهما بان يختلفا شخصا كان اولى واعلم انه اذا كان مفهوم الملكة يدخل فيه قوة ما او قدرة ما لحصول الصورة العلمية الثابتة
لنفوس الافلاك وغيرها من الصفات كالقدرة والارادة التي لها وكذا علوم العقول كما اشتهر عند متاخري الحكماء وقوم من

والانفعال خ

من مقوله يجري

قلهم انها صور زائدة فيها يخرج عن الحال والملكة لانها ليست سريعة الزوال ولا بطيئة الزوال وليست قوة قريبة ولا بعيدة بل فعل مجرد
اصور حاصلة وليست ايضا داخلة فى سائر الكيفيات الاستعدادية ولا المحسوسة واما التى فى الكميات فيشكل الامر فيها على قائليهم
فى تقسيم الكيف الى انواع محصورة فى الاربعة فاذا اريد تعميم التقسيم بدلت النفسانية لكمال غير محسوس ولا يؤخذ فى حد الملكة القوة
والقدرة بل هيئة لا يحس جنسها بل بشرط او يؤخذ لها قسم آخر فيقال اما حال او ملكة او امر آخر غيرهما لتدخل فيها الارادة الكلية لنفوس
الافلاك وصورها الثابتة العلمية فيكون كالاعتبار استعدادى يوجب ثابت لا يزول ويكون قسيم الحال والملكة واعلم انه يندرج
تحت هذا النوع اعنى الحال والملكة انواع كثيرة غير محصورة لكن المذكور منها فى كتب هذا الفن عدد قليل واما فى كتب الصوفية
نعد من منازل السائرين ومقامات العارفين مبلغ كثير كسبعمأة ونحوها فلنذكر من الانواع التى جرت العادة بذكرها ههنا
كلا فى مقالة الا العلم فانه لشرفه وغموض مسائله افردنا للبحث عن احكامه واحواله بابا على حدة واما سائر الكيفيات كالقوى و
الاخلاق فيما نذكرها فى فصول **فصل** فى القدرة قدم تحقيق القدرة فى البحث عن معنى القوة من انها حالة نفسانية للحيوان
بها يصح ان يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه اذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز وكل منهما قد يختلف بالقياس الى بعض الافعال
دون بعض اذ ليس معنى القادر مطلقا انه يصح منه صدور كل ما يشاء والا لم يصح اطلاق القادر على غير البارى جل اسمه من الحيوانات
وغيرها فرب قادر لم يصح منه الاصدور بعض قليل من الاشياء ولاصدوره وهذه القدرة التى فى الحيوان صفة امكانية
متساوية نسبتها الى وجود الفعل وعدمه وصدوره وتركه لكن اذا ضمت المشية اى الارادة اليها خرجت نسبتها عن حد الامكان
الى احد الجانبين فصار تعلقها باحد الجانبين اما واجبا ان بلغت الارادة الى حد الاجماع او راجحا ان بقى التردد واما القدرة التى
هى عين المشية التى هى عين العلم بوجه الخير والنظام الاتم فهى خارجة عن حدود الامكان بالغة الى حد الوجوب كما فى البارى جل ذكره
فقدرته ليست من الكيفيات النفسانية التى اذا قيست الى ممكن آخر لم يجب وجوده عند وجودها ولا عدمه عند عدمها لعدم
العلاقة السببية والمسببية بينهما وليست نسبة قدرة الله تعالى الى الموجودات كلها هذه النسبة اى الامكان فقط لانها
كلها بقدرة الله وجدت ووجبت فقدرته تامة الفعل لانها عين العلم والارادة وقدرة الحيوان ناقصة فلو كانت قدرة الحيوان
عين ادراكه وارادته لفعل او ترك لكانت تامة واجبة الفعل عنها فكانت ح فعلا لا قوة وكان الفعل معها واجبا لا ممكنا فقط
فقد علمت ان نسبة القدرة التى هى فى الحيوان الى القدرة التى معها العلم والارادة نسبة النقص الى الكمال وكل ما يوجد فى الناقص
يوجد فى التام الا ما يرجع الى القصور والفتور من الامور العدمية والامكانية فلهذا يصح اطلاق القدرة على ذات البارى جل اسمه
بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان كانت المشية عين قدرته وكذا العلم الاتم الاحكم بمعنى ان وجودا واحدا علم وارادة
وقدرة وكلها موجودة بوجود واحد الهى صمدى ولو كان الشرط فى القدرة ان لا يكون عين الارادة ولا مستلزمة اياها حتى يلزم ان
يوجد زمان كان القدرة ولم يكن فيه المشية لمقدوره لا لوجود ولا لعدم اذ لا بد ان يكون وقت كانت المشية غير المشية التى
لوجود هذا المقدور ولم يكن هناك هذا المعنى العام للقدرة بل معنى آخر خارجا بتمامه او بعضه من المعنى الذى وقع التعريف به
للقدرة فان التعريف المشهور شامل للقدرة التامة والناقصة جميعا واذا اشترط فيها كونها مع عدم الارادة او ارادة العدم
لزم كونها ناقصة فان القدرة اذا كملت جهات مؤثريته ومبدئيته وجب ان يقترن بالارادة ووجب ان يوجد معها صدور
الاثر بلا تراخ فهذه هى القدرة التامة **فصل** فى الارادة وهى فى الحيوان من الكيفيات النفسانية ويشبه ان يكون
معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقة وهى تغاير الشهوة كما ان مقابلها
وهى الكراهة تغاير النفرة ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهى ما لا يريده كاكل طعام لذيذ
يضرها وفسرها المتكلمون بانها صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور وقيل هى فى الحيوان شوق يتأكد الى حصول المراد وقيل انها
مغايرة للشوق المتأكد فان الارادة هى الاجماع وتصميم العزم اذ قد يشتهى الانسان ما لا يريده وقد يريد ما لا يشتهيه كما ذكرنا
والفرق بينهما بان الارادة ميل اختيارى والشوق ميل طبيعى قيل ولهذا يعاقب الانسان المكلف بارادة المعاصى ولا يعاقب
باشتهائها وهؤلاء جعلوا مبادى الافعال الاختيارية التى للحيوان خمسة التصور واعتقاد النفع او دفع الضرر والشوق والاجماع
المسمى بالارادة والقوة المحركة والاولون انما اسقطوا الاجماع وجعلوه نفس الشوق المتأكد وفى جعل القصد والارادة من الانفعال

الاضطرارية

الاختيارية نظر اذ لو كان الامر كذلك لاحتاج الى قصد آخر ويلزم التسلسل والقول بان البعض اختياري دون البعض تحكم لا يساعده
الوجدان بل الظاهر انه اذا غلب الشوق تحقق الاجماع بالضرورة ومبادي الافعال الاختيارية تنتهي الى الامور الاضطرارية التي تصدر
من الحيوان بالايجاب فان اعتقاد اللذة او النفع يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطيعه القوة المحركة اضطرارا فهذه امور مترتبة
بالضرورة والاختيار في الحيوان عبارة عن علمه والشوق التابع له سببا للفعل وقد تراد عبارة عن ذلك السبب للفعل كالقوة المحركة
التي للاعضاء واما ارادة الله تعالى فعند الحكماء هو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الاتم الاكمل فان هذا العلم من حيث انه كاف في وجود
النظام الاتم ومرجح لطرف وجودها على عدمها ارادة والعلم فينا ايضا اذا تأكد يصير سببا للوجود الخارجي كالماشي على شاهق
جدا وضيق العرض اذا غلبه توهم السقوط يصير سببا لسقوطه ومن هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمة والعين الذي علم تأثيره بالتجارب
واخبار المخبر الصادق فلا يستبعد ان يكون العلم الازلي سببا لوجود الكائنات **فصل** في حد الخلق واقسام الخلق ملكة
يصدر بها عن النفس افعال بالسهولة من غير تقدم روية وليس الخلق عبارة عن القدرة على الافعال لان القدرة نسبتها الى الضدين
واحدة كما سبق وليس ايضا عبارة عن نفس الفعل لانه عبارة عن كون النفس بحال يصدر عنها الصناعة من غير روية كمن يكتب شيئا
ولا يروي في كتبه حرف حرف او يضرب بالعود ولا يروي في كل نقرة نقرة بل ربما يتبلد في فعله اذا روى لان مبدأ فعله هذا بعد
احكام الملكة ليس روية بل شيء نسبته الى الروية كنسبة الطبيعة الى الفكر والطبيعة شيء مخالف للروية وان لم يكن يخالف العلم
في كثير من الطبايع كالطبايع الفلكية اذ طبيعتها عين العلم والشعور بلا روية والخلق كانه شيء متوسط بين الطبيعة وهذه الارادة
الفكرية وكانه امر حاصل عقيب تعمل واكتساب فليس للافلاك والمبادي خلق بل مبادي افاعيلها كلها طبيعة او عقل وليس الخلق
ايضا الروية المبدئية للفعل بل كونه بحيث اذا اريد الفعل يصدر بلا صعوبة وروية وكذلك ملكة العلم للعالم ليس ان يحضر المعلومات
بل ان يكون مقتدرا على احضار معلوماته من غير روية واعلم ان كل حال وملكة فهو صفة وجودية لا محالة وكل صفة وجودية
فهي من حيث انها صفة وجودية كمال سواء سميت فضيلة في العرف او الاصطلاح او الشرع او رذيلة لكن بعض تلك الصفات
مما يوجب زوال كمالات اخرى مخصوصة بنفوس شريفة وبعضها ليست كذلك بل يزيد بها تلك النفوس شرفا وبهاء فهذه هي
الفضائل للقوة العاقلة التي للانسان واضدادها هي الرذائل لها وما من رذيلة للنفوس الانسانية كالشره والفجور والتهور
والجربزة الا وهي فضيلة لبعض النفوس السافلة فان افراط الشهوة كمال للبهايم ورذيلة للانسان لمكان نفسه الناطقة واعلم ان
الحكمة بمعنى ادراك الكليات والعقليات الثابتة الوجود كمال للانسان بما هو انسان كلما زاد كان افضل واما غيرها من
الملكات فلها طرفا افراط وتفريط ومتوسط بينهما والفضيلة في المتوسط لا في الطرفين اما الافراط فلان حصولها ضار
لغيرها اعني ملكة العلم الذي هو اصل الفضائل واما تفريطها فلان عدمها بالكلية او نقصانها المفرط يوجب فقد ما يتوقف
عليها من تحصيل الخير الباقي وهو الكمال العقلي واعلم ان رؤس الفضائل النفسانية والاخلاق الانسانية التي هي مبادي الاعمال
الحسنة ثلثة الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة وهذه الحكمة غير الحكمة بالمعنى الاول التي افراطها افضل ولكل واحد
من هذه الثلث طرفان هما رذيلتان اما الشجاعة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال التهور والجبن وهذان
الطرفان رذيلتان واما العفة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الفجور والخمود وهذان الطرفان رذيلتان
واما الحكمة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة وهذان الطرفان رذيلتان واشتبه
على بعض الناس وظن ان الحكمة العملية المذكورة ههنا هي بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية حيث يقال ان الحكمة اما نظرية واما
عملية وذلك الظن فاسد كما اشرنا اليه فان هذه الحكمة العملية خلق نفساني يصدر منه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة
والغباوة واما اذا قالوا الحكمة منها ما هو نظري ومنها ما هو عملي لم يريدوا به الخلق لان ذلك ليس جزء من الفلسفة بل التي
هي احد قسمي الفلسفة ارادوا بها معرفة الانسان بالملكات الخلقية انها كم هي وما هي وما الفاضل منها وما الردي منها ومعرفة
كيفية تحصيلها واكتسابها للنفس او ازالتها واخراجها عن النفس ومعرفة السياسات المنزلية والمدنية وبالجملة معرفة
الامور التي لنا مدخلية في ادخالها في الوجود واخراجها عن الوجود بوجه وهذه المعرفة ليست عزيزة بل متى حصلنا كانت
حاصلة لنا من حيث هي معرفة وان لم نفعل فعلا ولم نتخلق بخلق فلا يكون افعال الحكمة العملية الاخرى موجودة لنا من حيث

هي معرفة وبالجملة ان الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق وقد يراد بها الافعال الصادرة عن الخلق والحكمة العملية التي جعلت قسيمة للحكمة العلمية النظرية هي العلم بالخلق مطلقا وما يصدر منه وافراطه ايضا فضيلة كامر والحكمة العملية التي جعلت احدى الفضائل الثلث هي نفس الخلق المخصوص المباين لسائر الاخلاق وافراطه كتفريطه رذيلة فظهر الفرق بين البابين واذا عرفت ذلك فمجموع الاخلاق الثلثة المتوسطة بل هيئة اجتماعها عدالة ومقابله الجور في اي جانب كان من الاطراف وهي المعبر عنها بالصراط المستقيم الواقع على متن الجحيم او ما يوجب استحقاق عذاب الجحيم

فصل في حقيقة الالم واللذة الموجود من كلام الحكماء في تعريف اللذة والالم هو ادراك الملائم وادراك المنافي وزعم بعض الاطباء كمحمد بن زكريا الرازي ان اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية والالم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية فعلى هذا لم يكن لشيء من اللذات والالام وجود دائمي والتجربة ايضا يقوى هذا الظن فانا نشاهد ان جميع ما يعد من اقسام ما يقع به اللذة في هذا العالم انما غاية اللذة بها عند اول حدوثها واذا استقرت زالت اللذة فكم من صاحب ثروة او جاه او مشتهى لطيف لا يكون لذته كلذة فقير بشيء نزر حقير منها لا يعتد في الحساب عهدها الحادثة وكذلك قياس الالام فان اكثر الالام بل كلها اذا دامت ولم يتجدد شيء منها لم يكن بها تالم لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممنوين بالجراحات والمصايب والامراض افراح في كثير من اوقات اتصافهم بها فلا بد لحل هذا الاشكال فنقول اما سبب هذا الظن فذلك من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان اللذة لا تحصل الا بادراك فهذه اللذات الحسية لا تتم الا بادراكات حسية والادراك الحسي سيما اللمسي منه لا يكون الا بانفعال الالة عن ورود الضد واذا استقرت الكيفية الواردة لم يحصل انفعال فلم يحصل شعور فلا تحصل لذة لمسية وغيرها الا عند تبدل الحال الغير الطبيعي فلاجل ذلك ظن ان اللذة نفسها هي ذلك الانفعال واما بيان بطلان هذا الظن فلان الانسان قد يستلذ من النظر الى الصور الحسنة التي لم يكن عالما بوجودها مشتاقا اليها سابقا حتى يقال بان النظر اليها يدفع ضرر الاشتياق والم الفراق وكذلك وجدانه لمسئلة علمية من غير طلب وشوق اليها ولا تعب فكري في تحصيلها كما في عقيب انحلال الشبهات المشكلة التي قد تعب في حلها حتى يقال بان الاستلذاذ لها لاجل زوال اذى الاثر علاج الفكري وكذا اذا اعطي له مال عظيم او منصب جليل لم يكن متوقعا له ولا طالبا لحصوله حتى يقال بان حصول هذه الامور يدفع الم الطلب والشوق مع ان كل هذه الامور لذيذة فبطل هذا المذهب قال الشيخ في رسالة الادوية القلبية الفرح لذة ما وكل لذة هي ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة مثل الاحساس بالحلو للحاسة الذوقية و بالعرف الطيب للحاسة الشمية والشعور بالانتقام للقوة الغضبية والشعور بالمتوقع النافع وهو الامل للقوة الظانة او المتوهمة وكل كمال فهو امر طبيعي وينعكس وكل شعور بامر طبيعي للقوة فهو التذاذ ما له وربما يتفق في بعض القوى ان لا يلتذ الا عند مفارقة الحالة الغير الطبيعية كان الثبات على الحالة الطبيعية لا يكون لذيذا وانما وقع هذا السهو بسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقد عرفت في كتاب سوفسطيقا ان هذا احد المغالطات اما بيان ان هذا في مسئلتنا هذه فهو ان من المدركات ما لا يدرك الا عند الاستحالة وهو مثل الملموسات فان الكيفية انما تحس بها ما دام العضو اللامس مضادا لهاتي الكيفية وينفعل عنها فاذا انفعل واستقر صارت الكيفية مزاج العضو فلم تحس بها اذ كل حس فهو باستحالة ما والشيء لا يستحيل عن نفسه ولهذا لا يتاذى صاحب الدق بالحرارة الشديدة التي هي اشد من حرارة الحمى المحرقة ويتاذى صاحب الحمى المحرقة بما هو دون ذلك وذلك لان حرارة الدق متمكنة من الاعضاء كالمزاج لها وحرارة الحمى المحرقة طارية عليها والاطباء مخصون ما يجري مجرى الدق باسم سوء المزاج المستوي وما يجري مجرى المحرقة باسم سوء المزاج المختلف وقد تبين ان السبب في عدم الالتذاذ بما يستقر من الكمالات الحسية هو عدم الادراك وسبب اللذة عند ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك مع الخروج من الحالة الغير الطبيعية عرض ان كان اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس الامر كذلك بل السبب حصول الكمال فهذا هو سبب اللذة انتهى وذكر في القانون ان الوجع الاحساس بالمنافي وقال في الفصل الاخير من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم وقال في فصل المعاد من المقالة التاسعة ان القوى تشترك في ان شعورها بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة قال فخر المناظرين اللذة والالم

تقرير ان

حقيقتان غنيتان عن التعريف اذ كان التصديقات المكتسبة يجب ان ينتهي الى تصديق غني عن البرهان وكذا التصورات
المكتسبة يجب انتهاؤها الى تصورات غنية عن التعريف وكما ان القضايا الحسية لا يحتاج صحتها الى البرهان كعلم الانسان
بالمه ولذته فتصور هذه الامور المتقدمة على التصديق بها اولى بان يكون غنيا عن التعريف بل هيهنا بحث لا بد منه وهو ان
معرفة الحال التي نجدها من النفس التي سميناها باللذة اهي نفس ادراك الملائم او امر مغاير لذلك الادراك وبتقدير كونه مغايرا
لذلك الادراك اهو معلول له او لشيء اخر وان لم يوجد الا مع ذلك الادراك فهذه امور لا بد من البحث عنها والى الآن لم يتضح عندي
شيء من هذه الاقسام بالبرهان ولكن الاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي لان التجارب الطبية شهدت بان سوء المزاج الرطب
غير مولم مع انه محسوس ولو كان الامر الغير الطبيعي هو نفس الالم لاستحال ان يوجد مع عدم الالم وثبت ايضا ان ادراك المنافي وحده
لا يكفي في اقتضاء الالم انتهى اقول سواء اولا بان اللذة والالم والعلم امور غنية عن التعريف كما ان علمنا بان لنا لذة اوالما
غني عن البرهان بل بما اولى بالغناء عن التعريف من القضية الحسية بالغناء عن البرهان ينافي اعترافه ثانيا بالجهل بامتياز
كل منهما عن العلم بالمنافي والملائم او اتحادها مع ذلك العلم ثم استدلاله ثالثا على ان الالم ليس نفس الادراك بالمنافي ولا مستلزما
له ايضا فهذا عجيب عن مثله في الفضل والبراعة واما البرهان على ان اللذة هي عين الادراك بوجود الكمال وكذا الالم عين
الادراك بما يضاد الكمال ففي غاية الوضوح والانارة بعد تحقيق الادراك والوجود والكمال اما الوجود فليس الامر فيه كما توهمه هو
ومن في طبقته واتباعه من المتاخرين من انه امر عقلي انتزاعي كالشيئية والممكنية وامثالها بل هو امر عيني حقيقي يطرد به العدم
فهو نفس هوية الشيء وبه يتشخص كل ذي مهية والوجود مختلف في الاشياء ذوات المهيات لان وجود الانسان مثلا غير وجود
الفرس ووجود السماء غير وجود الارض والوجود بهذا المعنى كانه متفاوت في انواع المهيات كلها مما يشتد ويضعف ويكمل و
ينقص ووجود كل شيء هو خير له وكمال ذلك الوجود كمال الخير له وزوال ذلك الوجود منه شر له ووبال وزوال كماله ايضا شر دون
ذلك الشر سواء ادرك وجوده او كمال وجوده او لم يدرك او ادرك عدمه او عدم كماله او لم يدرك كما في الجمادات وغيرها فان الوجود
او الكمال شيء وادراك ذلك الوجود او الكمال شيء آخر واما العلم والادراك مطلقا فليس كما زعمه هذا النحرير عبارة عن اضافة محضة
بين العالم ومعلومه من غير حاجة الى وجود صورة والا فلم يكن منقسما الى التصور والتصديق ولا ايضا متعلقا بالمعدوم حين عدمه
ولا ايضا حصل علم الشيء بنفسه اذ لا اضافة بين الشيء والمعدوم ولا بينه وبين نفسه بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة
المجردة عن المادة ضربا من التجرد وللذات المجردة ايضا ضربا من التجرد من حيث تجرده ومراتب التجريد متفاوتة فللمحسوسة عن اصل المادة
وللمتخيلة عنها وعن الوضع وللمعقولة عنهما وعن المقدار ايضا وهذه الصورة مماثلة للمعلوم وهي قد تكون مماثلة للعالم كعلم
الانسان بذاته اذا كان بصورة زائدة عليها وقد يكون عينه كوجود الصورة المجردة القائمة بذاتها فان تلك الصورة علم ومعلوم
وعالم ايضا لصدق مفهوماتها الثلثة عليها وقد يكون مماثلا لبعض قوى العالم كعلم الانسان بالمحسوسات الملائمة لحواسها كالالوان
اللمعة والاصوات الطيبة والروائح البهية والمطاعم الشهية والملابس الناعمة وقد يكون الصورة مضادة للعالم او لبعض قواه
فالاول كشعور الانسان بصورة جهله وحمقه ورذائله واما الثاني فكاحساسه بالالوان الكدرة المظلمة والاصوات الكريهة
والروائح المنتنة والمذوقات المرة العفصة والملابس الخشنة فاذا تقررت هذه المعاني فنعلم ان الوجود في نفسه خير وبهاء كما ان
العدم في نفسه شر على ما حكم به الفطرة واذا حصل الوجود لشيء كان خيرا وبهاء لذلك الشيء والعلم عبارة عن ضرب من وجود شيء
لشيء فيكون ايضا كمالا له الا ان يكون مضرا او مضادا لكمال اخر له فان وجود الحرارة لو امكن اجتماعه مع البرودة وحصوله لها لكان
كمالا لها لكن لما كان وجودها للبرودة يوجب زوال وجودها الذاتي الذي كان لها فيكون عائدا اليها بالعدم لذاتها وكل صفة
يكون وجودها لشيء مستلزما لعدم ذات ذلك الشيء لم يكن كمالا له بل شر وآفة لكن لا بما هو وجود بل بما هو معدم لوجوده فالشر
بالذات هو العدم فكل علم بما هو غير مضاد لوجود العالم به فهو خير له وذلك الخير لا محالة لذة لما مر ان الوجود خير سواء ادرك او لم
يدرك لكن متى كان ذلك الخير نفس الادراك كان ادراكا هو محض الخير كان لذة وبهجة اذ كل احد يعلم انه اذا كان لشيء كمال وقوة
كما يتصور في حقه من الوجود وكان مدركا لذلك الكمال الشديد بلا آفة كان ملتذا ومتى لم يكن له شعور بذلك الكمال لم يكن له
لذة فاللذة اذن عين الشعور بالكمال وقولنا ومتى لم يكن له شعور بكماله لم يكن له لذة ليس غرضنا اثبات هذا الحكم بالدوران

بل نقول بعد ما قدمنا من المقدمات ان الوجود خير وادراك حصول الخير للمدرك خير آخر لذلك المدرك وكل ادراك يكون ذلك الادراك
بعينه خيرا وبهاء للمدرك او لبعض قواه واجزائه فهو عين اللذة والبهجة له لذاته او لاجل بعض قواه ولذلك اذا حصل للشيء امر وجودي
يؤدي الى زوال له او زوال الشيء من كمال له او كمال قواه وكان ذلك الامر صورة ادراكية له فادراكه عين وجود ذلك المزيل المضاد وكل وجود مزيل مضاد
مضاد لشيء اذا حصل كان ضارا له والادراك الضار بالشيء المؤلم له لا محالة ولو لم يكن ذلك الضار ادراكا لم يكن بعينه المًا كما اذا فرق بين اجزاء
جسم وزالت وحدته الاتصالية كان ذلك شرا او خيرا له وليس بالم واما اذا وقع تفرق اتصال في العضو اللامس وحصلت في الحس صورة كانت
صورة التفرق منافية لصورة الكمال الذي هو الاتصال وكانت تلك الصورة الادراكية عين التفرق كانت بعينها شرا والما واعلم ان صورة
التفرق غير نفس التفرق بوجه وعينه بوجه اذ لو كانت نفس التفرق لم يكن المًا اذ لا الم للهيولى ولا للعدم ولو لم يكن صورة مساوية له في
المعنى لم يكن منافيا للاتصال الذي هو الكمال ولا ايضا علما بل معلوما والمعلوم الخارج عن المدرك لا يكون المًا له ولا لذة لان ما خرج عن الشيء
ليس كمالا له ولا ضد كمال له وبالجملة فاللذة كمال خاص بالمدرك بما هو ادراك لذلك الكمال والالم ضد كمال خاص بالمدرك بما هو ادراك
لذلك الضد فثبت بالبرهان ان اللذة نفس الادراك بالملائم والالم نفس الادراك بالمنافي واما استدلاله على ان الالم غير الادراك
بالمنافي واما استدلاله على ان الالم غير الادراك بالمنافي بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع انه مناف فجوابه بعد تسليم انه غير مؤلم
انا لا نسلم ان ادراكه حاصل لما هو مناف له فان الالم ادراك المنافي لذلك المدرك لا لغيره ففي الانسان قوى متعددة ربما كان منافي
بعضها مدركا للآخر من غير ان يكون منافيا له وعد ذلك بعضها منافيا للآخر من غير ان يكون مدركا له فلم يحصل فيه الم ولان سوء
المزاج البارد مما يوجب زوال الحس اللمسي واذا لم يكن حس لم يكن الم له وان كان مدركا لحس آخر مما لم يكن منافيا له كالتخيل او التعقل
فان تخيل سوء المزاج وتعقله ليس مؤلما للخيال والعقل بل انما المؤلم هو الادراك الذي لحامل ذلك المزاج اعني القوة اللمسية التي له
ان كانت موجودة غير متبدلة ولا متخدرة كما في نحو الفالج وغيره فصاحب الفالج ليس متألما اذا وجع لعدم الحس اللمسي الذي له هذه الآفة
ومما ذكرنا ظهر اندفاع اشكال آخر وهو ان المريض قد يلتذ بالحلاوة وهي مما لا يلائمه بل بمرضه ويتنفر عن الادوية وهي مما لا يلائمه
وينفعه فدل على ان اللذة غير ادراك الملائم والالم غير ادراك المنافي ووجه الدفع ان الحلو ملائم لقوته الذوقية وليس آفة لها
بالفعل بل قوة وكمالا لها وكذا الادوية البشعة ليست ملائمة ولا نافعة للقوة الذوقية وانما عدم ملائمة الحلو لان ذلك يوجب
زيادة الخلط الردي المنافي لمزاج البدن وهذا يوجب دفع ذلك الخلط الردي فيعود ذلك وبالا وهذا نفعا لا لاجل ادراكهما
ولو فرض الادراك للحلو حاصلا ولم يعرض امر آخر كان خيرا محضا ولذة ولو ادرك البشاعة والمرارة ولم يعرض امر آخر كان شرا محضا
والما والامر العارض هو الذي يخرج الدواء خلطا مؤذيا او يحيله الى خلط جيد يغتذي به او يقوى البدن فلهذين الامرين يحصل
الضرر والانتفاع لا بمجرد الادراكين الاولين **فصل** في ابطال القول بان المؤلم الموجع في الجميع هو تفرق الاتصال قال امام
الاطباء جالينوس ان السبب الذاتي للوجع وهو الالم الحسي هو تفرق الاتصال فان الحار انما يوجع لانه تفرق الاتصال والبارد انما
يوجع ايضا اذ يلزمه تفرق الاتصال لخلاف جانب الجمع والتكثيف والاسود في المبصرات يؤلم لشدة جمعه والابيض لشدة تفريقه
والمر والحامض يؤلم لفرط تفريقه والعفص لفرط تقبيضه فيتبعه تفرق الاتصال وكذا الاصوات القوية يؤلم بالتفرقة بعنف من
الحركة الهوائية عند ملاصقته للصماخ وبالجملة فالاطباء اتفقوا على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع اقول لا شك ان
لفظة اللذة والالم عند العامة لا يطلقان الا للحسي فقط بناء على عدم تفطنهم بنحو آخر من الوجود ولا شبهة في ان موضوع كل حس جسم
لطيف متفاوت في اللطافة له صورة اتصالية وله ايضا كيفية مزاجية اعتدالية فسبب الالم اما زوال اتصاله بورود انفصال
او زوال مزاجه بورود ضد المزاج فلهذا وقع الاختلاف بينهم فجالينوس واكثر الاطباء على ان السبب الذاتي هو تفرق الاتصال
وسوء المزاج المختلف سبب بالعرض وغيرهم كجماعة من المتأخرين منهم الامام الرازي على العكس والشيخ على ان كلا منهما يصلح سببا
بالذات كما يكون بالعرض وعلى كل منها احتجاجات واستدلالات اعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل الممل وتفاصيلها موجودة
في شرح العلامة الشيرازي للقانون واستدل في المباحث المشرقية على بطلان مذهب الاطباء بوجوه الاول ان تفرق
الاتصال يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي الثاني انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دائم
الوجع لانه دائما في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لان الاغتذاء والنمو انما يكونان بنفوذ الغذاء في الاعضاء والتحلل

ووجود ملائمة الشبع

والتحلل انما يكون بانفصال شيء من الاعضاء لابق هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يولم اذ لا يحس بالمه سيما وقد صار مالوفا
بدوامه لانا نقول كل تفرق وان كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا لان التغذي والنمو شيء غير مختص بجزء دون جزء واذا كان كذلك فلو
كان تفرق اجزاء البدن غير مولم لكان كل تفرق كقطع العضو كذلك لان حكم الامثال واحد ولما لم يكن كذلك علمنا ان التفرق غير مولم
لذاته بل اذا كان معه سوء مزاج الثالث ان التفرق لو كان سببا بالذات لما وقع الاثر متاخرا عنه بحسب الزمان واللازم باطل
لان قطع العضو متى حصل بآلة في غاية الحدة وباسرع زمان لا يحس بالالم الا بعد لحظة ربما يحصل فيها سوء المزاج الرابع ان تفرق
الاتصال لو كان مولما لكان الجراحة العظيمة اشد ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر والجواب اما عن الاول
فبان الانفصال ونظائره من الامور التي تحدث في المواد القابلة عقيب استعداداتها باسباب وشرايط ليست اعداما
صرفة لاحظ لها من الوجود بل لها قسط من الوجود ولمهياتها تحصل في الخارج كسائر المهيات الضعيفة الوجود ووجودها
عبارة عن كون موضوعاتها بحيث ينتزع منها عنواناتها ومفهوماتها السلبية من جهة اقتران تلك الموضوعات بنقائص و
قصورات واستصحابها اياها لا لذواتها فهي من العوارض لا من الذاتيات فهي بانفسها من الشرور بالذات وكذا العلم بها
لان كل علم متحد مع المعلوم به ولاجل ذلك صح عد الالم من الشرور بالذات ومن هيهنا يندفع الشبهة التي اوردها بعض
المتاخرين على الحكماء حيث حكموا بان الشرور بالذات هي الاعدام لا غير مع انا نعلم بالضرورة ان الالم وهو ادراك المنافي شر
بالذات والادراك امر وجودي وذلك لان الادراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
فكما ان وجود الانسان هو عين معنى الانسان في الخارج وكذلك وجودات الاعدام في الخارج كالتفرق والعمى والصمم والجهل
هي نفس تلك الاعدام فكذا ادراكات تلك الاعدام اعني حضورها للقوة المدركة فهذا الحضور والادراك من افراد العدم بالذات
ولهذا يكون الالم شرا بالذات وان كان من افراد الوجود والحاصل ان حقيقة الوجود في هذه الامور العدمية التي هي اعدام
الملكات هي بعينها حيثية العدم في الخارج كسائر الوجودات مع مهياتها في الخارج وكذا حكم شرية الالام التي هي بعينها
حضورها للشاعر وخيريتها في كونهما متحدتين بالذات متغائرتين بحسب المفهوم كالمهية والوجود فافهم ذلك واغتنم
به فانه كسائر نظائره لا يوجد في غير هذا الكتاب وربما يجاب عما ذكره بان الانفصال وكذا التفرق له معنيان عدمي هو
زوال الاتصال ووجودي هو حدوث كثرة الانفصالات والمنفصلات وهذا هو المولم دون ذلك العدم او نقول المراد
من التفرق حركة بعض الاجزاء عن بعض وهو غير مرادف للانفصال الذي هو بمعنى عدم الاتصال ولو سلم ذلك فيلزمه لا محالة
كون هيئة العضو فاقدة كمالها اللائق به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجبا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان
كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالمراد بالسبب هيهنا المعد اي الفاعل لاعداد العضو
لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا امتناع في كون التفرق العدمي بحيث متى حصل اقتضى الالم كسوء المزاج وهذه اجوبة
جدلية والتحقيق ما ذكرناه اولا واما عن الثاني والثالث فبانا لا نعني بكون تفرق الاتصال مولما ان نفسه مولم او هو
تمام علة الالم بحيث لا يتخلف عنه الوجع بل نعني ان الصورة الحسية من التفرق ان كانت في عضو حساس مع التفات النفس اليه والشعور
به من غير ان يصير تلك الصورة مستمرة مالوفة لما مر من الوجود بما هو وجود مالوف مطبوع وكون التفرق اليما بشرط ان يدرك
من جهة كونه منافيا لكيفية العضو او اتصاله فهو مولم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج بل من جهة ما يلزمه من فقدان
هيئة العضو ومادته كمالها اللائق به وح يجوز ان لا يكون للتفرق الواقع في الاغتذاء والتحلل صورة مدركة للحس او يكون قدر ما
يدركه من الصورة مالوفا لا يضر ولا يولم او يكون ادراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه نافعا للبدن بتبقية الصحة
والقوة وتنقية البدن عن الفضول وما ذكره من لزوم استواء التفرقات في الاحكام ظاهر الاندفاع كيف والتفرق الغذائي
طبيعي دائم في اجزاء صغيرة يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك على ان التحقيق عندنا ان التغذية والتنمية
ليستا مستلزمتين له لمداخلة اجزاء الغذاء بين اجزاء المغتذي والنامي كما سيجيء في مباحث اثبات القوى النفسانية في علم
النفس واقول ايضا ان الانسان لم يكن له نحو من الوجود من بدو خلقته الى هذا الحد الذي بلغ اليه عمره الا هذا الوجود التحليلي
فيمكن ان يكون دائم الالم لكن لما لم يدرك نحوا آخر من الوجود الذي ليس فيه هذا النحو من التفرق ظن انه لا الم له ولذلك لو وضع

انسان قد ادرك ما لاهل النشاة الباقية من الوجود الذى لا يشوبه هذه الاعدام والتفرقات ثم كلف بالبقاء فى هذا العالم لمات
وجعا و تالما و بالجملة هذا التفرق الحاصل بالتحلل كالحركة الجوهرية التى اثبتنا ها للطبايع التى نحو وجودها وجود تبدلى حدوثى
فى كل آن يوجب زوال الحادث فى الان السابق ومع ذلك لا يقع الاحساس بالم التفرقة فى هذا الوجود لما بينا من ان القوة الذى
وجودها هذا الوجود ووجود الشئ غير مولم له كما ان سوء المزاج لاحد ربما يكون مثل المزاج الصحيح لغيره فكان مولما لهذا ملذا
لذاك واما الذى ذكر من عدم تالم مقطوع العضو عنه الا بعد لحظة فهذا لا يقتضى عدم كون صورة القطع مولمة فان القطع ان
كان مع شعور به والتفات اليه كان مولما البتة وان كان مع عدم الشعور والالتفات فلا يدل على ما ادعاه الا ترى ان من صرف
فكره الى امر شريف كالخايض فى مسئلة علمية او الى امر خسيس ايضا كاللعب بالشطرنج او متوسط كالابتلاء بوجع اقوى او
الوقوع فى معركة او الاهتمام بمهم دنيوى ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وكثير من الموذيات وكذا حكم المستلذات واما الجواب
عن الرابع فبان ذلك انما يلزم لو كان الم لسع العقرب ايضا لتفرق الاتصال فقط وهو ليس بلازم لجواز ان يكون لما يحصل بواسطة
الكيفية السمية من سوء مزاج مختلف يكون اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة وما ذكره انما يرد نقضا على من لم يجعل التاثير
الا لتفرق الاتصال دون سوء المزاج كما اشتهر من جالينوس واتباعه على انه يمكن الجواب من قبلهم بان سبب الايلام الشديد
فى السموم ربما كان لاجل تقطيعات كثيرة فى العضو مع وجود القوة الحسية واما قطع العضو ففيه تفرق واحد ومع ذلك
لم يبق القوة اللمسية التى للعضو المفصول بل للباقى وربما كان المحل الباقى الذى وصل اثر القطع اليه او قبل ذلك القطع اقل
قدرا من العضو الذى سرى فيه اثر التفرق الحاصل من ذلك السم واعلم ان لكل من هذه المذاهب وجه صحيح اما الذى ذكره الاطباء
فيمكن تصحيحه بان المولم ليس نفس تفرق الاتصال بل صورته الحادثة لان هذه الموجودات جسمانية الوجود والوجود كما مر عين
الوحدة فوجودها يتقوم بوحدة الاتصال والتفرق ضده وضد الوجود سبب ذاتى للالم لان ادراكه كما مر هو الالم واما
مذهب مخالفيهم وهو ان المولم هو سوء المزاج فلان نسبة الكيفية المزاجية الى الوحدة الاتصالية كنسبة الصورة الى المادة
والشئ شئ بصورته لا بمادته فالحيوان حيوان بصورة مزاجه لا بمادة جسده الا بالعرض حتى لو امكن صورة الكيفية المزاجية الحيوانية
بلا مادة لكان حيوانا فضد كل حيوان بما هو ذلك الحيوان من حيث الصورة مزاج آخر يخالف مزاجه ومن حيث المادة اتصال آخر
يخالف اتصاله وجانب الصورة هو الاصل فالمضاد المولم بالذات له هو سوء المزاج المختلف له لا تفرق اتصاله واما مذهب
الشيخ ومن تبعه وهو الاصح الاحق فلان التركيب بين المادة والصورة اتحادى فصلاح كل منهما صلاح الاخر وفساده فساده

فصل فى ان المولم اى نوع من سوء المزاج اشترط الشيخ فى سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا و يابسا وان
يكون مختلفا لا متفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفاعلية واورد عليه بانه ان
اريد انهما ليستا فاعلتين والمولم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال او كليهما لكثير من الامراض
فليكونا سببين للوجع بهذا المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السببية فى سوء المزاج الحار او البارد واما
السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع احساس ما
والاحساس انفعال والانفعال لا يكون الا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات فيشكل بتصريح الشيخ فى مواضع من كتبه
بل اطلاق القوم على انهما من الكيفيات المحسوسة بل اوائل الملموسات وعند خروجهما عن الاعتدال يكونان منافيين
فادراكهما من حيث هما كذلك يكون الما ثم ذكر الشيخ ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة القبض
تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يستتبعه بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى
مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون فى الرطوبة التى مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثانى فلان
سوء المزاج المتفق غير مولم ولذلك سمى بالمتفق والمستوى حيث شابه المزاج الاصلى فى عدم الايلام وذلك لانه عبارة
عن الذى استقر فى جوهر العضو وابطل المقاومة وصار فى حكم المزاج الاصلى فلا انفعال فيه للحاسة فلا احساس فلا الم
وايضا المنافاة انما يتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الاصلى عند ورود الغريب ليتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية
العضو فيتحقق الالم وايضا الدق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب لا يتحقق الا عن حرارة قوية ولانها تشتعل فيه مرداد

اقوى مما يستعمل في الغب لانها تؤدي الى وبان مفرط من الاعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لا يجد من التهاب ما يجده
صاحب الغب وما ذلك الا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به وايضا المستحم في الشتاء يشمئز بدنه من الماء الفاتر ويتاذى به
ثم انه بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثم اذا استعمل ماء حارا تاذى به ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده وتالم به وذلك لما ذكرنا
وتوضيح ذلك ان المنافاة وصف لا يتحقق الا عند ثبوت امرين ليكون احدهما منافيا للآخر فاذا كان للعضو كيفية فورد عليه
ما يضاد كيفيته فلا يخ اما ان يكون الوارد عليه قد ابطل كيفية ذلك العضو او لم يبطل فان ابطل فلم يكن هناك كيفيتان بل هناك
كيفية واحدة فلم يكن المنافاة حاصلة فلا يكون الالم حاصلا واما اذا كان الوارد لا يقوى على ابطال كيفية العضو فح يكون المنافاة
حاصلة بين كيفية العضو وكيفية الوارد عليه فحصل الشعور بتلك المنافاة ح فلا جرم يتحقق الالم فهذا هو السبب في ان سوء
المزاج المتفق لا يولم وسوء المزاج المختلف يولم هذا ما قيل اقول فيه شك وتحقيق اما الشك فهو ان قوام العضو المتخصص بالكيفية
المتخصصة المزاجية فاذا ورد شخص آخر مناف لها في التشخص مساو لها في النوع وجب ان يبطل الاولى والا لزم اجتماع المثلين
بل المتنافيين في محل واحد فاذا بطلت الاولى فباي قوة ادركت الثانية واما التحقيق فهو ان الاولى وان بطلت فصورتها المحسوسة
حاضرة عند النفس وكانت مالوفة للنفس فيتاذى بورود الثانية الموجب لزوال المالوفة وقوام العضو في كل وقت بكيفية اخرى
من عوض المزاج وحافظ الجميع هو النفس لا العضو واعلم ان سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرك اصلا وذلك اذا كان تحدثه
بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به وبنا فاته وفي الزمان الثاني يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور
بها وكذا في كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث دفعة فانه لكثرته يكون مدركا ثم يستمر ادراكه ما دام مختلفا **فصل** في تفصيل
اللذات وتفضيل بعضها على بعض كل من اللذة والالم ينقسم بحسب القوة المدركة الى العقلي والوهمي والخيالي والحسي ويخص
في هذه الاربعة عند البحث والتحقيق اما الحسي فظ كتكيف العضو اللامس بالكيفية الملموسة الشهية والذائق بالحلاوة واما
الخيالي فكتخيل اللذات الحاصلة والمرجوة الحصول للظفر والانتقام واما الوهمي فكالظنون النافعة والاماني المرغوبة كما قيل
اماني ان تحصل تكن غاية المنى والا فقد عشنا بها زمنا رغدا واما العقلي فلان للجوهر العاقل ايضا كمالا وهو ان يتمثل فيه
ما يعقله من الواجب بتحصيله بقدر الاستطاعة ثم ما يعقله من صور معلوماته الثابتة المرتبة اعني نظام الوجود كله تمثلا مطابقا
خاليا عن شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا وعند من يصير النفس بعينها متحدة بالعقل الذي هو كل هذه
الموجودات فيصير ح لاذا ولذة وملتذا في باب اللذة العقلية لا ذا لذة فقط وبالجملة لا شك ان هذا الكمال خير للجوهر العاقل
وهو مدرك لهذا الكمال عند ذلك فاذن هو ملتذ بذلك فهذه هي اللذة العقلية واما الالم العقلي فهو ان يحصل لما
من شانه ذلك الكمال ضده ويدرك صورة ضده من حيث هو ضده واما من ليس من شانه ان يحصل له ذلك فهو فارغ عن هذا
الالم ثم اذا قايسنا بين هذه اللذة العقلية والتي لسائر القوى سيما الحس فالعقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان
عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد ان لا يتناهى ووجودها ادوم فلا ينقطع واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه الموجود
المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بالظواهر والقشور فيكون الكمالات العقلية اكثر وادوم واتم وادراكاتها كذلك فاللذات
التابعة لهما على قياسهما وبحسب هذا يعرف حال الالام عند التنبه لفقد تلك الكمالات واعلم ان اللذة العقلية اذا كملت
فهي خارجة عن جنس الكيفيات النفسانية لانها ح جوهر عقلي لا كيفية نفسانية فان قيل الحسي من اللذة والالم ايضا ينبغي
عدهما من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية اجيب بان المدرك بآلة الحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتالم
منها كالحلاوة والمرارة واما نفس اللذة والالم التي هي الادراك فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها اقول هذا ما ذكره
بعض الفضلاء وهو ليس بسديد لان المراد باللذة والالم ليس المعنى العقلي النسبي والا لكانا من مقولة المضاف بل المراد ما يستلذه
النفس او يتالم به وهما من جنس الادراك والادراك كما هو التحقيق هو الصورة لا النسبة فالتحقيق ان يق ان ما يعد من جنس
الكيفيات المحسوسة هي الموجودة في مواد الاجسام لا الموجودة في آلات الادراك من حيث هي آلات الادراك وهذه الموجودة
في الحواس انما يطلق عليها اسم الحرارة والبرودة والحلاوة والمرارة من باب اطلاق ماهية المعلوم على العلم كما يق في العلم بالجوهر انه جوهر
معناه انه معقول من ماهية جوهرية مع انه من الكيفيات النفسانية فالعلم بالجوهر جوهر ذهني عرض خارجي نفسا كما سنبين في

فی باب العقل والمعقول فکذلک اطلاق المحسوس علی الحس ای الصورة الموجودة فی آلة النفس فتلک الصور کلها کیفیات نفسانیة عندنا ولیس شیء منها محسوسا لاحد باحدی الحواس ولا یمکن ادراکها الا بالنفس لا بالحس اذ لا توسط للحس فی الحس بل فی المحسوس الخارج عنه فان قلت فما قولک فی اللذة البصریة فان المحسوس بالبصر هو الامر الخارجی اذ لو کان الابصار بانطباع صورة المرئی فی العضو المخصوص لزم فساد انطباع العظیم فی الصغیر وغیر ذلک من المفاسد قلت مذهبنا فی الابصار امر آخر غیر المذاهب المشهورة فانه بتمثل الصورة المبصرة للنفس فی غیر هذا العالم وتلک الصورة ایضا لیست من جنس هذه الکیفیات المسماة بالحسیات بل لونها وشکلها من جنس الکیفیات النفسانیة وهی قائمة بالنفس لا بآلة البصرة قیام المفعول بالفاعل لا الحال بالمحل فلیذکر غور هذا التحقیق فانه شریف جدا نافع فی علم المعاد وموعد بیانه غیر هذا الموضع ومما ینبغی ان یعلم ههنا انه نقل عن جالینوس انه قال ان اللذة والالم یحدثان فی الحواس کلها وکلما کان الحس اکثف کانت مقاومته مع الوارد اکثر فکان الالم واللذة اقوی و الطف الحواس البصر لانه یتم بالنور الذی یشبه النار التی هی الطف العناصر فلا جرم لا یکون اللذة والاذی فی البصر الا قلیلا والسمع اقل لطافة من البصر لان آلته الهواء المقروع فلا جرم مصادفة اللذة والاذی فی هذه الحاسة اکثر منها فی البصر ثم الشم اقل لطافة من السمع لان محسوسه البخار وهو اغلظ من الهواء فلا جرم اللذة والاذی فی الشم اکثر منها فی البصر والسمع والذوق اغلظ من الشم لان آلته الرطوبة العذبة فی درجة الماء فلا جرم اللذة والاذی فی الذوق اکثر واللمس اغلظ من جمیع الحواس لانه فی قیاس الارض فکانت مقاومته مع الوارد اقوی وابطأ فلا جرم مصادفة اللذة والاذی فیه اقوی اقول ان جالینوس لم یکن حکیم النفس ولا لطیف القلب کما ذکره یلزم منه ان یکون لذة الخیال اضعف من اللذات الحسیة کلها اذ لا یتصور هناک مقاومة وکذا اللذة العقلیة وکانه لم یدرکهما ثم المقاومة وعدمها مما لا مدخل لها فی اصل اللذة والالم بل لو کان ففی دوامهما اذ لذة کل قوة بادراک صورة ملائمة لها والمها بصورة ضدها نعم لکل قوة حد من حدود الوجود بعضها اقوی وبعضها اضعف وبعضها الطف وبعضها اکثف واقوی الوجودات اقویها لذة ولا نم ان ما هو اکثف فهو اقوی وما هو الطف فهو اضعف ولا نم ایضا ان النار اضعف العناصر والارض اقوی بل العکس فی الجمیع اولی واحق عند التحقیق فان وجود الجن والشیاطین اقوی من وجود الحیوان والانسان ولهما افاعیل شاقة واعمال قویة لا یقدر علی عشر من اعشارها البشر کما هو متواتر الصدق اجمالا وان کانت الخصوصیات احادیا وایضا الفلک وما فیه لا شبهة فی انها الطف من العناصر وهی مع ذلک اقوی واقوم منها من غیر شبهة فادراکها اقوی فیکون الذ نعلم ان الالطف اقوی ادراکا فیکون اشد لذاذا واما حال هذه الحواس فالوجه فی تفاوت ادراکها المدرکاتها ان المزاج الحیوانی حاصل من هذه المواد العنصریة ونفسه منبعثة من مزاجه ثم الغالب علی بدنه الارض ثم الماء ثم البخار ثم الهواء ثم النار وبعدها مبدأ ارواح والافلاک والاملاک فلهذا الغالب علی اکثر الافراد بحکم المناسبة الجنسیة ادراک الملموسات ثم المطعومات ثم المسموعات والمبصرات ثم المتخیلات والمظنونات ثم العقلیات والیقینیات وهکذا قیاس لذاتهم وآلامهم التابعة لمدرکاتهم **فصل** فی تعقیب ما قاله الشیخ فی لذة الحواس وحل ما یشکل فیه قال فی الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس من طبیعیات الشفاء الحواس منها ما لا لذة لفعلها فی محسوساتها ولا الم ومنها ما یلتذ ویتألم بتوسط المحسوسات فاما التی لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا یلتذ بالالوان ولا یتألم بذلک بل النفس یتألم بذلک ویلتذ وکذا الحال فی الاذن فان تألمت الاذن من صوت شدید والعین من لون مفرط کالضوء فلیس تألمها من حیث تسمع او تبصر بل من حیث یلمس فانه یحدث فیه الم لمسی وکذلک یحدث فیه بزوال ذلک لذة لمسیة واما الشم والذوق فانهما یتألمان ویلتذان اذا تکیفا بکیفیة منافرة او ملائمة واما اللمس فانه قد یتألم بالکیفیة الملموسة وقد یلتذ بها وقد یلتذ ویتألم بغیر توسط کیفیة من المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتیامه انتهی ما قاله الشیخ واعترض علیه بعض شارحی القانون وهو المسیحی بقوله هذا فی غایة الاشکال اما اولا فانه کان یری ویعتقد ان المدرک للمحسوسات الجزئیة هی الحواس فمذهبه فی هذا الموضع اما ان یکون هو ذاک او لا یکون فان کان الاول فیکون ناقض کلامه فی البصر والسمع وان کان الثانی یکون قوله فی غیر السمع والبصر قولا فاسدا واما ثانیا فلان کل واحد من الحواس له محسوس خاص یستحیل ان یدرکه غیره وبدیهة العقل حاکمة بهذا وح نقول کیف یتصور ان یتوهم ان القوة اللامسة الحاصلة فی الاذن والعین هی المدرکة للصوت المفرط

واللون المؤذي واما ثالثا فلان ذلك مناقض لحده اللذة والالم فانه حد اللذة على ما عرفت بانها ادراك الملائم من حيث هو ملائم
والملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات الحسنة لا اللمسية واما رابعا فلان ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة والما للحواس
او لا يكون فان قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان المؤذية الما وان قال بالثاني فلا يكون للمس
لذة ولا الم ولا للشم والذوق وان كان لذة والما للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال لان هذه الحواس الخمس كلها
وسائط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية ثم قال المسيحي والحق عندي في هذه المسئلة ان يقال الملائم للقوة الباصرة الالوان
الحسنة وللقوة السامعة الاصوات الطيبة وكذلك في باقي الحواس وان ادراكها لهذه الامور لذة بناء على ان الادراك حضور صورة
المدرك للمدرك واذا كان كذلك فيكون كل من الحواس الظاهرة له اللذة اذ لا معنى للذة الا ادراك الملائم من حيث هو ملائم
وكذا الالم وقال الامام الرازي في كتاب المباحث بعد نقل كلام الشيخ هذا ما قاله الشيخ وهو الحق فان قيل لا شك ان الملائم
للبصر هو الابصار فكيف زعم الشيخ ان العين لا تلتذ بذلك مع انه حد اللذة بانها ادراك الملائم فنقول اما نحن فلا نساعد على
ان في العين قوة مدركة بل المبصر والسامع هو النفس وهذه الاعضاء آلات لها في هذه الادراكات فاندفع عنا هذا الاشكال
واما على مذهب الشيخ فالعذر ان الالوان ليست بملائمة للقوة الباصرة فانه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالالوان بل ادراك
الالوان امر ملائم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة بل جعل ادراكه لذة والباصرة اذا ابصرت حصل لها الملائم
الذي هو ادراك الالوان ولم يحصل له ادراك هذه الملائم فانها لم يدرك كونها مدركة بل النفس تدرك الاشياء وتدرك
انها ادركت تلك الاشياء فلا جرم يحصل لها اللذة ثم اعترض على نفسه فيما اختاره من ان المدرك هي النفس لا الحواس وفي هذا
التوجيه الذي ذكره لكلام الشيخ بما لم يقدر على دفعه مع انه ادعى اولا حقية كلام الشيخ فقال ما حاصله ان هذه المحسوسات
اما ان يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس او يقال الملائم للحواس هو الاحساس لا المحسوس فان سلم كون المحسوس ملائما للحواس كان
ادراكها ادراكا للملائم فقوله بعد ذلك البصر لا يلتذ بالالوان يناقض قوله اللذة هي ادراك الملائم واما ان منع من ذلك
وزعم ان الملائم لها هو الاحساس لا المحسوس فلا يخ اما ان نقول بان حصول الملائم هو اللذة او ادراكه هو اللذة فان قال بالاول
لزمه تسليم لذة البصر وان قال بالثاني لزمه ان لا يثبت اللذة في حاسة اللمس لانه ليس الملائم لها الملموسات بل الاحساس بها
وليس لها ادراك لذلك الاحساس فهذا وجه الاشكال انتهى كلامه وقال العلامة الشيرازي في شرح الكليات للقانون بعد ما
نقل كلام المسيحي وفيه نظر اما فيما ذكره اولا فبانا لا نسلم ان مذهب الشيخ ان المدرك للمحسوسات هي الحواس بل لا مدرك ولا حاكم ولا
ملتذ ولا متألم عند الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة غير النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس بضرب من المجاز واسنادها
الى الحواس من اغلاط المتاخرين كالامام الرازي ومن اقتفى اثره الا ان ادراكها يختلف فمن المدركات ما يدركها بذاتها كالكليات
ومنها ما يدركها بواسطة الآلات وهي الجزئيات وذلك بان يتكيف آلات الحواس بالمحسوسات الخاصة بها فتدركها النفس وذلك
لان الادراك حضور صورة المدرك فيما به يدرك ولانها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بآلاتها يكون حضور الكليات
في ذاتها وحضور الجزئيات المحسوسة في آلات الحواس لكن لما كان الاحساس انفعال الحاسة بل آلتها عن محسوسها الخاص وجب
انفعال آلة كل حاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس لا ان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها
يكون بحيث ان النفس يدركها حيث ينفعل الآلات عن محسوساتها كالذائقة والشامة واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك
كالباصرة والسامعة ولهذا فان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الشم ولذة النعومة في آلة اللمس ولا
يدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت في العصبة المستفرشة وان كانت آلتا
السمع والبصر يتكيفان بالكيفيات المسموعة والمبصرة لا لما قيل ان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها زماني وانفعال
آلات البعض آني فالاول كاللامسة والذائقة والشامة واما الثاني فكالسامعة والباصرة اللهم الا على طريق الندرة كما
اذا نظرنا الى ضوء قوي او خضرة وحدقنا النظر فيه ثم حولناه الى غيره فيبقى الضوء والخضرة في الجليدية وكذا في آلة السمع
قد يبقى تكيفها زمانا يسيرا كما يقال الصوت بعد في اذني فمراد الشيخ ان الآلة الثلث الاول تنفعل عن محسوسها زمانا له
قدر بحيث يدركها النفس فتلتذ او تتألم والآلة الاخيرين لا تنفعل عن محسوسها ولا تتكيف بها زمانا له قدر بحيث يدركه

النفس فتلتذ او نتألم هذا ما قالوه وهو كلام رخو سخيف لاشتراك الحواس في كون ادراكها آلياً فاما ان بعضها آلي وبعضها ذاتي فغير
مسلم فمن ادعاه فلابد من دليل ثم ان الشيخ لم يذهب الى ان آلتي السمع والبصر لا يتكيفان بمحسوسها بل يتكيفان به كتكيف الثلث
البواقي بمحسوساتها الا ان السمع والبصر لا يلتذان بالمسموعات والمبصرات من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فان الذائقة تلتذ
من حيث تذوق والشامة من حيث تشم واللامسة من حيث تلمس والسبب فيه ما ذكرنا من ان النفس تدرك لذة الثلث من حيث تتكيف
آلاتها بمحسوساتها ولا يدرك لذة الاخرين حيث يتكيف آلتيهما بمحسوسيهما وعلى هذا فالجواب الحق ان يقال لا نم ان مذهبه
ذلك وسنده ما ذكرناه واما فيما ذكره ثانيا فلان الشيخ لا يقول ان المدرك للصوت العظيم واللون المفرط لامسة الاذن والعين
بل المدرك لهما هو السامعة والباصرة والمتألم آلة لامستها بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط في لامسة الاذن واللون
المؤذي في لامسة العين واما آلة السمع والبصر فلا يتألم منهما لا لان ادراكهما آلي لا ذاتي على ما قيل لبطلان ذلك بل لانهما لا
يتألمان من حيث يسمع ويبصر واما فيما ذكره ثالثا فلانه مبني على ان الملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب
الى ان مدرك المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان لان الملائم والموافق انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى ولانه ذهب الى ان
المتألم من اللون المؤذي هو لامسة لا باصرة العين والمدرك باصريها لا اللامسة وهو كلام حق واما فيما ذكره رابعا فلانا لا نم
انه ان كان الم ولذة في البعض دون البعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك النفس لذة الحواس حيث ينفعل الاتها عن محسوساتها
واما الحق الذي اختاره فبط لان الملائم والموافق انما يكونان للنفس لا للقوى وان القوة لا تدرك شيئا ليقال ان ادراكها لهذه الامور
هي اللذة فهذا ما عندي في هذا المقام انتهى كلام العلامة الشيرازي اقول وفيه ابحاث اما اولا فلان ما ذكره من ان ما لا يلتذ
ولا متألم الا النفس فليس على اطلاقه بصحيح فان النفس ذات نشأت متفاوتة فقد يتحد بالعقل وقد يتحد بالحواس واذا اتحدت
بالعقل الفعال يفعل فعله واذا اتحدت بالحواس تفعل فعلها ومعلوم ان فعل الحواس يناسب الحواس وفعل كل حاسة يناسب
تلك الحاسة وادراك المناسب لذة فيجب ان يكون لذة السمع والبصر بادراك المسموع والمبصر كما ان لذة الثلث البواقي بادراك
محسوساتها من غير فرق واما ثانيا فلان الفرق الذي ذكره من ان ادراك النفس للمحسوسين الاولين لا يكون حيث ينفعل الالة وادراكها
للمحسوسات الثلثة الباقية يكون حيث ينفعل الالة على تقدير تسليمه لكن لا مدخل له في الفرق بين الموضعين في اثبات اللذة لبعض
الحواس وعدمها للبعض الاخر فان كلام الشيخ ناص في وجود اللذة للثلث وعدمها للاثنين وكون محل الادراك غير موضع الانفعال
في بعضها وعينه في بعض اخر لو فرض تسليمه وصحته فاي مدخلية لها في كون احدهما منشأ لذة الحواس دون النفس والثاني منشأ
لذة النفس دون الحواس واما ثالثا فلان ادراك الحواس ليس الا تكيفها بصور محسوساتها وهو قد اعترف بان آلتي السمع والبصر
قد تكيفا بمحسوسيهما ولا شبهة في ان التكيف بصورة المدرك الملائم اذا كان ادراكا كان لذة لا محالة لانه ادراك الكمال وادراك
كل كمال للشيء كان لذة لذلك الشيء به فيلزم من ذلك ان يكون ادراكهما لمحسوسيهما الذي هو تكيفهما بكيفيتي ذينك المحسوسين لذة لهما
فما السبب فيما حكم بان السمع والبصر لا يلتذان بالمسموع والمبصر من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فان قال السبب ان النفس تدرك
لذة هذه الثلث من حيث يتكيف الآلة ولا يدرك لذة الاخرين حيث يتكيف الالة قلنا لا نم ذلك وعلى فرض تسليمه لا يوجب
هذا الفرق فرقا في اللذة وعدمها فان حيث وحيث لا مدخل له فيما نحن بصدده اذ اللذة تابع الادراك فالادراك ان كان للنفس
كانت اللذة لها وان كان للحس كانت اللذة له واما رابعا فلان منعه لكون الملائم لقوة الباصرة ادراك المبصرات غير وارد فان
الملائم لكل قوة ادراك ما يناسبها ولا شبهة في ان اللون والضوء كمال للمشف واللطيفة الجليدية مشفة وادراكها كمال ملائم
لها فالصواب في جواب المسيحي عما اورده ثالثا على الشيخ ان يق للعين قوة لمسية وقوة بصرية لان في جرمها ما يكون من باب الملموسات
وفيه ايضا ما يكون من باب الالوان والاضواء وما يدرك بالعين كذي اللون المفرط وكذى الضوء الشديد ايض فيه جهتان جهة
مبصرة وجهة ملموسة فالابصار بالباصرة واللمس للامسة فلا تناقض لاختلاف الموضوعين والادراكين والمدركين واما خامسا
فالذي ذكره اخيرا في ابطال الحق الذي اختاره المسيحي ليس بحق بل الحق حقه والباطل ابطاله ذلك الحق وكلام الشيخ ايض حق
لكن المسيحي لم يقدر على فهمه وحل الاشكال الوارد عليه واني لقضيت العجب من هؤلاء النحارير الثلثة اعني المسيحي والرازي
والشيرازي وغيرهم من شراح القانون وسائر العلماء بعدهم حيث لم يقدر احد منهم على حل ما ذكره الشيخ وتحقيقه مع

العين
تها
الملايم

المقام

اعتنائهم بالتفتيش له والبحث عنه والحمد لله على ما من علينا من فضله وحكمته فنقول لتحقيق هذا المقام ان الحيوان بما هو حيوان
حاصل الهوية من جوهر جسماني تكيف بكيفية مزاجية من باب اوائل الملموسات ولكل حيوان بل لكل عضو منه حد اعتدالي من حدود
تلك اللمسية وصلاحه وفساده منوطان بانحفاظ هذه الكيفية المزاجية نوعا او شخصا وبعدمه وله في هذه الكيفية كمال
ونقص وله قوة مدركة لهذه الكيفية تسمى باللامسة وهي سارية في كل بدنه واجزائه الا ما شذ والاعضاء الحسية كالعين والاذن
واللسان والخيشوم ايضا داخلة فيما تسري فيه قوة اللمس كما هي داخلة فيما تسري تلك الكيفية اللمسية ولا شك ان اللذة هي ادراك
الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك ضده من حيث هو ضده وقد مر ان الملائم لكل شيء ما يكون كمالا وقوة له وكمال الشيء
يجب ان يكون من نوعه وضده من نوع جنسه القريب فادراك الملموسات الملائمة كمال للقوة اللمسية التي في سائر الاعضاء فيكون
لذة لها بالذات وللنفس بواسطتها وادراك ضدها يكون الما لها بالذات وللنفس بالواسطة فالملائم والمنافي للحيوان بما
هو حيوان انما هما من جنس الملموسات وادراكهما لذة والم للقوة الحيوانية اللمسية التي لا بد منها ومن مدركها حيوان ثم بعد هذه
الكيفية اللمسية وقوة ادراكها اللمسي في قوام بدن الحيوان الكيفية الذوقية التي بها وبقوة ادراكها يحفظ بدنه ويبقى الى
غاية نشوه وكما ان بدنه من جنس الملموسات وكماله منوط بكمالها كذلك من جنس المذوقات التي يغتذي بها فللقوة الذوقية
كمال ذوقي وبازائه لذة ذوقية ولها مناف من هذا الباب ولاجله الم وبعد هاتين الكيفيتين درجة كمالية من مدركات
الشامة لم يحتج اليها اعضاؤه الكثيفة كثير احتياج في القوام الا انها مما يتغذى بها لطائف اعضائه كالارواح البخارية
فان الروح كالروح فيكون للقوة الشامة باللطيفة التي في الخيشوم لذة في ادراك الروائح الطيبة والم في ادراك الشمائم
المنتنة الكريهة وكل هذه الكيفيات الثلث مما يتصف به البدن الحيواني واعضاؤه واما مدركات الباصرة والسامعة
فالحيوان بما هو حيوان غير متحصل القوام منها ولا شيء من اعضائه متقوم بالنور او الصوت لان كيفية الضوء من الهيئات
البعيدة عن اعماق الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان لانه جسم كثيف ظلماني وانما يعرض الضوء واللون التابع له لسطوحه
واطرافه الخارجة عن حقيقة الجوهر وماهيته وكذا الصوت الذي هو ابعد الاعراض عن حقيقة جسم ذي الصوت فليس
الجسم الحيواني ولا عضو من اعضائه ذو كيفية مبصرة او مسموعة حتى يكون حصول شيء منهما كمالا له فيكون ادراكه ادراك
الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذة وادراك ضده ادراكا للمنافي نعم ادراك المبصرات النورية لذة وكمال للقوة الباصرة
لا للعين وادراك الاصوات الحسنة لذة وملائم للقوة النفسانية السمعية لا للاذن فالملائم والمنافي لهذين العضوين
غير الملائم والمنافي لهاتين القوتين بخلاف المنافي والملائم للقوى الثلثة الشمية والذوقية واللمسية فانهما بعينهما
ملائم ومناف للاعضاء وبالجملة الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس والمطعوم والمشموم وليس الحيوان بما هو حيوان من جنس
الاصوات والالوان ولهذا اذا قطع عنه الملموس ساعة يهلك والمطعوم يوما او يومين يموت والمشموم زمانا قصيرا
او طويلا يتضرر به ولا كذلك اذا بقي في غار مظلم قطع عنه الانوار والالوان والاصوات اذ لا يتفاوت حاله اللهم الا الحيوان
الانساني لمكان نفسه التي هي من عالم الانوار وعالم النسب الشريفة العددية فيلتذ عن رؤية الانوار واستماع النغمات
الموزونة ويتألم عن الظلمات والالوان الكدرة الموحشة واما تضرر العين عن الضوء الشديد او اللون المفرط فمن جهة
لامسة العين اذ لا يخلو الهواء المتوسط المماس للعين عن كيفية حر شديد او برد شديد في الصورتين يتضرر بها وكذا تضرر
الصماخ عن الصوت الشديد فلاجل مصادمة الهواء القارع للصماخ كما لوح اليه الشيخ لا ان اللامسة ادركت الضوء
والصوت ولا ان الباصرة ادركت الهواء الملموس او السامعة لمست القارع من الهواء فالملخص ان الملائم والمنافي للحواس
التي هي قوى جسمية ولالاتها ومحالها التي هي اجسام مركبة كثيفة هو من مدركات اللامسة والذائقة والشامة
واما مدركات الباصرة والسامعة فليست ملائمة ولا منافية لمواضع ادراكهما ولا لهما من حيث هما حالتان للعين والاذن
بل من حيث هما قوتان للنفس فلا جرم يثبت للثلث الاول لذات وآلام ولا يثبت لهاتين لذة ولا الم بل للنفس بواسطتهما فهذا
ما عندي في هذا المقام والله ولي الفضل والانعام **فصل** في الصحة والمرض وهما من الكيفيات النفسانية اما الصحة
فعرفها الشيخ في اول القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة او للترديد بل للمنافي

للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة فلا يختص بالراسخة كما زعم البعض
على ما قال الشيخ في الشفا انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها سليمة غير ما وقع الخروج ما
هو صحة بالاتفاق فليس هناك شك لا في ذاتي ولا في عرضي على ما قاله صاحب المباحث انه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة
تحت الحال او الملكة شك في شيء من مقومات الصحة بل في عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هي بعارض الرسوخ و
عدمه على انك قد عرفت ما فيه وهذا التعريف شامل لصحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره صاحب المباحث بانه
يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كانت افعاله من الجذب والهضم والدفع سليمة غير سديد لان الحال والملكة انما يكونان من
الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح به وعلى هذا يلزم في تعريف الشفاء تكرارا اللهم الا ان
يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح
واما ما ذكر في موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها
صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة بكونها
على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشيء بنفسه ولهذا ذكر بعضهم ان
الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واعترض بان قوله تصدر عنه الافعال يشعر
بان المبدأ تلك الملكة او الحال وقوله من الموضوع مشعر بان الموضوع اعني البدن او العضو هو المبدأ واجيب بوجهين احدهما
ان الصحة مبدأ فاعلي والموضوع قابلي والمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه صحيحة سليمة وثانيهما
ان الموضوع فاعل واسطة بمنزلة آلة العلة الفاعلية والمعنى ما يصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع ولكن جعل
البدن فاعلا والقوة النفسانية آلة غير مرضي فان البدن بما هو بدن قابل والقابل لا يكون فاعلا والتحقيق ان القوى الجسمانية
لا يصدر عنها افعالها الا بشركة موضوعاتها لان افعالها كذا وانها متقومة بالموضوع والمادة فالمسخن مثلا هو النار والنارية
علة لكون النار مسخنة لغيرها فالمراد ان الصحة علة لكون البدن مصدرا للفعل السليم وهذا المعنى مفهوم واضح في عبارة القانون
في التعريف الثاني واوضح منه في عبارة الشفاء لان اللام في التعليل اوضح من الباء وهي من عن فاندفع الاعتراض عنها في غاية
الوضوح واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة
وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة وهو عدم لست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما
تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه بعض الفضلاء وهو ان الصحة عنده هيئة هي مبدأ سلامة
الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدأ الآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى
وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد وكانه يريد ان لفظ المرض
مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما مجاز في الآخر والا فالاشكال باق وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق
وهو العرف الخاص على ما مر وتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العامي لان المشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع
واحد ولا يمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد عرفت في مبحث
التقابل تخالف الاصطلاحين وان الشيخ قد صرح بذلك حيث قال ان احد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدما
للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض ايضا وجودي كالصحة ولا خفاء في ان بينهما غاية
الخلاف فجاز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية واعترض صاحب المباحث بانهم
اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية
المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما صرح به حيث قال
الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها فهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة
عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن
بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من مقولة

ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه
ضدا لها هذا حاصل تقريره لا ما ذكر في المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب تفرق الاتصال اما من المحسوسات او الوضع او عدمه
فانه لخصا محل كما قيل والعذر بانه لم يعتد بباقي المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان لان قولنا سوء التركيب اما مقدار مخل
بالافعال او عدد او وضع او انسداد مجرى كك ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام كما لا يخفى واما الجواب عن الاعتراض المذكور ففي
غاية السهولة وهو ان تقسيمهم المرض بكذا وكذا وقع مسامحة والمراد منه منشأ المرض اما سوء المزاج او سوء التركيب وتفرق الاتصال
فالمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وينقسم باعتبارها وهذا معنى ما قيل انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع احد
وذلك كما يطلق على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل فنوع مزاج صحيح مع ان المزاج من الكيفيات المحسوسة **فصل** في الواسطة
بين الصحة والمرض ثم وقع الاختلاف بينهم في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حالة لا يصدق عليها الصحة ولا
المرض كالعلم والقدرة والحيوة الى غير ذلك مما لا يحصى بل في ثبوت حالة وصفة لا يصدق معها على البدن انه صحيح او مريض بل
يصدق انه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها جالينوس كالناقهين والمشايخ والاطفال ومن ببعض اعضائه آفة دون البعض ورد
عليه الشيخ ان الذي راى ان بين الصحة والمرض وسطا هو حال لا صحة ولا مرضه فانما ظن ذلك لانه نسي الشرائط التي ينبغي ان يراعى
في حال ما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه وان يكون الجزء واحدا
بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فاذا فرض كك وجاز ان يخلو الموضوع عن الامرين كان هنالك واسطة فان فرض انسان واحد
واعتبر منه عضو واحد او اعضاء معينة في زمان واحد جاز ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب ولا يكون معتدل المزاج
سوي التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التي يتم بذلك العضو او الاعضاء سليمة وان لا يكون كك فهنالك واسطة وان كان
لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب ولا يكون معتدل المزاج سوي التركيب اما لانه احدهما دون الاخر او لانه ليس ولا واحد
بينهما واسطة انتهى كلامه وهو قد اعتبر في المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدا
سلامة جميع الافعال او عن هيئة لها يكون شيء من الافعال مؤفا ولا خفاء في انتفاء الواسطة ح واما اذا اعتبر في المرض ان يكون
جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة يكون جميع افعال العضو من الطبيعية والحيوانية والنفسانية مؤفة فلا خفا
في ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبر آفة جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر فعلى هذا
يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض ولاجل ذلك قال صاحب المباحثات ويشبه ان يكون
النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة في وقت واحد او اوقات كثيرة بحيث يصدر
عنها الافعال سليمة وبالمرض ان لا يكون كك ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها الافعال السليمة
وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث يكون افعالها مؤفة وفي كلام الشيخ ما يشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر
في اول القانون انه لا يثبت الحالة الثالثة الا ان يحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطا ما بهم اليها حاجة وذلك مثل
اشتراط سلامة جميع الافعال ليخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليمة دون البعض ومن كل عضو ليخرج صحة من بعض اعضائه
صحيح دون البعض وفي كل وقت ليخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير استعداد قريب لزوالها ليخرج صحة المشايخ والاطفال
والناقهين **فصل** في الفرح والغم وغيرهما قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في بعض قواها
من الامور النافعة والضارة فمنها الفرح والغم فالفرح هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول
الى الملذ والغم وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى داخل البدن خوفا من موذ واقع عليها ومنها الشهوة وهو كيفية
نفسانية يتبعها حركة الروح الى الظاهر جذبا للملائم طلبا للتلذذ ومنها الغضب وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح
الى الخارج دفعا للمنافر طلبا للانتقام ومنها الفزع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من المؤذي في دفعا كان او تخيلا
والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا ومنها الهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج بحدوث
امر يتصور منه خير يقع او شر ينتظر وهو مركب من خوف ورجاء فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فللخير المتوقع الى جهة
الظاهر وللشر المنتظر الى جهة الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري ومنها الخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل و

والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها
اشارة الى ما لكل واحد منها من الخواص واللوازم والاتفاقيها واضحة عند العقل وكثيرا ما يتسامح فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال
الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان دم القلب والغم انحصار القلب وانقباض الدم الذي فيه والسرور انبساط القلب في
الدم وذلك باطل لان كلا منها كيفية نفسانية اذا عرضت يلزمه هذه الانفعالات في الجوهر المنفعل عن النفس وهي لطيفة بخارية ومنها
الحقد وهو كيفية نفسانية لا يوجد الا عند غضب ثابت وان لا يكون الانتقام في غاية السهولة ولا في غاية العسر اما ان الغضب
يجب ان يكون ثابتا فلانه لو كان سريع الزوال لم يستقر صورة الموذي في الخيال فلا يجتذب النفس الى طلب الانتقام واما انه يجب ان لا
يكون الانتقام في غاية السهولة فلوجهين احدهما ان الانتقام اذا كان سهلا اشتغلت النفس بحركة الانتقام واشتغال النفس بالقوة
الحركية يمنعها من الاشتغال بانحفاظ صورة اخرى وثانيهما ان الشوق الى الانتقام اذا اشتد ولم يكن منه خوف بلغ تاكده وسهولة
حصوله ان صار عند الخيال كالحاصل والحاصل لا يطلب حصوله فلا جرم لا يبقى الشوق الى تحصيله ولذلك كان الانتقام من الضعفاء
لما كان سهلا اسقط التشوق اليه والدليل على ان حال الخيال في الرغبة والرهبة مبني على المحاكيات لا على الحقايق كما ينفر النفس عن
العسل اذا شبه بمرة مقيئة وعن سائر المطاعم والمشارب اذا كانت صورها شبيهة بصور اجسام مستقذرة وكذلك الشيء الذي
يسهل حصوله نزل عند الخيال منزلة الحاصل فلا يبقى شوق الى تحصيله واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في غاية العسر بل يكون في
محل الطبع فلان الموذي اذا كان عظيما مثل الملوك فان الياس عن الانتقام منه والخوف يمنع ثبات صورة الشوق الى الانتقام
في النفس فثبت بهذا ان الحقد انما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشدة والفتور **فصل** في اسباب الفرح
والغم اعلم ان الله سبحانه خلق بقدرته جرما لطيفا روحانيا قبل هذه الاجسام الكثيفة الظلمانية وهو على طبقات متفاوتة
في اللطافة كطبقات السموات وهو المسمى بالروح النفساني والحيواني والطبيعي بحسب درجاته الثلث في اللطافة وجعله للطافته
وتوسطه بين العقول والاجسام المادية مطية للقوى النفسانية تسري بها في الاعضاء الجسدانية وجعل التعلق الاول من القوى
النفسانية مختصا بهذا الروح وفايضا ثانيا بتوسطه في الاعضاء البدنية ومادة الروح لطيف الاخلاط وبخاريتها كما ان
مادة خلقة الجسد من كثيف الاخلاط وارضيتها فنسبة الروح الى صفوة الاخلاط كنسبة الجسد الى كدرها وكما ان الاخلاط
انما يتجوهر منها الاعضاء لامتزاج بينها يؤدي الى صورة واحدة مزاجية يستعد بها لقبول الاحوال التي لم تستفد من العناصر
كذلك الصفوة من الاخلاط انما يتجوهر منها لقبول القوى النفسانية التي لم يستفد من البسائط ثم انك ستعلم ان المبدأ الالهي
عام الفيض دائم الجود لا تخصيص فيضه وجوده من قبله بواحد دون واحد ولا بوقت دون سائر الاوقات بل انما يقع التخصيص
بواحد او وقت دون واحد ووقت اخرين من جهة تخصيص المواد والاسباب الناشية من قبلها الا من قبله فلا جرم لا بد لنا ان
نعرف الاسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية لان لا يعتريها شك في عدم تغير واجب الوجود وصفاته الاولية
اعاذنا الله من ذلك فاتفق الحكماء والاطباء على ان الفرح والغم والخوف والغضب كيفيات تابعة للانفعالات الخاصة بالروح
الذي ينبعث عن التجويف الايسر من القلب فيسري صاعدا لطيفة الى الدماغ وهابطا كثيفة الى الكبد وساير الاعضاء ثم ان كلا
من هذه الانفعالات يشتد ويضعف لا بسبب الفاعل فانما يتبع في اشتداده وضعفه اشتداد استعداد جوهر المنفعل
وضعفه والفرق بين القوة والاستعداد كما وقعت الاشارة اليه في مباحث القوة والفعل وفي غيرها ان القوة تكون بعيدة
والاستعداد قريبا وان القوة على الضدين سواء والاستعداد على الضدين لا يكون سواء فان كل انسان يقوى على ان يفرح ويحزن
الا ان منهم من هو مستعد للفرح فقط ومنهم من هو مستعد للغم فقط والاستعداد استكمال القوة بالقياس الى احد المتقابلين
فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح فنقول ان الذي يعد النفس للفرح امور ثلثة كما ذكره الشيخ في رسالته في الادوية
القلبية الاول كون الروح على افضل احواله في الكم والكيف اما في الكم فهو ان يكون كثير المقدار وذلك لامرين احدهما ان
زيادة الجوهر في الكم يوجب زيادة القوة في الشدة كما تبين في الاصولية الطبيعية والثاني انه اذا كان كثيرا فيبقى منه قسط واف
منه في المبدأ ويبقى قسط واف للانبساط الذي يكون عند الفرح لان القليل يبخل به الطبيعة وتضبطه عند المبدأ ولا تمكنه
من الانبساط واما في الكيف فان يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وان يكون شديد النورانية وافرة جدا فيكون متشابها

لجوهر السماء شديدة فهذه هى اسباب الاستعداد للذة والفرح واللذة كالجنس للفرح الذى هو كالنوع فالروح التى فى القلب اذا كانت
كثيرة المقدار معتدلة فى المزاج ساطعة النورانية كانت شديدة الاستعداد للفرح واذا عرفت ذلك ظهر ان المعد للغم اما قلة
الروح كما للناقهين والمنهوكين بالامراض والمشايخ واما غلظته كما للسوداويين والمشايخ فلا ينبسط لكثافتها واما رقته كما للنسا
والمنهوكين فلا يبقى بالانبساط واما ظلمته كما للسوداويين الثانى امور خارجية وهى كثيرة قال الشيخ فمنها قوية ومنها ضعيفة
وايضا منها معروفة ومنها غير معروفة ومما لا يعرف ما قد اعتيد كثيرا وكلما اعتيد كثيرا سقط الشعور به والاسباب المفرحة
والغامة ما كان قويا وظاهرا فلا حاجة الى ذكره واما الاخرى فمثل تصرف الحس فى ضياء العالم والدليل على الذاذه ايحاش ضده
وهو الافاة فى الظلمة ومثل مشاهدة الشكل والدليل على تفريحه غم الوحدة وفى هذا الاستدلال نظر اذ لا يلزم من كون الشئ
على صفة كون ضده على ضد تلك الصفة فان الشيخ نفسه قد بين فى كتاب الجدل ان هذه قضية مشهورة وهى باطلة فى نفسها
فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمة موحشة ان يكون تصرف الحس فى ضياء العالم لذيذا ومثل التمكن من المراد فى الوقت والاستمرار
على مقتضى القصد من غير شاغل وكذا العزائم والآمال وذكر ما سلف ورجاء ما يستقبل وتحدث النفس بالامانى والمحادثة
والاستغراب والاعتراب والتعجب والاعجاب ومصادفة حسن الاصغاء من المجاور والمساعدة والخديعة والتلبيس والغلبة
فى ادنى شئ وغير ذلك واما الاسباب الغامة الخارجة فمقابلات هذه الامور المذكورة وهى مثل تذكر الاخطار التى عرضت
والآلام التى قوسيت والاحقاد وما اغاظ من المعاملات والمعاشرات ومثل توهم المخاوف فى المستقبل وخصوصا من الموت
عن مفارقة هذه الدار الدنيا التى تصرف عنها قناعة العاقل الا بد منه والفكر فى غيره من المهمات الاخروية التى يجب السعى فيها
ومثل الانقطاع عن الشغل والفكر العارض والقصور عن المراد وغير ذلك مما لا يحصى فهذه وامثالها ترد على نفس المستعد للغم
فتغمه ثم التخيل يقويه فى السوداوى مما يعين ذلك بايراد الاشباه والمحاكيات لما يوحش ويغم وانما يقوى التخيل فى السوداوى
ليبس مزاج الروح الموضوعة فتخف حركتها ولاعراض العقل عن القوى الباطنة لفساد مزاج الروح التى فيها واختصاص حركاتها
على مقتضى ما يعد له ذلك المزاج والكيفية الردية المظلمة الثالث ان يكون الفرح يعد النفس للفرح ويكون الغم يعد النفس
للغم لما ذكره الشيخ ان كل فعل ذى ضد اذا تكرر فان القوة عليه تشتد وكل قوة تشتد يصير استعداده اشد وبيانه من وجهين
احدهما الاستقراء فان الجسم اذا سخن مرارا متوالية استعد لسرعة التسخن وكذا اذا برد وكذا اذا تخلخل وكذا اذا تكثف و
القوى الباطنة يصير لها عند تكرر افعالها وانفعالها لانها ملكة قوية ما كان حالا وبمثل هذا تكتسب الاخلاق وثانيهما القياس
الماخوذ عن المشهورات فان كل انفعال حدث للشئ فهو مناسب لجوهره والمناسب للشئ معاند لضده والمعاند للضد اذا
تمكن مرارا نقص من استعداد القوة عليه للقابل لم فيزداد فى استعداد ضده الذى هو مناسبه فهذا هو بيان هذا المعنى با
لاستقراء والقياس المقبولى واما التحقيق البرهانى فالكلام فيه ارفع من هذا النمط اذ المقصد ايضا ليس فى الجلالة بحيث
لم يجز الاكتفاء فيه بما دون البرهان اللمى الدائمى وان كان ذلك ايضا مقدورا بل يصح القناعة فيه بما يؤكد الظن كما فعله الشيخ
فى على طريقة البحث الطبيعى وهو ان الفرح يلزمه امران احدهما تقوية القوة الطبيعية والثانى تخلخل الروح لما يكلفها الفرح لانه

قال

كيفية نفسانية والنفس متصرفة فى الروح التى هى مطية قواها من الانبساط ومنبع تقوى القوة الطبيعية امور ثلثة احدها
اعتدال مزاج الروح وثانيها كثرة تولدها بدل ما يتحلل وثالثها حفظها عن استيلاء التحلل عليه اما تخلخل الروح فيتبعه
امران احدهما الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام والثانى انجذاب المادة الغاذية اليه بحركته بالانبساط الى
غير جهة الغذاء ومن شان كل حركة بهذه الصفة ان تستتبع ما وراءها لتلازم صفائح الاجرام وامتناع الخلاء وبالجملة انجذاب
المتاخر عند سيلان المتقدم كما فى الرياح وكذلك المياه فتكرر الفرح بهذا المعنى يعد للفرح واما الغم اذا تكرر اشتدت القوة
عليه لان الغم يتبعه امران مقابلان للوصفين التابعين للفرح احدهما ضعف القوة الطبيعية والثانى تكاثف الروح
للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك اضداد ما ذكرنا فثبت
ان تواتر الفرح يعد للفرح وتواتر الغم يعد الروح للغم فالفرحان لا يعمل فيه من الغامات الا القوى ويعمل فيه
المفرحات الضعيفة والممنو بالغم حاله بالضد مما ذكر **فصل** فى ضعف القلب وقوته والفرق بين الاول وبين التوحش وكذا

وبين الثاني
وبين النشاط واعلم ان ههنا حالة هي ضعف القلب واخرى هي التوحش وضيق الصدر وهما متشابهان وبينهما فرق وقد يشكل الفرق
بينهما لتلازمهما في اكثر الامر ولان الاولين يظن بهما انهما حالتان انفعاليتان والثانيتين يظن بهما انهما حالتان فعليتان وبين طرفي كل واحد
من القسمين فرق ظاهر من وجوه اما الاول فليسا بمتلازمين لانه ليس كل ضعيف جبانا ولا بالعكس وايضا ليس كل قوي القلب مفراحا
وبالعكس واما الثاني فلان الجبن دمنحا لغة وذلك لان ضعف القلب حال بالقياس الى الامر المخوف من جهة قلة احتماله وضيق
الصدر حال بالقياس الى الامر الموحش من جهة قلة احتماله والمخوف هو الموذي للبدن والموحش هو الموذي للنفس واما الثالث فلان
اللوازم النفسانية مختلفة فضعف القلب يحرك الى الهرب والتوحش وضيق الصدر قد يحرك الى الدفع والمقاومة وربما يرغب كثيرا
في ضد الهرب وهو ضد البطش وكذلك فان القوة كثيرا ما يفتر عند ضعف القلب مع انها كثيرا ما تهيج عند التوحش وايضا ان
في ضعف القلب انفعالين انفعال بالتاذي وانفعال بالتشوق الى حركة المباعدة وفي ضيق الصدر انفعال واحد وهو بالتاذي
فقط وليس يلزم من ذلك التشوق الى الهرب على سبيل الطبع بل ربما اختار مقتضاه لغرض آخر فيكون ذلك شوقا اختياريا لا شوقا
حيوانيا وربما اختار المقاومة والبطش واما الرابع فلان اللوازم البدنية متخالفة لان ضعف القلب يلزمه عند حصول الموذي
الذي يخصه خمود من الحرارة الغريزية واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه عند حصول الموذي الذي يخصه اشتعال من
الحرارة الغريزية واما الخامس فلان الاسباب الاستعدادية متخالفة فان ضعف القلب قد يتبع لا محالة رقة الروح بافراط وبرد
المزاج وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح وسخونة مزاجه **فصل** في سبب عروض هذه العوارض البدنية لاجل تكيف
النفس بتلك الكيفيات النفسانية اعلم ان العوالم متطابقة والنشاة متحاكية كلما يعرض في احد العوالم ينشا منه ما يوازنه
ويحاكيه في عالم آخر وهكذا الانسان عالم صغير مشتمل على ثلث مراتب اعلاها النفس وادناها البدن بما فيه من الخلط الصالح
وهو الدم واوسطها الروح فكلما سنح في النفس كيفية نفسانية يتعدى اثر منه الى الروح وبواسطته ينزل في البدن وكلما ينسنح
حالة جسمانية البدن يرتقي اثر منه بواسطة الروح الى النفس فالنفس والبدن متحاذيان متحاكيان لعلاقة السببية والمسببية
بينهما بوجه وكان جوهر احدهما يحاكي جوهر الاخر فكيفيته لكيفها وانفعاله لانفعالها واستحالته لاستحالتها وهكذا
حكم الروح الذي هو برزخ بينهما فاذا طرئت كيفية نفسانية كاللذة سواء كانت عقلية او خيالية مثلا وهو كما علمت صورة
كمالية علمية او خيالية يطرء بسببها انبساط في الروح الدماغي المعتدل وبتوسطه للبدن اهتزاز وظهور للدم الصافي
واحمرار للوجه واذا طرء على النفس خوف او الم ينقبض الروح الى الداخل وبتوسطه يحدث في البدن انقباض في الوجه واصفرار
في الوجه وهكذا القياس في سائر الكيفيات النفسانية والعوارض البدنية وكما ان الروح مطية للقوى النفسانية فالدم
ايضا مركب لهذه الروح يتحرك بحركتها تارة الى الخارج وتارة الى الداخل وذلك اما دفعة واما قليلا قليلا والحركة الى الخارج
قد يكون للذة والنشاط وقد يكون للغضب وقد يكون للرجاء والتوقع وما يجري مجراه والحركة الى الداخل قد يكون للالم و
الحزن وقد يكون للخوف والهرب والفكر وما يجري مجراه ثم الحركات الخارجية والداخلية متفاوتة في الزمان كالسرعة والبطؤ
وفي الكم كالانبساط والانقباض وفي الكيف كاشتداد الحرارة والحمرة في الدم ومقابلاتهما وكذا يتفاوت الحركة في هذه المعاني
بحسب اشتداد الكيفية النفسانية الباعثة اياها وضعفها ففي الغضب الشديد يتحرك الروح مع مركبه الذي هو الدم الى الخارج
دفعة وربما ينقطع مدده او ينطفي بسبب الاحتقان فيموت صاحبه وفي الفرح يتحرك يسيرا يسيرا اذا كان الفرح معتدلا وفي الفرح
المفرط وان كانت حركته بحسب الزمان بطيئا لكن بحسب الكم يكون انبساطه عظيما فربما يؤدي افراطه الى زوال الروح بالكلية وكذا
الحال في الحركة الى الداخل ففي الفرح الشديد دفعة وفي الحزن قليلا قليلا وفيهما ايضا قياس ما ذكرنا على العكس وقد يتفق ان
يتحرك الى الجهتين في وقت واحد اذا كانت الكيفية النفسانية يعرضها عارضان مثل الهم فانه قد يعرض معه غضب وحزن
فيختلف الحركتان ومثل الخجل فانه ينقبض اولا الى الباطن ثم يعود العقل فينبسط المنقبض فيثور الى الخارج ويحمر اللون **فصل**
في مناسبة ما بين شيء من تلك الكيفيات النفسانية وبين الدم الذي هو حامل الروح الحامل لآثار تلك الكيفيات قال الشيخ
الدم الكثير الصافي ان كان معتدلا القوام والمزاج اعد للفرح لكثرة ما يتولد منه من الروح الساطع واما ان يكون كثيرا وصافيا ومعتدلا
القوام لكنه زائد في السخونة اعد للغضب لكثرة اشتعال الروح وسرعة حركته فاما اذا كان الدم كثيرا وصافيا لكنه رقيق القوام بارد مائي

وكذلك هنا حالة قوة القلب واخرى هي النشاط وانشراح الصدر وهما ايضا متشابهان وبينهما فرق صح

كثيرا صح

دفعة افراط في مقدارها

اعد للجبن ولضعف القلب لان الروح المتولد منه يكون ثقيل الحركة الى الخارج قليل الاشتعال لبرده وبطوبته فيقال فيه لاستعداد
للفرح والغضب يكون لرقته سهل التحلل ولبرده قليل التوليد الكدر والغليظ الزائد في الحرارة بعيد للغم والغضب الثابت لانه لا ينحل
اما الغم فلما يتولد من الروح الكدر واما الغضب فلسرعة اشتعاله بالحرارة واما ثبات الغضب فلانه كثيف اذا اشتعل لم يبرد بسرعة واما
غضب الدم الصفراوي الرقيق فيكون اسرع هيجانا واسرع انحلالا لان الروح المتولدة عن ذلك الدم اشد حرارة وهو مع ذلك غير
كثيف واذا كان دمه صافيا مشرقا كان مع ذلك مفراحا والدم الغليظ الغير الكدر اذا كان زائدا في الحرارة وهو في النوادر كان صاحبه
غير محزون ويكون شجاعا قوي القلب ويكون غضبه اقل لان المفراحية تكسر من الغضب والمنافية تقلل الغضب لان الغضب حركة الى
الدفع والمفراحية مناسبة للذة واللذة يكون الحركة فيها نحو الجذب وهذا الانسان يكون غضبه في الامور عظيما ويكون شديد
التسخن روحه ولذلك بعينه قليل الخوف والدم الغليظ الغير الكدر الزائد في البرودة يكون صاحبه لا محزانا ولا مفراحا ولا يشتد
في غضبه ويكون جبنه الى حد ويكون بليدا في كل امر سالما لان روحه يكون صاحبه متوحشا محزانا ساكن الغضب الا في امر عظيم
وثبت غضبه دون ثبات الحار المزاج الذي يشاكله في سائر الاوصاف وفوق ثبات الرقيق الهوائي ويكون حقودا قال الشيخ في سبب شدة
الفرح في شارب الخمر وشدة الغم في السوداوي اما الاول فلان الخمر اذا شرب باعتدال ولدت روحا كثيرة معتدلة في الرقة والغلظ
شديدة النورانية وذلك هو السبب الاول وسببيته للفرح ان الروح اذا كانت كثيرة معتدلة ساطعة يستعد للانفعال من ادنى
سبب من المفرحات فان المستعد للشيء يكفيه ضعف سببه مثل الكبريت في الاشتعال فانه يشتعل بادنى نار لا يشتعل الحطب
باضعافها ولهذا يكثر فرح شارب الخمر حتى يظن انه يفرح لذاته وليس كذلك لان حدوث اثر لا عن مؤثر محال والسبب الثاني ان تلك الارواح
يكون الدماغية منها شديدة الرطوبة شديدة التموج لما يتصعد اليها من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها لا يذعن للتحريكات اللطيفة
الروحانية ولاضطرابها لا يذعن للتشكيل الروحاني والخارجي يصعب على العقل ان يستعملها في الحركات الفكرية فيعرض القوة العقلية عنها
اعراضا يقتديه مقتضى حالها ريثما يعتدل مزاجها ويسكن تموجها واذا قل استعمال العقل لتلك الارواح صارت تلك الارواح
مشغولة بما يرد عليها من الاسباب الخارجة ولذلك تاثرها من الاسباب النافعة في اللذة اكثر من تاثرها من الاسباب النافعة في الجميل
ومن النافعة في الحال اكثر من النافعة في المستقبل ومن الذي بحسب الظن اكثر من الذي بحسب العقل والسبب الثالث ان الحس الظاهر
اقدر على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه ولذلك فان العقل اذا استعصى الروح الباطن عليه استعان بالحس فيمكن كما
في العلوم الهندسية واذا كان كذلك قل تاثير المفرحات المستقبلة والجميلة والعقلية في نفس الشارب واستولى عليه تاثر المفرحات
اللذيذة والعاجلة والحسية ولان استعداده شديد فيكفيه منها ادنى سبب كما للصبي فيظن انه يفرح بلا سبب وفي ذلك مع
فقد اجتمع لشارب الخمر امور ثلثة احدها استكمال جوهر روحه في الكم والكيف وثانيها اندفاع الافكار العقلية عنه التي ربما يكون
اسبابا للغم وثالثها استعمال التخيله وتفكره في المحسوسات الخارجة التي هي اسباب اللذة فلاجرم يكمل فرحه ويقوى نشاطه اقول
هذه الامور المذكورة اذا اطلع عليها ناقص العقل يصير منشأ لاقدامه على فعل الشرب واما اذا اطلع عليها عاقل يصير بعض هذه
الاسباب بل كلها باعثا لاعراضه عنه وان لم يصل اليه حكم الشريعة الالهية سيما وقد نص على تحريمه وتقبيحه ما بلغ تاكيد فان
الانسان مخلوق للنشأة الثانية وكماله العقلي انما يحصل بارتحاله عن هذه النشأة ورجوعه عنها الى جوار الله وعالم ملكوته
وذلك بمطالعة العقليات الدائمات والابتهاج بها دون الحسيات الداثرات والتلذذ بها واما الثاني فهو غم السوداوي
فلان حاله بالضد من ذلك والاسباب في حقه اضداد لتلك الاسباب فان جوهر روحه قليل المقدار ضعيف الكيفية فينفعل
من الاسباب المؤذية والغامة لاستعداده للغم فيكون قوى التخيل مصروفا في الامور البعيدة المستقبلة لان روحه التي
في البطن الاوسط من الدماغ تخف حركتها بجفافها لما يفيده السوداء من اليبس ثم ان القوة تخيله تصور الاشباح والمحاكيات
للامور الموحشة والغامة فكانه يشاهدها قائمة في الخارج واقعة عليه فيكثر غمه واكثر ما في هذه الفصول انما نقلناها عن
المقالة التي جمعها الشيخ في الادوية القلبية وهذه المسائل وان كانت انسب بالطبيعيات اذا كان المنظور اليه فيها ما يعرض
الجسم من حيث انفعاله ولكن نظرنا فيها الى نحو الوجود لانواع الكيفيات النفسانية واحوالها وعوارضها وما يطابقها وما
يوازيها من احوال الجسم وعوارضه وهذا آخر الكلام في هذا القسم من الكيفيات **القسم الثالث** في الكيفيات المختصة

نا للدم

يكون

بالكم

بالكميات وفيه ثلث مقالات وقبل الشروع فيها نورد بحثين الاول في معرفة حقيقة هذا النوع وهي انه كيفية تعرض اولا للكمية
وبواسطتها للجسم فان قلت الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وهي تعرض اولا للجسم الطبيعي فانه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن هناك خلقة
قيل الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بما هي هي ومنها ما هي عارضة بما هي كمية لشئ مخصوص كالفطوسة وهي التقعير العارض
لمقدار جسم مخصوص هو الانف وفي كلا القسمين يكون العارض من عوارض الكمية عند كثير من العلماء واما انا فاقول اما الكيفيات
النفسانية فمعلوم انها ليست من عوارض الكم واما الاستعدادية واللااستعدادية فليست حاملها العمق وبتوسطه الجسم بل
يحملها المادة المنفعلة بتوسط صورة توجبها واما المحسوسة فهي ايضا مما يوجبها انفعالات الجسم المادي بما هو مادي منفعل
فلابد ان يكون المختصة بالكميات مما ليس فيه انفعال اصلا فيرد الاشكال علينا في امرين احدهما الخلقة انها من اي الكيفيات فاقول
الخلقة يشبه ان يكون وحدتها غير حقيقية لانها ملتئمة من امرين من الشكل وهو من الكيفية المختصة بالمقدار ومن اللون وهو من
الكيفية المحسوسة وثانيهما اللون فان حامله هو السطح كما عرفت فان الجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا ان سطحه ملون فاذن يتوجه
ههنا ان يكون اللون وكذا الضوء داخلين في هذا النوع لان حاملهما الاول هو السطح مع انهما داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات
والانفعالات فيكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت جنسين وهو محال وهذا الاشكال مما استصعبه بعض فاقول هما من عوارض السطح
لكن من جهة ما يعرض لجسمه من مزاجه المخصوص ولو كانا من عوارض السطح لذاته لكان كل سطح ملونا مضيئا وليس كذلك والبحث الثاني في اقسامها
وهي اربعة في المشهور الاول الشكل وهو ما احاط به حد واحد وحدود واحاطة تامة والزاوية وهي ما احاط به خطان يلتقيان عند نقطة
او ما احاط به سطح او سطوح ينتهي بنقطة او يتلاقى عند نقطة لحاطة غير تامة الثاني ما ليس بشكل ولا زاوية مثل الاستقامة و
الاستدارة والثالث هو المسمى عندهم بالخلقة وهي ما يحصل من اجتماع اللون والشكل والرابع الكيفيات العارضة للعدد
مثل الزوجية والفردية والتربيع والتجذير والتكعيب ثم المسائل المهمة التي يجب ان يبحث عنها في هذا الموضع هي هذه احدها
ان يعرف المعنى الجامع لهذا الجنس وثانيها النظر فيما قيل من الرسم المشهور وثالثها تحقيق الحال في ان الشكل من الكيف وليس من الوضع
ورابعها حال الزاوية انها في اي مقولة هي واقعة وخامسها حال الخلقة وانها كيف وقوعها في جنس واحد من انواع عند القائلين
به وسادسها حال ما يجري مجراه اذا اتفق ان كان يصدق عليه مقولتان فالى ايهما ينسب الواحد الحاصل من الجملة اما البحث عن
المعرفة فقد اشرنا اليه فيدخل في التعريف الشكل والاستقامة والانحناء والتسطيح والتحديب والتكعيب والتقعير والزوجية
والفردية واما الاعتراض عليه بمجال اللون فقد دفعناه وكذا اشرنا الى وجه الدفع في انتقاض التعريف بالخلقة من انها ليست
ذات واحدة حقيقية وكل مركب ليس ذا وحدة حقيقية فلا باس باندراجه تحت جنسين لكن الشيخ لم يسلك هذا المسلك والتزم
كون الخلقة بالذات من هذا النوع وان كان احد جزئيه من نوع آخر فقال ان الامور التي تعرض للكمية منها ما يعرض للكمية بنفسها
لا بشرط انها كمية شئ فيكون الكمية هي المعروض الاولي له في ذلك الشئ ثم الشئ فليس اذا كان لا يعرض له امر الا وهو كمية شئ يجب
ان يكون اذا عرض له الامر لم يكن عروضه اوليا فانه لا سواء قولنا ان الكمية يعرض لها الامر عندما يكون في شئ وقولنا ان الكمية انما
يعرض لها الامر لانها في الشئ الذي عرض له الامر كما لو قال احد في النفس لا يعرض لها النسيان الا وهي في البدن لم يدل ذلك على ان النسيان
انما يعرض للبدن وبتوسطه للنفس كما ان الحركة تعرض للبدن وبتوسطه يقال على بعض قوى النفس ثم ان اللون حامله الاول هو السطح كما
هو المشهور ومحقق في العلم الطبيعي والجسم في نفسه غير ملون بل معنى انه ملون ان سطحه ملون فالخلقة تلتئم من شئ حامله السطح بذاته
او ما يحيط به السطح وهذا الشئ هو الشكل وشئ حامله السطح ولكن عند كونه نهاية الجسم ما طبيعي وهذا الشئ هو اللون فاذن الخلقة
تلتئم من امرين حاملهما الاول هو الكم وبسببه يقال على الجسم انتهى ما ذكره الشيخ وقد عرفت ما فيه واما سائر الابحاث فسيجئ
في بعض الفصول الاتية **المقالة الاولى** في الاستقامة والاستدارة وفيه فصول **فصل** في حقيقتهما قد
عرفت استقامة الخط بكونه بحيث اي نقطة فرضت فيه كانت بالكلية على سمت واحد اي لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض
هذا التعريف منسوب الى اقليدس وقد عرفت ايضا بكونه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وهذا منسوب الى ارشميدس
ويرد الاشكال اما على تعريف اقليدس فللزوم الدور فان كون النقط المفروضة او الموجودة على سمت واحد معناه على بعد واحد
وهو معنى المستقيم بعينه واما على تعريف ارشميدس فبان المستدير يمتنع ان يصير مستقيما فاذا امتنع ذلك امتنع التطبيق بينهما

واذا امتنع التطابق امتنع الحكم بان احدهما اقصر او ازيد وسيّئا مافيه والحق ان المطلوب بديهي والتعريفات للتنبيه على بعض الخصوصيات
وقد عرفت ايضا المستقيم بانه الذي يطابق اجزاءه بعضها بعضا على جميع الاوضاع فان المستدير اذا قطع منه شيء فربما ينطبق عليه
في بعض الاوضاع كما اذا جعل محدب كلا القوسين في جهة واحدة دون وضع اخر كما اذا جعل محدب احدهما في غير جانب محدب الاخر
وقد عرفت بوجه رابع وهو انه الذي اذا ثبت نهاياته وادير لم يتغير وضعه يعني انه اذا فتل لم يتغير وضعه واما القوس فعند الفتل
يتغير الجهة المحدبة الى غير وضعها او بوجه خامس هو ما يمكن ان يستر طرفه وسطه اذا وقع طرفه في مقابلة احدى العينين بعد ضم
الاخرى والمناقشة في كلها مدفوعة بما ذكرناه وهذه التعاريف ما خلا الرابع جارية في السطح المستوي **فصل في معرفة**
الدائرة واثبات وجودها اعلم ان هذا الجنس من الكيفيات التي في الكميات بعضها عارضة للمنفصل وبعضها للمتصل اما التي
للمنفصل فبعضها معلومة الوجود بالضرورة لا يحتاج الى حجة كالزوجية والفردية وبعضها نظرية يبرهن عليه في صناعة الحساب واما
عرضيتها فلكونها من عوارض العدد وهو عرض وعارض العرض اولى بان يكون عرضا واما التي تعرض للمقادير فليس وجودها ضروريا بينا
وليس للمهندس ان يبرهن على وجودها جميعا بل له ان ياخذ بعضها عن الفيلسوف على طريق التسليم ويبرهن على وجود الباقي كما في القياسات
الاستثنائية التي مقدمها الاستثنائية كانت ثابتة في موضع آخر فان سائر الاشكال انما يبين له بوضع الدائرة وتسليم وجودها
فان المثلث الذي هو اول اشكالها المسطحة يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذا المربع والمخمس وسائر الاشكال المسطحة والمجسمة واما
الكرة فانما يصح وجودها على طريق المهندسين اذا ادير دائرة في دائرة والاسطواني اذا حركت دائرة حركة يلزم فيها مركزها في اول
الوضع لزوما على الاستقامة والمخروط اذا حرك مثلثا قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة حافظا الطرف ذلك الضلع مركز الدائرة
ودائرا بالضلع الثاني على محيط الدائرة اما تعريف الدائرة فهو سطح مستو محيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة كل الخطوط
المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية وتقييد النقطة بالدخول غير لازم في التعريف فانه لو قيل الدائرة سطح محيط به خط واحد
يمكن ان يفرض نقطة كل الخطوط الخارجة منها اليه متساوية لكان صحيحا واعلم انه لا شك في وجود الخط المستقيم واما الدائرة
فقد انكرها اكثر مثبتي الجزء الذي لا يتجزى فوجب على الحكيم دون غيره كما عرفت ان يقيم البرهان على وجودها وللحكماء في اثبات الدائرة
حجج ثلث الاولى انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا وخطا مرسوما في ذلك البسيط وتخيلنا احدى نقطتيه ثابتة والاخرى متحركة حولها
الى ان يعود الى الموضع الذي يبتدئ منه فانه يحدث دائرة لان ما رسمته النقطة مسافة لا عرض لها فهي اذن خط مستدير والابعاد
في جميع الجوانب من النقطة الثابتة الى ذلك المستدير متساوية لانها بمقدار ذلك المستقيم فثبت القول بالدائرة وثانيها ان
الاجسام البسيطة اشكالها الطبيعية كما ستعرف هي كرات واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدثت لا محالة دائرة وثالثها انا اذا فرضنا
جسما ثقيلا ويجعل احد طرفيه اثقل من الآخر ونجعله قائما على سطح قياما معتدلا مماسا له بطرفه الاخف فلا شك ان الطرف الذي في
عنه للسطح يماس بنقطة منه نقطة من السطح فاذا امليّ ذلك الجسم حتى سقط فلا يخ اما ان يثبت تلك النقطة التي منه بمنزلة راس
المخروط موضعها او لا يثبت فان ثبت فكل واحد من النقط التي فرضت في راس المتحرك قد فعلت ربع دائرة وان لم يثبت فلا يخ
اما ان يكون محركة هذا الطرف الى اسفل يتحرك الطرف الاخر الى فوق فيكون كل نقطة فرضت في جانبي ذلك الجسم بل في قسميه
الصاعد والهابط قد فعلت دائرة فيحصل من هذه النقاط دوائر بعضها محيطة بالاخرى ومركز الجميع هي النقطة المحدودة
بين القسم الصاعد والهابط او يكون غير صاعد بل متحركا على السطح منجرا على بعد منه فيفعل الطرف الاخر خطا منحنيا غير مستدير
وهذا الشق محال لان هذا الانجرار ليس طبيعيا ولا ايضا قسريا لان القاسر ليس الا ان الطرف العالي لثقله يتحرك الى السفل و
ليس يدفع هذا الطرف الى تلك الجهة بل ان دفعه على حفظ الاتصال دفعه على خلاف جهة حركة العالي كان ذلك لثقل العالي
واتصاله بالسافل فيضطر الى ترفع السافل حتى يهبط منحدرا فينقسم الجسم الى قسمين فيعود ما ذكرناه من وجود الدائرة بل الدوائر
واذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات والقائم الزاوية والمربع والمستطيل وباثباتها يثبت المجسمات اما الكرة فمن الدائرة كما
وصفنا واما المخروط باقسامه من قائم الزاوية وحادها ومنفرجها فمن اقسام المثلث واما المكعب فمن المربع واما الاسطوانة
فمن المستطيل واذا اثبت الدائرة ثبت المنحني ايضا وذلك اذا قطع المخروط او الاسطوانة بسطح محارف غير مواز للقاعدة
ولا قائم عليها وقد علمت في بيان اتصال الجسم الزام القائلين بالجزء للاعتراف بوجود الدائرة على اعترافهم واذا ثبت الدائرة

مغير ذلك

القسم

على اصلهم بطل اصلهم من اثبات الجزء باقامة الحجج الهندسية عليهم بالزامهم كون مربع قطر المربع مساويا لضعف مربع ضلعه فيلزم عليهم النسب الصمية في كثير من المقادير ولا يمكن تلك النسبة في العدد مطلقا وبالزامهم قسمة الخط على اي وجه اريد مثل ان يكون بحيث ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الاخر ولا يمكن ذلك في كل عدد بل في بعض الاعداد الى غير ذلك **فصل** في ان المستقيم والمستدير يتخالفان نوعا وتحقيق ان الكيفية باي معنى يكون فصلا للكمية اما الاول فنقول لا شبهة في ان بين افراد المستقيم والمستدير تخالفا فهو اما بالعوارض الخارجية او بالفصول الذاتية لكن الاول باطل وذلك لان الموصوف بالاستقامة اعني الخط لا يخ اما ان يجوز عند العقل بقاؤه وزوال وصف الاستقامة وطريان وصف الانحناء عليه او لا يجوز اذ لا واسطة بينهما لا جائز ان يبقى الخط بعينه في الحالين جميعا وذلك لان الخط نهاية السطح وعارضه كما ان السطح نهاية الجسم وعارضه ولا يمكن ان يتغير حال النهاية الا ويتغير حال ذي النهاية فما لم يتغير حال السطح في انبساطه وتماديه لا يمكن ان يتبدل حال الخط من الاستقامة الى الاستدارة او بالعكس وما لم يتغير حال الجسم في انبساطه وتماديه لا يمكن ان يتبدل السطح فان الكرى من الجسم غير المكعب والدائرة من السطح غير المربع واذا صار المعروض معروضا اخر بالعدد كان العارض غير العارض الاول بالعدد فاذا امتنع بقاء المستقيم من الخط بعينه مع زوال استقامته نعلم ان الاستقامة اما فصله او لازم فصله وكذا المستدير من الخط يستحيل زوال استدارته الى الاستقامة او الى استدارة اخرى مع بقائه بعينه فعلم ان الاستدارة وكذا افرادها المتخالفة في شدة التقوس وضعفها فصول ذاتية او لوازمها فالدوائر المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع وعلى هذا القياس احوال السطوح في استوائها وتحدبها انها من انها مقومات ومنوعات لا عوارض ومصنفات فمحيطات الكرات مختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع فالجسم اذا انحنى بعد ما لم يكن فلا بد هناك من تفرق اتصال وتقطع انبساط يوجب كون السطح منقسما الى سطوح وكذا المستوي من السطح اذا التوى يوجب انقسام الخط الى الخطوط والقسمة في المقادير توجب ابطالها فان السطح الواحد لا يجوز ان يكون موضوعا للانبساط والانزواء ولا الخط الواحد موضوعا للطول والقصر ولا الجسم التعليمي الواحد يجوز ان يصير موضوعا للعظم والصغر مع التخلخل معناه كون المادة الاولى مما يتوارد عليه افراد المقادير واما المطلب الثاني فاعلم ان الفصول البسيطة مجهولة الاسامي الا باللوازم ولا يجوز ان يكون مهية الفصل غير مهية الجنس بل الفصول بالحقيقة هي وجودات مخصوصة يلزمها مهية الجنس وليس لزوم الجنس لها وعروضه اياها عروضا خارجيا او ذهنيا بمعنى ان يكون للعارض وجود وللمعروض وجود آخر بل وجود الفصول بعينه نحو من انحاء وجود الجنس لكن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغايرة بينهما من جهة التعيين والابهام كما بين الوجود التشخصي والمهية النوعية اذا تقرر هذا فنقول لكل وجود فصلي لازم مخصوص كما ان له لازما مشتركا هو المعنى الجنسي فلما لم يمكن التعبير عن الوجود والتسمية له عبر عنه بلازمه المخصص وسمي باسمه لما مر في صدر هذا الكتاب ان الوجودات الخاصة مجهولة الاسامي وانما الاسامي للمعاني الذهنية والكليات المعقولة فلا بد من ان نظهر ان مثل الاستقامة والاستدارة والكروية والتكعيب وسائر الاشكال والزوايا التي هي من باب الكيف ليست بفصول ذاتية بالحقيقة للكم المتصل وكذا الزوجية والفردية والتشارك والتباين والمجذورية والاصمية ليست بفصول بالحقيقة للكم المنفصل بل انما هي لوازم فصول وعلامات لها اقيمت مقامها فلا يلزم هيهنا كون مهية واحدة تحت مقولتين بالذات والاخر بالعرض **تفريع** الدوائر المختلفة بالصغر والكبر مختلفة لما علمت انه يستحيل ان ينتقل الخط الواحد من انعطاف مخصوص الى انعطاف دائرة اخرى مع بقاءه في الحالين فكان ذلك الانعطاف المخصوص من لوازم مهيته النوعية فما قاله المهندسون ان وتر الزاوية القائمة من كل دائرة هو ربع الدور ومقداره تسعون درجة وكذا مقدار نصفه دائما خمس واربعون درجة وهو وتر نصف القائمة من القسي ليس مما يوجب ان يكون ارباع الدوائر المختلفة بالعظم والصغر متساوية بل يلزم ان تكون متشابهة لاتحادها في الزاوية التي هي اوتارها او في النسبة الى كل الدور فالاتحاد بين تلك القسي ليس في المهية ولوازمها بل في امر خارج فهي ليست متماثلة بل متشابهة او متناسبة وكذا الحكم في سائر اجزاء الدوائر المتناسبة من القسي **فصل** في ان المستقيم والمستدير ليسا متضادين وذلك لوجهين احدهما ان الموضوع القريب للاستقامة والاستدارة ليس واحدا بالعدد كما عرفت ووحدة الموضوع القريب شرط للتضاد بين امرين والوجه الاخر ان بين المتضادين

غاية التخالف فالمستقيم وان كان في غاية التخالف عن المستقيم واحد الشيئين اذا كان ضدا للآخر يكون الآخر ضدا له فلو كان مطلق الاستقامة مضادا لمطلق الاستدارة لكان المستقيم الشخصي يضاده مستدير شخصي واحد فان ضد الواحد بالشخص واحد بالشخص كما ان ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم وليس الامر ههنا كذلك فان كل خط مستقيم مشاد اليه امكن ان يصير وترا لقسي غير متناهية لا تشابه بين اثنين منها وليس فيها ما هو على غاية البعد من المستقيم وضد الواحد لا يكون الا واحدا كما مر فلم يكن شيء منها ضدا له واذا لم يكن شيء من تلك القسي ضدا للوتر فلم يكن الوتر ايضا ضدا له اذ التضاد من النسب المتكررة في الجانبين فاذا لم يوجد مستدير يكون في غاية الخلاف عن المستقيم لم يثبت بينهما فكذا بين المستديرات بطريق اولى **فصل** فيما قيل من منع النسبة بين المستقيم والمستدير من المساوات والمفاضلة قالوا لا يمكن المساوات بينهما مستدلين بان المستقيم لما امتنع ان يصير مستديرا وامتنع ان يصير منطبقا عليه فاذا امتنع الانطباق بينهما امتنع ان يوصف احدهما بانه مساو للآخر او ازيد او انقص فلا يوصف بانه نصفه او ثلثه او يعادله او مشارك له واورد عليهم انا نعلم يقينا ان الوتر اقصر من قوسه وان القسي المتحدة الوتر بعضها اقصر من الاخرى فاجاب بعضهم تارة بعدم تسليم ذلك كما بين الخط والسطح والجسم وسائر الاجناس المتخالفة وتارة بتسليم مطلق الزيادة والنقصان دون تجويز المساوات كما يعلم يقينا ان كل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من زاوية حادثة عن قوس وخط مستقيم مماس له واصغر من زاوية تحدث بين قطر الدائرة ومحيطه لكن يستحيل ان يقع المساوات بين مستقيمة الخطين ومختلفتهما وصاحب المباحث رجح الوجه الاول لقوة الاولى ان يمنع كون القوس اعظم من الوتر كيف والاعظم ما يوجد فيه الاصغر وليس يمكن ان يوجد في القوس مثل الوتر بل ذلك بحسب الوهم وان المستدير لو امكن صيرورته مستقيما لكان يوجد فيه مثله وزيادة ولما لم يمكن ذلك كان التفاوت بحسب وهم غير ممكن الوجود اقول لقائل ان يقول هم صرحوا بان التطبيق بين الدائرة والخط المستقيم وان لم يمكن بحسب الآن دفعة لان الملاقات بينهما في كل آن لا يمكن الا بنقطة لكن يمكن الانطباق بينهما بحسب الزمان كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو فان كان كذلك امكن اتصافهما بالمساوات والمفاضلة ولذلك عرف ارشميدس الخط المستقيم بما سبق ثم استحالة ان يصير شيء شيئا آخر لا يستلزم استحالة انطباقه عليه لكن يمكن دفعه بان اشتمال الزائد على المثل بالقوة القريبة من الفعل معتبر في المفاضلة وذلك منتف ههنا اذ ليس بعض المستدير مماثلا في الماهية للمستقيم اللهم الا ان يقال ان الفضلية المماثلة بينهما باعتبار الجنس القريب الماخوذ مجردا عن الزوائد العقلية من الاستقامة والاستدارة اعني المقدار الخطي المنقسم في جهة واحدة فقط دون غيرها من المخصصات فان هذه التعليميات امور خيالية للوهم ان يجردها عن المواد ونحن نعلم ان الخيال يقدر ان يصير المنحني مستقيما والمستقيم منحنيا مع بقائه وان لم يمكن للخيال ان يتخيل مطلق المقدار مجردا عن خصوصيات الخطية والسطحية والجسمية لشدة ابهام الجنسي فلاجل ذلك ساغ القول بوجود النسبة بين الخطين المختلفين والسطحين المختلفين بوجه من الوجوه كما في الوجود الزماني او بحسب الخيال لا بحسب الخارج ولا في الوجود الدفعي وهذا ما يمكن ان يقال وبالله التوفيق

المقالة الثانية في الشكل وفيه فصول

فصل في تعريفه قد عرفه المهندسون بانه الذي يحيط به حد واحد او حدود وهو مسطح ومجسم وذو الحد اذا كان سطحا كان حده خطا واذا كان جسما كان حده سطحا واما النقطة فلم يكن حدا للشكل اذ الهيئة الحاصلة للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا ولا الخط باعتباره وان كانت احاطتها بالخط تامة لا كما زعم بعضهم انه يخرج بقيد كون الاحاطة تامة اما كون المحيط حدا واحدا فكما للدائرة والكرة واما كونه حدودا متعددة فكما للمربع والمكعب وكما لنصف الدائرة ونصف الكرة اذا كانت الحدود مختلفة فاذا تقرر ذلك فنقول في كل مشكل امور ثلثة احدها الموضوع والثاني حده او حدوده والثالث الهيئة الحاصلة فيه فالمربع مثلا حقيقة ملتئمة من سطح وحدود اربعة وهيئة مخصوصة تسمى بالتربيع وهي مغائرة لذلك السطح والحدود ولذلك لا يحمل عليه ولا عليها ولا شيء منهما يحمل عليهما فلا يقال التربيع ما يحيط به الحدود الاربعة ولا العكس ولا التربيع هو السطح ولا العكس لان المربع عبارة عن سطح يوصف بكذا وكذا ولا شك ان السطح وان اخذ مع القيد فانه لا يخرج من كونه سطحا فظهر ان هذه المقادير المحدودة ليست من باب الكيف وان لم يكن من باب الكم ايضا لما علمت من امتناع كون ماهية واحدة تحت مقولتين او جنسين متباينين وقد علمت ايضا ان ما بعد من الفصول الذاتية لانواع المقادير والاعداد ليست هذه الكيفيات بل هي امور مجهولة تعرف بهذه اللوازم

ولا استحالة فی کون بعض المقولات لازما لبعض اخری فی الوجود فاذن قد وضح ان الذی یمکن ان یعد من باب الکیف هو الهیئة العارضة
فاذا ثبت هذا فیشبه ان الرسوم المذکورة فی الاشکال غیر محققة للامور التی هی من باب الکیف بل لما یستعمله المهندسون
وکذا الاحکام فیقولون هذا الشکل مساو لشکل آخر او اعظم او اصغر او نصفه او ثلثه کما یقولون ان المسدس علی الدائرة اعظم
منها والذی فی الدائرة اصغر منها وان الزاویة القائمة فی المثلث المتساوی الساقین ضعف کل من الباقیین وکل منهما
نصفها فانما یعنون بذلک المقدار المشکل لا الشکل لان الشیء الذی یحیط به الحدود بالذات هو المقدار والمقدار کم بالذات
والشکل کیف والکیف لیس بکم فان المربع غیر التربیع والمدور غیر التدویر اقول بقی ههنا شیء آخر وهو انه کما ان الواحد
یعنی به نفس الواحد بما هو واحد وقد یعنی به شیء آخر هو واحد وکذا المضاف قد یعنی به نفس المضاف لا بمقولة اخری کالجوهر
او الکم او غیرهما هو المضاف وقد یعنی به شیء آخر هو ذو اضافة کذات الاب الموصوفة بانه اب فکذا الحکم ههنا فالمثلث یمکن
ان یراد به نفس المثلث لا شیء آخر ذو تثلیث کما یقال ابیض ویعنی به العارض فح لم یبق بین الشکل والمشکل فرق وایضا لو فرض
مقدار المثلث مجردا عن المادة کما فی التخیل لا یحتاج فی کونه مثلثا الی کیفیة له حتی یصیر بها مثلثا بل ذاته بذاته مثلثة
وتثلیث ای ما به یکون الشیء مثلثا واما ان ارید بهذه الاشکال نفس المعانی المصدریة الانتزاعیة فلیستح الامر عقلیا
اعتباریا من باب النسب الاضافیة العقلیة کالشیئیة والجوهریة وامثالها فالمهندس یرید بالاشکال نفس هذه المقادیر
المحدودة فهی اشکال ومشکلات کما وصفنا واما غیرهم فیریدون بالشکل المعنی العارض للمواد الطبیعیة الماخوذ مفهومه
من حالة انفعالیة تعرض للجسم الطبیعی من جهة مقداره هذا ما تیسر لنا فی تحقیق هذا المقام وهو ثانی تلک الابحاث المشکلة
لکنا نقول یشتبه امر هذه الهیئة الشکلیة بامر الوضع وهو ثالث الابحاث الخمسة المذکورة فی صدد الکلام فی هذا النوع فلنتکلم
فیه **فصل** فی ان الهیئة المذکورة هل هی من الکیف او من الوضع اما وجه الاشتباه بین الشکل والوضع فلان الشکل
هیئة حاصلة فی المقدار او المتقدر من جهة احاطة حد او حدود به وان الوضع باعتبار احد معانیه هو الهیئة الحاصلة للشیء
بسبب نسبة اجزائه بعضها الی بعض ولا شک ان التربیع مثلا هیئة حاصلة للشیء بسبب نسبة اطرافه وحدوده الیه فهو من
الوضع واما وجه الحل فنقول قد عرض هذا الغلط من جهة اشتراک الاسم فی معانی الوضع فیقال وضع لحصول الشیء فی موضعه
وهذا هو نفس مقولة الاین ویقال لکون الشیء مجاورا لشیء من جهة مخصوصة کما یقال هذا الخط عن یمین ذلک الخط وهذا المعنی نوع
من مقولة المضاف بل هو نفس المجاورة ولا شک ان ماهیته معقولة بالقیاس الی غیره ویقال وضع للهیئة الحاصلة للجسم بسبب
نسبة بعض اجزائه الی بعض فی الجهات بسبب حصول الوضع الاضافی لاجزائه حتی اذا وجدت اجزاؤه علی اضافة ما لبعضها الی
بعض حصل للکل بسبب ذلک هیئة وهی الوضع فهذا المعنی هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفة للمجموع فان الجلوس نوع
من الوضع صفة للجالس بکله والمجاورة المخصوصة بین کل عضو منه وعضو آخر هی صفة للاعضاء ومع ذلک لا بد ان یکون
لها نسبة الی ما یخرج عنها اذ لو ثبت نسب الاعضاء وبقیت الاجزاء الداخلة علی نسبها وزالت النسبة بینها وبین الخارج
عن جواهرها لم یکن الجالس جالسا فاذا تقرر هذا فمن قال ان الشکل هو الوضع فقد غلط من وجوه احدها انه اخذ الحدود مکان
الاجزاء وانما الاعتبار فی الوضع بالاجزاء وفی الشکل بالحدود وثانیها انه زعم ان هذا الوضع من المقولة الخاصة ولیس کذلک
بل من المضاف والذی من المقولة هو وضع اجزاء الشیء عند شیء خارج او مباین لا وضع اجزائه فی نفسه وثالثها انه زعم ان الشیء
اذا کان متعلقا بمقولة فهو منها ولیس کذلک فان المربع لا یحصل الا بعدد لخطوطه ولیس المربع عددا بل مقدارا فالتربیع وان
حصل من وضع بین حدوده لا یلزم ان یکون من الوضع فلم یکن الشکل داخلا فی مقولة الوضع فان قلت الیسوا جعلوا الکیف
ما لا یوجب تصوره تصور غیره وهیئة التربیع توجب تصورها تصور غیرها فان تلک الهیئة لا یمکن تصورها الا عند تصور
النسب بین اطراف المربع التی لا یعقل الا بعد تعقل السطح واطرافه قلنا هذه الکیفیة اعنی الشکل لیس ان تصورها ما یتضمن
تصور غیرها وان کان تصورها بسبب تصور غیرها وبین المعنیین فرق فان الشکل هیئة تحصل للشیء بسبب هیئة نسبیة
تحصل بین اطرافه لا انه بعینه تلک الهیئة النسبیة بل الشکل صفة قارة وما بین الحدود اضافات کالمیمنة والمیسرة والفوقیة
والتحتیة وغیرها من صفات المجاورة فقد علم ان الشکل لا یتعلق بالوضع بمعنی المقولة بل بالوضع الذی من الاضافة علی وجه

لما دضه

للاجزاء

السببية لا الدخول ثم ان الدائرة لا يتعلق بهذا الوضع ايضا بل يتم حقيقتها بان لحدها حقيقة خاصة في الانحناء واما هيئة
محيط الدائرة ومحيط الكرة وامثالها فهي هيئات بسيطة من هذا الباب وان لم يسم اشكالا لعدم صدق الرسوم عليها الا
ان يعمم في التعريف وقيل الشكل هيئة تحصل للمقدار من جهة كونه محدودا بحد او من جهة كونه حد المحدود **فصل** في حال الزاوية
وانها من اي مقولة هي وهو البحث الرابع اما الفرق بينها وبين الشكل فبان الزاوية انما هي زاوية لاجل كون المقدار محدودا بحدين
او حدود متلاقية بحد فالمسطحة مثلا هو الشيء الذي يحيط به حدان متلاقيان بنقطة سواء احاط معهما ثالث او رابع او لا يحيط
فان لم يحط معهما ثالث فلا بد ايضا من حداه يلتقيان عند حد مشترك آخرهما او لا يلتقيان بالفعل سواء التقيا اذا امتدا او لم يلتقيا
ولو امتدا في الوهم الى غير النهاية كمحيطي الاهليلجي والهلالي والنعلي وغير ذلك فالسطح الذي لا يتحدد بثالث فحاله من حيث كونه
بين حدين متلاقيين او هو من تلك الحيثية زاوية والذي يتحدد بحد واحد دون غيرهما او يتحدد بحدين يلتقيان في الجانبين فحاله تلك
او هو من تلك الحيثية شكل فان لم يعتبر كون السطح وان احيط به في جميع الجوانب الا حالة من جهة حديه الملتقيين بنقطة واحدة
كان بهذا الاعتبار زاوية وبالاعتبار المذكور شكلا فالنظر في السطح بكونه بين حدين نقطة غير النظر فيه بكونه محدودا في جميع
الجوانب سواء كان بخطه كالدائرة او بخطين كنصفها وكالاهليلجي فالاول اعتبار الزاوية والثاني اعتبار الشكل فالحد نظير
الحد والمقدار نظير المقدار والهيئة نظير الهيئة فكما ان المهندس اذا قال شكل ذهب الى المشكل فكذا اذا قال زاوية كان المراد السطح
ذي الزاوية وكذا اذا قيل منصفة او مضعفة او عظمى او صغرى وكذا الكلام في الزوايا المجسمة بحسب الاعتبارات المذكورة فاذن
يمكن ان يظن احد ان الخلاف في ان الزاوية كم او كيف بعينه الخلاف في كون الشكل كما او كيفا حتى يرجع الى تخالف اصطلاحي المهندسين
وغيرهم لولا شيء يمنع عن ذلك وهو ان ذا الزاوية المسطحة لا ينقسم الا في جهة واحدة وهي الجهة التي بين الضلعين المحيطين لا الجهة
الاخرى التي بين الراس والقاعدة وكذا المجسمة لا تنقسم الا في جهتين دون الثالثة التي بين راس المخروط وقاعدته فهذا ما يوجب
الشك في امر الزاوية هل المسطحة منها هي عين السطح والمجسمة عين الجسم عند المهندس او غيرهما وكذا الهيئة العارضة هل عرضت
للسطح في المسطحة وللجسم في المجسمة او لغيرهما ولاجل هذا الشك قد تكلف بعض الناس لما لا يعنيه وهو ان الزاوية جنس آخر من الكم
متوسطا بين الخط والسطح وفي المجسمة بين السطح والجسم ظانا ان الخط يتكون عن حركة النقطة والسطح من حركة الخط بتمامه وكليته
على عمود عرضا فاذا ثبت احد طرفيه ويحرك قول شيء بين الخط والسطح وكذلك بين السطح والجسم وهو توهم فاسد فان المقدار
الذي بين الخطين سطح بالضرورة لانقسامه الى جهتين من حيث هو سطح وكذا المقدار الذي عند تلاقي السطوح الى نقطة تقبل القسمة
الى ثلاث جهات بالضرورة فهو جسم بالضرورة وان كان سطح الزاوية من حيث هو ذو زاوية او زاوية لا يقبل الانقسام الا
في جهة وكذا قياس الجسم الذي هو ذو زاوية او زاوية لا ينقسم الا في جهتين دون اخرى فالحق ان الزاوية المسطحة عند المهندس
سطح محدود في الواقع اعتبر بعض جهاته دون بعض باعتبار هيئة عارضة له ونفس تلك الهيئة العارضة للسطح بالاعتبار
المذكور وكذا في المجسمة فهذا هو حال البحث الرابع من تلك الابحاث وههنا شيء آخر وهو ان الهيئة الحاصلة للمقدار
الجسمي باعتبار وقوعه بين سطحين يلتقيان عند خط سواء كان احدهما قائما على آخر قياما معتدلا او مائلا اليه او عنه هل
يسمى زاوية مجسمة ام لا قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء بالحري ان يكون ههنا معنى جامع للزاوية التي عن خطين والتي عن
سطوح عند نقطة والتي عن سطحين عند خط ويكون هذا المعنى الجامع كون المقدار ذا حدود فوق واحدة ينتهي عند حد واحد
مشترك لها من حيث هو كذلك فان حصل اسم الزاوية لهذا المعنى الجامع لم يكن بعيدا عن الصواب وكان انتهاء الزاوية المسطحة
عند النقطة لا لانه زاوية اذ له من تلك الحيثية ان ينتهي حدوده عند حد واحد ثم عرض ان كانت النهاية نقطة ثم ان ابى
احد هذا وجعل اسم الزاوية للمقدار من حيث هو منتهي الى نقطة لم نناقش فيه وصار معنى الزاوية اخص مما ذكرناه وخرج من جملة
الزاوية ومن جملة الشكل شيء يعرض ايضا للمقادير من جهة الحدود **فصل** في احتجاج كل من الفريقين في امر الزاوية انها
كم او كيف احتج القائل بانها كم لقبولها القسمة وقبولها المساوات واللامساوات وهذا مشترك بين الكم والكيف المختص به
والفرق بينهما بان في احدهما بالذات وفي الآخر بالعرض فاصل قبول القسمة والمساوات وعدمها على الاجمال لا يكفي في هذا
المطلب واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بانه قال كل زاوية فان حقيقتها تبطل بالتضعيف مرة او مرات ولا شيء من المقادير

تحديد

تبطل حقيقته بالتضعيف مرة ومرات فلا شئ من الزاوية بمقدار بيان ذلك ان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها
والحادة اذا ضوعفت مرات بطلت حقيقتها فثبت ان الزاوية تبطل بالتضعيف اقول يمكن الجواب بان الزاوية نوع من المقدار او
صنف منه وتضعيفها وان ابطلها من حيث كونها نوعا مخصوصا ولكن لم يبطلها من حيث كونه مقدارا فان الثلاثة مثلا نوع
من العدد اذا ضوعفت لم يكن المجموع ثلثة بل ستة فبطلت بالتضعيف من جهة كونها نوعا خاصا ولم يبطل من حيث كونها عددا
الا ترى ان القوس كنصف الدائرة خط بالاتفاق فاذا ضوعفت لم يبق كونها قوسا بل خطا مستديرا واحتج من قال انها من
الكيف بانها تقبل المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذى هو الكم فان ذلك لها بالذات فيكون كيفا
واما قبولها المساوات وعدمها فبسبب موضوعها الذى هو الكم كما ان الاشكال يقبل ذلك بسبب موضوعاتها ويرد عليه
ان اتصاف الشئ بصفة اذا لم يكن بالذات كان اما بواسطة معروضة او بواسطة عارضة فما لم يبطل كون اتصاف الزاوية
بالمشابهة بواسطة امر عارض لم يظهر بمجرد ابطال كون الاتصاف بها بواسطة المقدار المعروض ان قول المشابهة عليها قول
بالذات وهم ما ابطلوا ذلك فلم يظهر ما ادعوه والانصاف ان وزان الزاوية كوزان الشكل فى ان فيها مقدارا قابلا للقسمة
والمساوات واللامساوات وغيرها فى ذاته ومقدارا من حيث كونها معروضا لهيئة خاصة تحصل لاجل تلاقى خطيه
عند نقطة فى المسطحة مثلا او نفس تلك الهيئة العارضة فالاول اى المقدار بما هو مقدار بل السطح بما هو سطح مع قطع
النظر عن عارضه خارج عن كونه زاوية والمعنى الثانى هو الزاوية عند المهندسين والمعنى الثالث هو الزاوية عند غيرهم
ولا اشتباه فى هذه المعانى انما الاشكال فيما مر ان السطح المذكور لم يخرج من كونه سطحا لاجل كونه ذا هيئة مخصوصة
فلماذا لا يقبل الانقسام فى الجهتين كسائر السطوح المكيفة بالكيفيات الاخر كاللون وامثالها والحل ما اشرنا اليه ونوضح ذلك
فنقول فى الفرق بين هذه الكيفية والكيفية الانفعالية بان تلك الكيفيات تحل فى نفس المقدار بل فى ذى المقدار من حيث
ذاته المنقسمة فلا جرم ينقسم بانقسام المحل باى قسمة وقعت وهذا بخلاف عروض الكيفيات التى تختص بالكم فان حلولها فى الاكثر
لاجل هيئات التناهى والانقطاع والتناهى معنى يخالف معنى المقدار لانه عدم المقدار مع شئ ذى اضافة اليه والمقدار
الماخوذ مع نهاية مخصوصة او وحدة خاصة لا يلزم ان يكون منقسما باجزاء متماثلة مماثلة للكل الماخوذ بتلك الحيثية كالدائرة
مثلا فانها سطح معروض لوحدة خاصة من جهة ونهاية وهو غير قابل للقسمة باجزاء متماثلة مماثلة للكل اذ ليست اقسامها
كلها دوائر باى وجه انقسم واما قولك نصف دائرة او ثلث دائرة فالمراد منه جزء مادته لا جزء صورته فمعنى نصف الدائرة
كونه نصف ذلك السطح بما هو سطح لا بما هو سطح معروض لخط واحد وهذا كما يقال نصف الفلك او نصف الحيوان اذ يراد به نصف
المادة بما هى مادة بما هى جنس لا بما هى مقيدة بكمال مخصوص فهكذا حال الزاوية فانها تقبل الانقسام باجزاء يمكن ان يحفظ
فيها القيد الماخوذ بكماله الا فيما يرجع الى الجزئية والكلية فان الكمال السارى فى ابعاض الشئ لا بد وان يكون جزئه كجزئه اصغر
من حصة الكل كالكل وذلك القيد هو كون السطح عند ملتقى الخطين فلا جرم انقسمت بخط يقع بين الخطين المتلاقيين اخذا
من الوتر الى الراس او بخطوط كذلك الى لا نهاية لانها تحفظ فى جميع هذا النحو من القسمة حال الحيثية المذكورة الا فيما هو من
ضرورات التجزية بالمتماثلات كما مر ولا يقبل الانقسام بنحو آخر من حيث كونه زاوية لعدم انحفاظ تلك الحيثية فيه وانما ينقسم
من جهة اخرى بما هى سطح فقط لا بما هى زاوية ونظير حال الزاوية فى قبول القسمة فى احدى الجهتين دون الاخرى حال الاسطوانة
المستديرة او المضلعة وهى مقدار وجسم بلا شبهة لكنه من حيث كونه ذا شكل اسطوانى او شكلا اسطوانيا قابل للقسمة فى
جهة ما بين القاعدتين دون باقى الجهات لعدم انحفاظ الهيئة الا فى تلك القسمة دون غيرها والله ولى الهداية **فصل**
فى نفى الاشد والاضعف والتضاد فى الاشكال هذا الجنس من الكيفيات لا يقبل الاستحالة فلا يقبل التضاد فلا مربع
اشد تربيعا من مربع ولا عدد اشد زوجية من عدد آخر وذلك لان كلما يقبل الاشدية فلا بد ان ينازع بالاضعف والاشد
فى الموضوع القريب كالسواد والبياض فى الحرارة والبرودة فى الانفعاليات وكالمصحاحية والممراضية فى القوة واللاقوة وكالعلم
والجهل والسخاوة والبخل فى النفسانيات فينسلخ الموضوع من بعضها الى البعض انسلاخا من كيفية منها وتلبسا بالاخرى
وهذا دأب جميع الاضداد التى بينها وسائط التى ليس زوال الموضوع عن احدها مقارنا لوجود الطرف الاخر بل بعد انخلاع عن

كما

حدة

الطرفين الى توسط فهذه الواسطة كانها محدودة كالعدالة التي في خاق الوسط بين افراطين والعفة التي هي متوسط بين افراطين لكن
هذه المتوسطات اذا قربت المواد الجزئية واعتبرت في الاشخاص ربما لم يعتبر توسطها الحقيقي فقبل عدالة زيد اشد من عدالة عمرو
وان كانت العدالة بحسب ما يدرك بالحد لا بالحس لا يقبل الازيد والانقص واما هذا الجنس الرابع من الكيفية التي تختص بالكم فهي
من الامور التي لا اشدية ولا اضعفية لها فلا اضداد لها كالمربع والمخمس وغير ذلك فانها لا تقبل الاشد والاضعف ولا الازيد
والانقص فاذا ازيد المربع فيراد بالمادة لا بصورة التربيع ولو تيسر زيادة المادة مع اتحاد التربيع الحقيقي بل تشكلا شبيها به قد خفي عند
الحس تخالفه له فيكون تربيع اصح من تربيع آخر لكونه تربيعا حسيا لا حقيقيا كالعدالة في زماننا هذا فانها توجد بحسب الحس لا
بحسب الحقيقة فيقال فلان اعدل من فلان واما كون حرارة اشد من حرارة اخرى او سواد اشد من سواد اخر فليس ذلك بحسب الحس فقط بل
بالحقيقة وليس حال الحرارتين في ان احدهما اشد كحال التربيعين في ان احدهما اصح تربيعا بل ذلك بحسب الحقيقة وهذا بحسب الحس
كالعدالتين فالمربع الحسي كالعادل الحسي يقبل الاشد والاضعف حسا لا حقيقة وقد علمت ان الاستقامة والاستدارة لا يقبل
التضاد وكذا التحدب والتقعر ليسا بمتضادين لان محل هذه الكيفيات اما الخطوط واما السطوح فيستحيل ان يصير السطح
المقتب مستويا او مقعرا مع بقائه في الحالين فسقط ظن من توهم ان في الامور السماوية تضادا لاجل ما فيها من التقبب والتقعر
لان موضوعهما سطحان متغايران يمتنع اتصاف احدهما بمثل ما يتصف به الاخر واما الزوجية والفردية فيتوهم في ظاهر الامر انهما
متضادتان وليس كذلك لعدم تعاقبهما على الموضوع ولان كل شيئين وان سميا باسمين محصلين لا يكفي في كونهما متضادين
عدم اجتماعهما فان الفرد وان كان محصل الاسم لكنه غير محصل المعنى اذ الزوج هو العدد المنقسم الى متساويين والفرد هو الذي [في الموضوع]
ليس كذلك فتجرد كونه لا ينقسم لا يوجب الا سلبا يقارن جنس الموضوع لا نوعه وهذا لا يوجب الضدية فان فهم للفردية معنى محصل
فذلك المعنى اكثر احواله انه معنى مباين لا يشارك في الموضوع هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام

المقالة الثالثة

في حال الخلقة وكيفيات الاعداد وفيه فصول **فصل** في حال الخلقة وهو البحث الخامس انك قد علمت
مما ذكرنا مرارا ان وحدة الوجود معتبرة في جميع الحقائق وفي كل تقسيم بحسب حال المقسم ففي التقسيم الى الانواع يعتبر الوحدة النوعية
وفي الاشخاص التشخصية والا فلم يكن شيء من التقسيمات منحصرا عقلا في اقسام كالكلمة اذا قسمت الى انواعها لم تكن منحصرة في الاسم
والفعل والحرف بل يلزم انواع غير متناهية في الكلمة بحسب تركيب بعضها الى بعض انحاء من التركيب فاذن لقائل ان يقول عبارة [ان الخلقة]
عن مجموع اللون والشكل وكل واحد منهما داخل تحت جنس آخر فلو جعلتم لكل شيئين يجتمعان نوعية على حدة بلغت الانواع الى
حد اللانهاية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فالجواب اما بما اشرنا اليه سابقا اذ لا داعي يلجئنا الى القول بكون الخلقة كيفية
واحدة وان كان الاسم واحدا اذ كثيرا ما يكون الواحد محصلا والمسمى كثيرا او غير محصل واما بان نقول ان الشكل اذا قارن اللون [وحدانية وحقيقة]
حصل بسبب وجودهما كيفية اخرى بها يصح ان يقال انه حسن الصورة او قبيح الصورة فهما كالسببين لوجود الخلقة لا المقومين
لماهيته فالحسن والقبح الحاصلان للشكل وحده واللون وحده غير الحسن والقبح الحاصلين للخلقة خاصة لم يحصل لواحد منهما [فلم تحصل للخلقة]
ولا للمجموع على سبيل التوزيع فعلم انه يحصل ههنا هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلا جرم كانت ههنا هيئة منفردة سميت
بالخلقة موصوفة بالحسن والقبح بالمعنى المغاير لما في كل واحد من اللون والشكل من حسنهما وقبحهما لكن هذا الوجه انما يتم ان لو
ثبت ان الحسن اللازم للخلقة ما ليس امرا تأليفيا مركبا من حسن اللون وحسن الشكل وكذا القبح وهذا محل تامل وليس البحث من
المهمات فلا باس باغفاله **فصل** في انه هل يجوز تركيب في الاعراض من اجناس وفصول او مادة وصورة عقليتين المشهور
عند الجمهور عدم تجويز ان يكون للانواع من الاعراض تركيب من جنس وفصل بتجويزهم في الجواهر ولاجل ذلك استشكلوا حال
الخلقة في ان يكون نوعا واحدا من الكيفيات والشيخ اجاب عنهم بانا لا نمنع ان يكون اعراض مركبة من اعراض وكيف والعشرة
عرض لانه عدد فهو كم مركب من خمسة وخمسة والمربع عرض وهو ملتئم من ان يكون هناك محدود وحد ودائرة بل نقول ان الجواهر
قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة فصلها وان لم يكن احدهما طبيعة الجنس والاخر طبيعة الفصل والاعراض
لا يوجد فيها ذلك وان وجدت لها اجزاء فلا يكون جزء منها جنسا والاخر فصلا اقول وفي كلامه بعض مؤاخذة فاولا انه
قد صرح في الالهيات ان العدد كالعشرة ليس مركبا من الاعداد كالخمسة والخمسة للعشرة ولا الاربعة والستة ولا غيرهما بل من

الآحاد فالحق ان مهية العدد امر بسيط لا اختلاف اجزاء فيها لكنها ضعيفة الوحدة لانها عين الكثرة فاختلاف انواعها بمجرد
زيادة الكثرة ونقصها فلاجل ذلك لا تمامية لانواعها وثانياً ان المربع سواء اريد الهيئة العارضة او الذى رامه المهندسون
فهى مهية بحسب الخارج وان كان لها جنس وفصل عقليان عند التحليل فان السطح والخطوط الاربعة والنقاط ليست
اجزاء لحقيقة المربع او التربيع والا لزم تركب حقيقة واحدة من اجناس مختلفة وهو مح كما افاده هو وغيره من الحكماء المحصلين بل الامور
المذكورة من الشرايط الخارجية دون المقومات واما تحقيق البحث السادس وهو ان يعرف ما يتركب فى وجوده من مبدئين اثنين الى ايهما
اميل فقد اشرنا فى نظير هذا المقام عند مباحث الصور النوعية الى قاعدة وضعناها لتعرف حال الشئ الصورى فى انه جوهر
او عرض بها يعرف ان المشكوك فيه او جوهر فقد وضع ههنا نظير تلك القاعدة فى الشيخ لا يخ اما ان احدهما اولى بان يكون
موصوفاً والاخر صفة كالمربع الذى يعنى به سطح ذو هيئة فان السطح هو الموصوف والهيئة عارضة له فالجملة من مقولة الموصوف
فان السطح ذا الهيئة سطح لا هيئة والمجموع يحمل عليه انه سطح واما اذا اختلفا وليس احدهما اولا للشئ والاخر ثانيا بسبب الاول له
بعده فان ذلك الاجتماع منهما يكون جمعاً عرضياً ولا يكون على سبيل امر له اتحاد فى طبعه ويكون كحال الكتابة والطول فلا يكون
للكتابة والطول اجتماع يحصل منه جملة واحدة فى فلا يستحق ذلك مقولة بل يدخل فى المجموع والمجموع مركب فيكون مقولات هذه
الاشياء ايضاً مركبة من مقولات اقول التحقيق ان الواقع تحت شئ من المقولات والاجناس لا يكون الا امراً واحداً بسيطاً والتركيب
لا يكون الا بحسب ما يخرج عنه وحقيقة المربع ليست الا مقداراً فقط مع تعين خاص وذلك التعين هو فصله المنوع مع جنسه فى الوجود
والجعل ووجود الخطوط والزوايا والنقاط كلها من لوازم ذلك الفصل لا من اجزائه وهكذا الامر فى جميع الاشكال المسطحة والمجسمة
الكثيرة الاضلاع وغيرها فالمجسم الذى هو ذو اثنى عشر ضلعاً مخمسات مثلاً مقدار واحد يتحصل بفصل واحد لا تركيب له الا
باعتبار اللوازم ولو سلك الحق فالامر فيما يسمى بالمركبات الجزئية ايضاً يجرى مجرى ما ذكرناه لكن الحدود قد يؤخذ من ذات
الشئ باعتبار معنى يعمه وغيره ومعنى يخصه كلاهما متحدان فى ذاته من حيث هى مصداقهما وقد يؤخذ من امور مكتنفة فالجنس
من مادته والفصل من صورته وان كانت الصورة بحيث يكون فيها كفاية فى جميع المعانى التى توجد فى مادتها المتقومة بتلك
الصورة وسنرجع الى زيادة امعان لهذا المطلب انشاء الله تعالى **فصل** فى خواص الاعداد وكيفياتها البحث عن هذه
الامور الى العلوم الجزئية مثل الارثماطيقى والمساحة وغيرها والذى نختار ان نذكره ههنا امور احدها انه لا تضاد بين احوال
العدد كالزوجية والفردية والعادية والمعدودية والصم والتشارك والقسمة والضرب فان هذه الامور بعضها مما يفقد
فيه بعض شرائط التضاد وبعضها مما يفقد فيه اكثر الشرائط فى التضاد والجمع مشترك فى ان لا اشتراك لاثنين منها لقبض عنها
فى موضوع قريب لهما وبعض الطرفين مما يكون احدهما عدمياً وبعضها كالقلة والكثرة وان فرضنا وجوديين ليس فى كل منهما غاية
التخالف عن الاخر فلا تضاد فى خواص العدد كما لا تضاد فى اصل الاعداد وثانيها انه لا اشتداد وتضعف ولا ازدياد وتنقص فى
تلك الخواص لما مر من ان الموضوع لا يستحيل من فرد الى فرد فكما ان القوس الواحد لا يشتد فى تقوسه وانحنائه الى انحناء اشد بل
يبطل غير ذلك فكذلك لا يشتد العدد فى زوجيته او تكعبه وتجذيره الى زوجية اخرى ام زوجية كزوج الزوج او جذر الجذر
او كعب الكعب الا بان يبطل موضوعه الى موضوع آخر وثالثها ان الزوجية والفردية ليستا من الامور الذاتية لانهما مقولتان
على ما تحتهما من الاعداد المخالفة الانواع بمعنى واحد محصل ولو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين للكل مما
يدخل فيهما اذ لا مزية للبعض على البعض فى نفس شئ من هذين المعنيين فيلزم ان يكون معنى الزوج داخلاً فى حقايق جميع الازواج
وكذا الفرد فى جميع الافراد واذا كان كذلك لكنا لا نعرف عدداً الا ونعرف بالبديهة انه زوج او فرد وليس كذلك فان العدد الكثير
لا يعرف زوجيته وفرديته الا بالتامل فعرفنا انهما ليسا بذاتيين والا لكانا بين الثبوت لما تحتهما وليكن هذا آخر ما قصدنا
ايراده من الكلام فى مقولة الكيف ولواهب العقل ثناء لا يتناهى ولرسوله وآله صلوة لا تحصى **الفن الثالث** فى بقية
المقولات العرضية وفيه مقالات **المقالة الاولى** فى المضاف وفيه فصول **فصل** فى ابتداء الكلام فى
المضاف اعلم ان لجميع المقولات اقتداء بالموجود والواحد اذ قد يراد بالموجود مثلاً الموجود البحت وقد يراد به المنعوت به
وقد يراد به الشئ الموجود كالانسان مع صفة الوجود فالاول كالكلى المنطقى والثانى كالكلى الطبيعى والثالث كالكلى العقلى

وهو المجموع المركب من المعقول الاول كالانسان والمعقول الثانى كالنوع المنطقى وكذا حال الابيض فى اطلاقه تارة على العارض وتارة على المعروض وتارة على المجموع الا ان ظرف العروض ونحوه مختلفان فى هذه الاقسام الثلثة ففى الابيض واشباهه كان العروض فى الخارج والموضوع اعتبر فيه الوجود الخارجى والقضية التى حكم فيها على شئ بانه ابيض مثلا خارجية ومطابقه فيها ثبوت شئ لشئ واتصافه به فى الخارج وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه والمثبت له فى ذلك الظرف وفى الكلى وكذا الجزئى او النوع او الجنس او ما يجرى مجريها يكون العروض فى الذهن والموضوع اعتبر فيه الوجود الذهنى والقضية التى حكم فيها على شئ بانه كلى او جزئى او نوع او ذاتى او عرضى او قضية او قياس مثلا ذهنية مفاد الحكم ومطابقه فيها ثبوت شئ لشئ واتصافه به فى الذهن فقط وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه والمثبت له فى ذلك الظرف وفى الموجود والواحد يكون العروض فى اعتبار التحليل والموضوع اعتبر فيه حال ذاته من حيث هى هى مجردة عن الوجودين والقضية التى حكم فيها على الماهية بانها موجودة او واحدة او علة او معلول او واجبة او ممكنة ليست خارجية صرفة وان كان المحمول وجودا خارجيا كقولنا الانسان موجود ولا ذهنية صرفة وان كان المحمول وجودا ذهنيا كقولنا الانسان معقول بل حقيقية واقعية مفاد الحكم ومطابقه فيها هو الاتحاد بين معنى الموضوع ومعنى المحمول فى الوجود وهو متفرع على تحصل معنى الموضوع وماهيته من حيث هى هى فى ظرف التحليل اذا جرده العقل عن كل ما هو زايد عليه من حيث نفسه وذاته سواء كان من عوارض وجوده او من عوارض ماهيته كنفس الوجود والامكان والمجعولية ونظائرها فاذا تقرر هذا فنقول فكذلك حكم المضاف فى الاعتبارات الثلثة فانه قد يراد به نفس معنى الاضافة وحدها وقد يراد به الامر الذى عرضت له الاضافة وقد يراد به مجموع الامرين اما الاعتبار الثانى فهو خارج عن غرضنا واما الاول الاعتبار فهو المقولة واما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين ولما كان الوقوف على المجمل اسهل من الوقوف على المفصل بتحليل بسائطه لا جرم عرفت الحكماء المضاف فى اوائل المنطق اعنى فن قاطيغورياس بانه الذى ماهيته معقولة بالقياس الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه الاضافات والمضافات والمعنى يكون ماهية الشئ معقولة بالقياس الى غيرها هذا ليس مجرد كون تعقل ماهيته مستلزما لتعقل شئ اخر كيف كان والا لكان كل ماهية بالقياس الى لازمها من مقولة المضاف وليس كذلك فان كثيرا من الملزومات واللوازم لها ماهيات مستقلة فى معقوليتها وهى فى حدود انفسها ليست من مقولة المضاف بل معناه انه لا يتقرر ماهيته فى الذهن ولا فى العين الا ويكون الاخر كذلك مثل الابوة لا يتقرر لشئ فى احد الوجودين الا ويكون البنوة متقررة للاخر

فصل فى تحقيق المضاف الحقيقى وللناس ان تقول هذا الرسم فاسد فان قولهم معقولة بالقياس الى غيرها يرجع حاصل القياس فيه الى الاضافة او الى نوع من الاضافة فيكون تعريفا للشئ بنفسه او بما يتوقف عليه هذا مفهوم قولهم بالقياس الى غيرها واما مفهوم كون الشئ معقولا بالقياس انه يحوج تصورها الى تصور امر خارج عنه فربما قيل لهم ان عنيتم به انه يحوج تصوره الى تصور امر خارج انه يعلم به فيلزم الدور فى المضائفين وان عنى انه يكون معه فكثير من غير المتضائفين كذلك كالسقف يعقل معه الحائط وليس ماهيتهما ماهية المضائفين قالوا ينبغى ان يعقل معه من جهة ما هو بازائه فاذا بوحث وفتش عن هذه الموازات يرجع الى معنى الاضافة وقريب من هذا قول من قال ان المضاف هو الذى وجوده انه مضاف وقد اعتذر بان المضاف الذى اخذ فى التعريف غير المضاف المحدود بل الذى فى الحد هو المضاف المركب وهو اشهر من المضاف البسيط وقد اورد فى كتب الفن ما حاصله انه يجوز ان يكون للشئ جنس او ما يشبه الجنس اشهر منه ويرى الخاصة اسم الامر العام لما هو نوع له او يشبه النوع اليق به فينقلون الاسم اليه كما فى الامكان العام ونقل الاسم العامى الى الخاصى فكذا المضاف يقع على البسيط كالابوة وعلى المجموع المركب من البسيط وغيره كالاب فهو يعمها والخاصة نقلوا اسم المضاف الى الخاص الذى هو البسيط وهذا خطأ كما اشار اليه بعض العلماء اذ لا عموم ولا خصوص ههنا وليس للمضاف معنى يجمعهما وليس نسبة الامكان العامى الى الخاصى كنسبة المضاف المركب الى المضاف البسيط ولا يصح ان يكون للعام زيادة معنى لا يوجد فى الخاص اقول والاولى ان يعتذر من جهة الرسم الاول بان المضاف الذى يوخذ فى الرسم او يتضمنه الرسم هو المضاف بالمعنى الثانى اعنى ما يصدق عليه مفهوم المضاف كلفظ القياس ولفظ المعقول لا المضاف الحقيقى البسيط ولا المركب منه ومن الموضوع له ولا فساد فى كون المعرف للشئ مشتملا على فرد منه اذ التعريف انما هو للمفهوم لا الفرد فلا يلزم توقف الشئ على نفسه وعن الثانى وهو قولهم ان المضاف هو الذى وجوده انه مضاف بان التعريف للتنبيه فان معرفة المضاف بسيطا كان او مركبا فطرية وقد يحتاج الى تذكير وتنبيه فى الفرق بين البسيط والمركب فيفسره بان للمركب جزء من مقولة اخرى كالاب انه جوهر

فى نفسه لحقته الابوة وكالمساوات فانه كم لحقته الاتفاق وكالمشابهة فانه كيف لحقته الموافقة مع مثله وليس الكم الموافق ولا الكيف
الموافق بسيطا بل مركبا من حيث هو كذا واما الفرق بين الاضافة والنسبة فبانه ليس كل نسبة اضافة بل اذا اخذت مكررة و
معنى هذا ان يكون النظر لا فى نفس النسبة فقط بل بزيادة ان هذه النسبة يلزمها نسبة اخرى فان السقف له نسبة الى الحائط
بانه يستقر عليه وللحائط ايضا نسبة اليه بانه يستقر عليه ولهذا قالوا ان النسبة لطرف واحد والاضافة تكون للطرفين
فاذا علمت رسم المضاف فنقول ان المضافين قد يكون اسم كل منهما دالا بالتضمن على ما له من الاضافة كلفظى الاب والابن
وقد يكون احد المضافين اسمه كذلك دون الاخر وهو على قسمين لانه اما اسم المضاف واسم المضاف اليه فالاول كالجناح فانه
مضاف الى ذى الجناح ولفظة الجناح دالة بالتضمن على الاضافة الى ذى الجناح فاما ذو الجناح فانه يدل على ما له من الاضافة
لفظة ذو والثانى كالعالم فانه المضاف اليه للعلم ولفظة العالم دالة بالتضمن على ذلك واما العلم وهو المضاف فانما يدل
على ما له من الاضافة حرف يقترن به وهو كاللام فى قولك عالم بالعلم **فصل** فى خواص طرفى الاضافة فمنها التكافؤ فى اللزوم
الوجود خارجا وذهنا بالقوة او بالفعل وفى العدم ايضا كذلك وهذا مما يشكل فى باب تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتاخر
الاخر عنه فهما متضايفان مع انهما ليسا متكافئين معين وايضا انا نعلم ان القيمة ستكون والعلم والمعلوم متضايفان فبينهما
اضافة بالفعل مع ان القيمة معدومة والعلم بها موجود واجاب الشيخ عن الاول بان المتقدم والمتاخر يعتبران من وجهين
احدهما بحسب الذهن مطلقا وهو ان يحضر الذهن زمانين فيجد احدهما متقدما والاخر متاخرا فهما قد حصلا جميعا فى الذهن
والثانى بحسب الوجود مستندا الى الذهن وهو ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فوجود من الاخر انه ليس بموجود هو ويمكن
ان يوجد امكانا يؤدى الى وجوده وهذا كونه متاخرا وهذا الوصف للزمان الثانى موجود فى الذهن عند وجود الزمان المتقدم
واذا وجد المتاخر فانه موجود فى الذهن ان الزمان الثانى ليس موجودا ونسبته الى الذهن نسبة شئ كان موجودا ففقد وهذا
ايضا موجود مع الزمان المتاخر فاما نسبة المتاخر على وجه آخر غير ما ذكرنا فلا وجود له فى الامور لكن فى الذهن اقول ما ذكره غير
واف بحل الاشكال فان الاضافات بين اجزاء الزمان وان لم يوجد فى العقل ما لم يعتبرها لكن تلك الاجزاء بحيث اذا اعتبرها
العقل منقسمة بالايام والشهور والسنين فيجد بينها نسبة ويحكم بتقدم بعضها على بعض فى الذهن لكن بحسب الخارج فاضافة
التقدم والتاخر بين اجزائه كاضافة الفوقية والتحتية بين اجزاء الفلك فان الاجزاء وان كانت بالقوة وكذا الاضافات وان
كانت بالقوة لكنها بحيث اذا فرض تعليتها كانت الاضافة بينها على الوجه الذى يكون فى سائر المضافات وتحقق الاضافة يوجب
تحقق المعية بين وجودى المتضائفين فى ظرف الاتصاف لا فى الذهن فقط والذى ينحل به الشبهة ما حققناه فى موضع اخر
فليرجع من اراد ثم انه يرد على ما ذكره شئ آخر وهو ان قوله فى الاعتبار الثانى ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فوجود من الاخر
انه ليس هو بموجود فيه بحث لانه يوهم ان اللاوجود وجود وذلك ظاهر الاستحالة فان اللاوجود لو كان وجودا لكان الشئ نقيضا
لنفسه وهو محال فاذا كان جزء من الزمان موجودا ولم يكن الجزء الاخر موجودا فاللاوجود للجزء الاخر ليس امرا وجوديا حتى يقع
بينه وبين الجزء الحاضر اضافة وجودية اللهم الا ان يراد به مفهوم اللاوجود المقيد بتلك الوجود بانه فى الزمان الاول لان وجود
كل جزء من الزمان يستلزم لا وجود الجزء الاخر كما يقتضيه وصف التقدم والتاخر لكن يرد الكلام بان الموصوف باللاوجود بهذا
المعنى يجب ان يكون موجودا وايضا بتقدير ان يكون المراد نفس لا وجود الجزء المستقبل لكن ليس الجزء الحاضر متقدما على لا وجود
الجزء المستقبل بل على وجود المستقبل ووجود المستقبل غير حاضر والا لم يكن مستقبلا فما هو المضاف غير موجود ولا حاضر
وما هو الحاضر غير موجود فقوى الاشكال والوجه ما اومانا اليه واما الجواب عن الثانى فهو ان المعلوم بالحقيقة هو الصورة
الحاضرة عند العقل والاضافة بالحقيقة بين العلم ومهية المعلوم والمعلوم من القيمة انها ستكون لا عين وجود القيمة
اقول ويرد عليه شكان احدهما ان العلم من الموجودات الخارجية ولهذا اعد من الكيفيات النفسانية وقد حكمتم بان
احد المضافين اذا كان موجودا فى الخارج وجب ان يكون الاخر ايضا موجودا فيه بما هو مضاف وليس مهية المعلوم بما هى مهية
المعلومة من الموجودات العينية والثانى ان العلم فى الحقيقة نفس وجود مهية المعلوم عند العاقل وليس بين الوجود والمهية
تغاير حتى يقع بينهما اضافة العلم والمعلوم والجواب عن الاول ان العلم وان كان من حيث كونه عرضا قائما بالذهن من الموجودات

الخارجية لكنه من حيث كونه حكاية عن ماهية شئ له وجود فى الخارج من الموجودات الذهنية فالعلم وماهية المعلوم كلاهما ذهنيان
وعن الثانى ان الاضافة بين العلم والمعلوم به بالذات بعينها كالاضافة بين الوجود والماهية الموجودة به بالذات امر اعتبارى حاصلة
بين امرين متغايرين بالاعتبار متحدين بالذات فكما ان الموجود فى الخارج امر واحد اذا حلله العقل الى ماهية ووجود عرضت لهما
اضافة الوجود وذى الوجود فكذا الموجود فى الذهن صورة واحدة هى موجود ذهنى اذا حلله العقل الى ماهية ووجود ذهنى
عرضت لهما اضافة العلم والمعلوم اذ العلم نفس وجود الشئ مجردا عن المادة ولواحقها وكذا الكلام فى الحس والمحسوس اى الصورة الموجودة
فى الحس وهى عندنا من الكيفيات النفسانية المحاكية للكيفيات التى تسمى بالمحسوسات وقد علموا من احكام المضاف ان المتضائفين
قد لا يقع لهما تكافؤ فى الوجود من جهة اخرى فقد يكونان بحيث يصح وجود كل منهما مع عدم الاخر كما فى العلم والحس اعنى الادراكين
لا القوتين المتشاركتين لهما فى الاسم فان ذات العلم والحس لا يصح وجودهما مع عدم ذات المعلوم والمحسوس ولكن ذات المعلوم وذات
المحسوس يصح وجود كل منهما مع عدم العلم والحس وقد يكونان بحيث يجوز وجود كل منهما بدون وجود الاخر كالمالك والمملوك فانه
يجوز وجود ذات المالك مع عدم المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك ومنها ما يمتنع وجود ذات احدهما عند عدم ذات
الاخر كالمعلولين الذين لا يكون اعم من علته كحركة اليد وحركة المفتاح المخصوصتين هذا ما ذكره الشيخ وغيره واقول هيهنا
موضع بحث وتحقيق فانك اذا نظرت حق النظر لوجدت ان الذات التى حكموا عليها بانها معروض المضاف فهى فى اكثر الامر ليست
كما ذكره الشيخ فالشيخ ذكر فى الحكم بعدم وجوب التكافؤ فى الوجود بين الذاتين الموصوفتين بالاضافة لا من جهة اضافتيهما مثالين احدهما
ذاتا العلم والمعلوم وثانيهما ذاتا الحس والمحسوس فقال ذات العلم فى جوهره قد لزم دائما ان يكون مضافا الى المعلوم موجودا
معه وذات المعلوم فى جوهره لا يلزمه ذلك فانه قد يوجد غير مضاف اليه العلم وكذلك حال هذا الحس فان ذاته لا ينفك عن لزوم
الاضافة اياه وذات المحسوس ينفك ولا يجب ان لا يكون موجودا حين لا يكون الحس موجودا اذ يجوز ان لا يكون حيوان حساس
موجودا ويكون العناصر المحسوسة موجودة هذا حاصل كلامه ولاحد ان يقول الذات التى تعلق العلم بها بالحقيقة فهى دائما معلومة
لا يمكن غير هذا والتى لم يتعلق بها العلم فهى غير معلومة بهذا العلم ابدا لا فى هذا الوقت ولا فى سائر الاوقات فان الوجود الصورى
العلمى دائما معلومة والوجود المادى المحجوب عن ما يدركه من حيث كونه مغشوا بالغواشى ابدا مجهول وكذا الكلام فى ذات الحس الذى
بمعنى الصورة لا بمعنى القوة وكذا ذات المحسوس الذى بمعنى الصورة لا بمعنى المادة لا ينفك احدهما عن الاخر كما لا ينفك العارضان
البسيطان احدهما عن الاخر فكما ان مفهوم الحسية والمحسوسية يتكافئان فى الوجود العقلى ويعقلان معا فكذا الذاتان المعروضتان
لذينك الاضافين متكافئتين فى الوجود الحسى وكذا الكلام فى كل ما هو معروض الاضافة اولا وبالذات واما الذات التى هى
موصوفة بالمحسوسية والمعلومية ولو بالعرض فهى ايضا عند البحث والتفتيش يظهر انهما مقارنة فى الوجود لوجود ذات الحس
وذات العلم فان الكيفية السمعية القائمة بالهواء المقروع المتموج مثلا مسموعة بالعرض وذلك عند قرعه للسمع وهى مقارنة
فى الوجود للصورة المسموعة بالذات وغير تلك الصورة الادراكية وغير التى توجد فى الخارج عند قرع السمع غير مدركة لا بالذات
ولا بالعرض فلا اضافة اليها فى وقت من الاوقات اصلا لا بالذات ولا بالعرض وكذا الكيفية اللمسية كالحرارة النارية الحاضرة
عند آلة اللمس صح ان يقال انها ملموسة بالعرض لا بالذات لان الملموسة بالذات هى كيفية نفسانية محاكية للحرارة الخارجية كما مر
الاشارة اليه واما التى هى خارجة عن التصور وعن الحضور الوضعى عند آلة اللمس فلا اضافة اليها لا بالذات ولا بالعرض فثبت
ان التكافؤ فى الوجود والعدم كما لزم فى المضافين البسيطين فكذا فى الذاتين اللتين هما معروضاهما من حيث هما هما وان
قطع النظر عن وصف الاضافة فان قلنا الحس البصرى لا يدرك الا الامر الخارجى بعينه عند من ابطل الانطباع لاستحالة انطباع
العظيم فى الصغير وابطل خروج الشعاع ايضا فيكون الابصار عنده مجرد اضافة ادراكية الى الموجود الخارجى بعينه قلت
اما اولا فقد كان كلامنا فى اضافة الحس الذى بمعنى الصورة الادراكية وهى عند هذا القائل عين الصورة الخارجية فلا
انفكاك بينهما واما الاضافة الوضعية التى بين جوهر الحاس وذات الامر الخارجى الذى قبل وقوع الابصار اليه اضافة الابصار فطرفاها
بالحقيقة كطرفى سائر الاضافات الوضعية التى عند البحث والتحقيق لا يكونان الا معا واما ثانيا فان المبصر بالذات
صورة مقدارية حاضرة عند النفس مجردة عن المواد وهى الحس والمحسوس اى البصر والمبصر معا اذ لا تغاير بينهما الا

ذلك صح

العارضة صح

بحسب الاعتبار ومما عدّ ايضا من خواص المتضايفين وجوب انعكاس كل منهما على الآخر ومعنى الانعكاس ان يحكم باضافة كل منهما الى صاحبه
من حيث كان مضافا اليه فكما يقال الاب اب للابن يقال الابن ابن للاب وهذا الانعكاس انما يجب اذا اضيف كل منهما من حيث هو مضاف
الى الآخر واما اذا اضيف لا من حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما يقال الاب اب للصبي او للانسان او للاسود لم يجب الانعكاس
فلا يقال الصبي صبي للاب او الانسان انسان للاب وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس في المضاف والطريق فيه ان يجمع اوصاف
الشيء فان تلك الاوصاف اذا وضعته ورفعت غيره بقيت الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس فانك اذا رفعت من الابن
انه حيوان او انسان او ناطق او كاتب او غير ذلك واستبقيت كونه ابنا ثبتت اضافة الاب اليه وان رفعت كونه ابنا واستبقيت
هذه الاوصاف كلها لم يبق الاضافة فعلمت بهذا ان التعادل الحقيقي في الاضافة هو بين الاب والابن فهما اللذان ينعكس احدهما
على الآخر واذا اختل التعادل لا يجب الانعكاس فاذا قيل السكان للسفينة والراس راس للحيوان لا يصح ان ينعكس فيقال
السفينة سفينة للسكان والحيوان حيوان للراس وانما يجب التعادل اذا قيل الراس راس لذي الراس والسكان سكان لذي السكان
وقالوا ان هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك اذا كان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظم و
الصغر ومنه ما يحتاج الى ذلك واما ان يتساوى حرف النسبة من الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد واما
ان لا يتساوى كقولنا العالم عالم بالعلم والعلم علم للعالم **فصل** في تحصيل المعنى الذي هو نفس مقولة المضاف الذي
احد الاجناس العشرة العالية فنقول ان الرسم المذكور والذي ماهيته معقولة بالقياس الى غيره قد يعنى به نفس هذا المفهوم
اي نفس انها معقولة بالقياس الى غيرها وقد يعنى به ماهية اخرى يصدق عليها بالذات ان ماهيته معقولة بالقياس الى
غيرها وقد يعنى به ما له ماهية اخرى غير معنى المضاف الذي هو المقولة وغير المضاف الذي هو من المقولة وذلك كالاب فانه
وان كان معقولا بالقياس الى الابن الا ان له في نفسه وراء هذه المعقولية ووراء ابوته ماهية غير معقولة بالقياس الى الابن
وهي كونه انسانا او فرسا او شيئا آخر واما الابوة فليس لها ماهية الا هذه الماهية المعقولة بالقياس فههنا ثلثة امور
احدها ما يحمل عليه الرسم المذكور حملا ذاتيا اوليا لا صدقيا متعارفا كما في القضايا المتعارفة وهو المقولة التي هي احدى
المقولات العشر وثانيها ما هو نوع من انواعه سواء كان في نفسه جنسا او نوعا سافلا وهو الذي يحمل عليه المقولة حملا بالذات
كما في صدق الذاتيات على افرادها الذاتية وثالثها ماهية اخرى تحت الجوهر او الكم او الكيف او غيرها يصدق عليها مفهوم
المضاف او نوعه حملا بالعرض كحمل الابيض على الانسان فهكذا ينبغي ان يحقق الفرق وفي اكثر الكتب لم يتعرضوا لبيان الفرق بين
نفس المقولة وما هو نوع منها بل اقتصروا على بيان الفرق بين العارض الذي هو الاضافة ومعروضها ولذلك قال الشيخ ثم
المضاف الذي يجعلونه مقولة فهو ايضا شيء ذو اضافة لانه شيء معقول الماهية بالقياس الى غيره واذا كان كذلك فقد شاركه
هذا المضاف الذي هو المقولة فلا يكون بينهما فرق اقول الفرق ما اشرنا اليه وهو ان الاول هو نفس ما يعبر عنه بانه معقول
الماهية بالقياس كما ان الجوهر الذي هو المقولة هو نفس ما يعبر عنه بانه الماهية التي اذا وجدت كانت لا في موضوع فالمضاف الذي
هو المقولة هو نفس مفهوم لفظ المضاف واما الشيئية فهو امر لا ينفك عنه المضاف الذي هو المقولة ولا يمكن ان يسلب عنه
لكن الشيئية التي اعتبرت في مفهوم المضاف نفسه ليست الا شيئية عامة لا يتحصل الا بكونها اضافة ومضافا الا كالابيض
اذا اريد به شيء غير البياض وصف بالبياض فانا لو جعلنا المشتق اسما من الاعراض واردنا بالشيئية المفهومة في المشتق من حرف
اللام او ذي او الهيئة الاشتقاقية لصارت المقولات غير متناهية ولهذا لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب ايضا مقولة
بل المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافا فلو قال احد ان الاضافة ايضا شيء معقول الماهية بالقياس الى الغير فوجب ان
لا يجعل مقولة قلنا ان الشيئية المحمولة على المضاف الحقيقي اعني المقولة او نوع منها لا تخصص لها الا بكونها مضافا واما
الشيئية التي تحمل على المعنى الآخر فانه ليس تخصصها بكونه مضافا بل بامر آخر وهو كونه انسانا او دارا او شيئا آخر ثم يلحقه بعد
ذلك التخصيص بالاضافة فالاب في غير المقولة جوهر ملحقه الابوة والاب الذي هو من المقولة شيء هو بعينه الابوة والعرضي
بهذا المعنى عين العرض كما ان الناطق ايضا شيء هو نفس الصورة الجوهرية **فصل** في ان الاضافة هل تكون موجودة في
الخارج ام لا واعلم ان كثيرا من الاشياء ما هي موجودة لا بوجود مستقل كمفهوم العرض وماهية الجنس والفصل في البسيط

فان امثال هذه الاشياء لا يوجد بوجودات مستقلة ومن هذا القبيل الاضافات والنسب فان وجود الاضافة ليس بخارج عن
وجود الجوهر والكم والكيف وغيرها بل وجودها وجود احد هذه الاشياء بحيث يعقل معنى غير مهيتها معقولا لذلك المعنى
بالقياس الى غيره فالسقف مثلا له وجود وضعي اذا عقل عقل معه الاضافة الى الحائط وكذا السماء لها وجود واحد وضعي يعقل
منه مهية السماء وهي جوهر ويعقل معها معنى اخر خارج عن مهيتها هو معنى الفوقية ومعنى كون الشيء موجودا انه حده ومعناه
يصدق على شيء موجود في الخارج صدقا خارجيا كما هو في القضايا الخارجية كقولنا الانسان كاتب وابيض فالمضاف بهذا
المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق الارض وزيد اب وهذا بخلاف الامور الذهنية كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع فان
الجنسية والنوعية وما اشبههما ليست من الاحوال الخارجية التي تثبت للاشياء في الاعيان بل في الاذهان وبهذا يعلم فساد راي
من زعم من الناس ان الاضافة غير موجودة في الاعيان بل من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية واحتج عليه بامور الاول
ان الاضافة لو وجدت في الخارج لزم التسلسل لانها تكون لا محالة موجودة ح في محل فكونها في المحل شيء وكونها في نفسها شيء آخر فان
الابوة مفهومها غير معنى كونها في محلها فيكون اضافتها الى المحل اضافة اخرى والكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم منه
التسلسل فاجاب الشيخ عنه بان قال يجب ان نرجع في حل هذه الشبهة الى حد المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذي له
مهية معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون بحسب مهيته انما يعقل بالقياس الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن
في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود ثم ان كان في المضاف مهية اخرى فينبغي ان يجرد ما له من المعنى
المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره
بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء
هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المضاف بذاته في هذا
الموضوع فله وجود آخر مثلا وجود الابوة في الاب وذلك الوجود ايضا مضاف فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف وكل
واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة مضاف لذاته هذا
ما قاله في الهيات الشفاء وهو كلام واضح يدفع الشبهة بوجهين بالمعارضة والحل حيث اقام البرهان اولا على ان المضاف من الهيئات
الموجودة في الاعيان ثم دفع التسلسل من الوجه الذي امكن ايراده من لزوم التكرير كما يورد في باب الوجود والوحدة ونظائرها فدفع
هيهنا كما دفع هناك من انها تنتهي الى ما هو مضاف بذاته لا باضافة اخرى عارضة واما الاضافات المختلفة المعاني فلا يلزم
ان يكون لكل اضافة اضافة مخالفة لها بالمهية لانها اياها حتى يلزم التسلسل ولا يندفع فان اضافة الابوة وان لزمها في الوجود
اضافة الحالية والعروض لكن لا يجب ان يلزم اضافة اخرى مخالفة لها وكذا ثالثة ورابعة وهكذا الى لا نهاية اللهم الا بحسب اعتبارات
عقلية متماثلة او متخالفة ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل الحجة الثانية ما مر من كون اضافة التقدم والتاخر لو كانت موجودة
لكان الماضي والمستقبل من الزمان موجودين معا والجواب ما اشرنا اليه في مباحث التقابل وموضع آخر ان معية اجزاء الزمان
لا يمكن ان يكون اثنية بان يكون السابق واللاحق موجودين في آن واحد انما ذلك شان معية الاثاث والاثبات بل معيتها اتصالها
في الوجود الوحداني التدريجي الذي معيتهما فيه عين التقدم والتاخر فيه كما ان وحدة العدد عين كثرته لشيء من الاشياء

فصل في نحو وجود المضاف في الخارج واعلم ان في خصوصية وجود المضاف في الخارج وتعيينها اشكالا من وجوه منها
ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصيته وما لم يتقيد الوجود
بتلك الخصوصية لم يوجد الاضافة في الاعيان فيكون ذلك القيد سابقا على وجود الاضافة لكن التقييد هو نفس الاضافة
فاذا لم يوجد الاضافة الا بوجود اضافة قبلها وهكذا الكلام في وجود الاضافة السابقة فيكون تحقق الاضافة الواحدة
مشروطا باضافات غير متناهية من امثالها ومنها ان الوجود من حيث هو وجود اما ان يكون مضافا او لا يكون مضافا
فان كان مضافا فكل وجود مضاف وليس كذلك وان لم يكن مضافا فالاضافة لو كانت موجودة فهي لا تكون مضافة من
حيث انها تكون موجودة فالموجود من حيث هو موجود غير مضاف والمضاف من حيث هو مضاف غير موجود وهو المط
ومنها انه لو كانت الاضافة امرا وجوديا لزم ان يكون الباري جل مجده محلا للحوادث لان له مع كل حادث اضافة بانه

معه وتلك المعية ما كانت حاصلة قبل ذلك ويزول بعد زوال ذلك الحادث فيجب ان يكون البارى محلا للحوادث فيكون
جسما او جسمانيا تعالى عنه علوا كبيرا وتحقيق القول فى وجود المضاف بحيث يدفع هذه الشكوك واشباهها هو ان وجود الاضافة
ليس وجودا مباينا لوجود سائر الاشياء بل كون الشئ سواء كان فى نفسه جوهرا او عرضا بحيث اذا عقل عقل معه شئ آخر هو
نحو وجود الاضافة فالعلة كالعقل مثلا لها ذات موجودة بوجود يخصها من حيث هى جوهر عقلى وكون ذلك الوجود بحيث
له تاثير فى وجود الغير هو وجود العلة بما هى علة والعلة نوع من المضاف فهذا الوجود منسوب الى الجوهر بالذات والى المضاف
بالعرض وانما قلنا بالعرض لان مفهوم العلية خارج عن ذاتيات هذا الوجود اذا قطع النظر عما سواها وكذا وجود المضاف من
حيث هو مضاف مغاير بالاعتبار لوجود الجوهر بما هو جوهر لكن الفرق بين مهية الجوهر الذى هو العلة وبين عليته واضافته
بالمهية والحد فان حد الجوهر غير حد المضاف والفرق بين وجوديهما بالاعتبار فالوجود الجوهرى اذا اخذ فى نفسه كان جوهرا
واذا قيس الى غيره كان مضافا فكون هذا الوجود بحيث اذا عقل على الوجه الذى يكون فى الخارج يلزم من تعقله تعقل شئ آخر
هو وجود المضاف وبالجملة ان المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود فى الخارج مستقل مفرد بل وجوده ان يكون لاحقا
بالاشياء كونها بحيث يكون لها مقايسة الى غيرها فوجود السماء فى ذاتها وجود الجواهر ووجودها بحيث اذا قيس الى الارض
عقلت الفوقية وجود الاضافات وكذا الكم له وجود فى نفسه من حيث هو كم وهو كون الشئ بحيث يمكن لذاته ان يصير
مساويا لشئ او اعظم او اصغر منه واما وجوده بحيث يكون بالفعل مساويا مثلا هو وجود المساوى فوجود المساوى
غير وجود الكم لان المساوى لم يبق مساويا اذا قيس الى ما هو اعظم منه او اصغر واما النوع من الكم فهو ابدا بحال واحد فى
نفسه لا يتغير فوجود واحد يصلح لان يصير وجودا للاضافات كثيرة كالواحد مثلا له وجود فى نفسه هو عين وحدته
وذلك الوجود يصدق عليه انه نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية من غير استحالة ولا
لزوم تركب فى الواحد بما هو واحد فتحصيل المضاف وتنويعه يتصور من وجهين احدهما ان يعتبر معه معروضه كمجموع الجسم
والابيض وهو ليس من المقولات كالكم المساوى او الكيف الموافق وثانيهما ان يعتبر المضاف مخصصا بنحو تخصيص ينشأ
من الملحوق به ويوجد ان معا فى العقل كعارض واحد وهذا هو تنويع الاضافة وتحصيلها فان كون المساوى مضافا ليس
لكون الكم مساويا او مضافا فالمساوات اتفاق الكم وهى غير الكم الموافق وكذا المشابهة موافقة فى الكيف وهى غير الكيف
الموافق وبالجملة المضاف الذى هو المقولة والجنس الذى هو للمضافات البسيطة وفصل نوعه الذى هو بالحقيقة نوع لها
لا يكون جعل احدهما غير جعل الاخر بل يكون طبيعة الجنسية والفصلية فيه اى فى ذلك النوع امرا واحدا فان قيل ان
المساوات والمشابهة اتفقتا فى موافقة ما وافترقتا فى التخصيص بالكم او بالكيف فيكون المساوات والمشابهة اما من
نوع واحد وقد قلتم انهما نوعان متبائنان او يتمايزان بالكم والكيف او باضافتين اخريين فان كانت الكمية والكيفية
نفس الفصل فالمفروض مضافا بسيطا يكون مركبا هف وايضا يلزم كون نوع واحد تحت مقولتين او تحصيل مقولة بنوع
من مقولة اخرى والكل مح او يكون فصل الاضافة التى هى الموافقة اضافة اخرى الى الكمية او الى الكيفية لا نفس الكمية
والكيفية فيكون فصل الاضافة اضافة وهو ايضا ممتنع مع انه يرجع الكلام الى ان الاضافة الثانية بماذا يمتاز عن الاضافة
الاولى فيعود المحذور وان جذعنا اقول الاتفاق معنى جنسى لا يتحصل بمعنى مغاير له بل بمعنى نسبته اليه نسبة المتعين
الى الابهام فالاتفاق اذا تحصل بانه فى الكم حتى صار مساواة لم يتحصل بنفس الكم حتى يلزم كون مقولة متحصلا بمقولة اخرى
ولا ايضا باضافة اخرى الى الكم حتى يلزم تحصل اضافة باضافة اخرى بل تحصل وتنوع بانه فى الكم لا بالكم ولا باضافة اليه
وهذا كسائر فصول الاجناس فان فصل الحيوان وهو الجسم النامى الدراك وهو عبارة عن تعين الدراك بانه ناطق لا ان الناطق
ينضم الى الدراك فيصير مجموعا من المدرك والناطق بل المدرك الذى هو الناطق وكذا الكلام فى نسبة المدرك الى النامى
والنامى الى الجسم والجسم الى الجوهر والغلط قد ينشأ من الاشتباه بين الجنس والمادة واذا تقرر هذه المعانى فلنرجع الى حل الشكوك
اما الاول فسلمنا ان وجود الاضافة مشارك لسائر الوجودات فى الموجود وسلمنا انه يجب ان يمتاز عن غيرها لكن لا نم ان
ذلك الامتياز لا بد ان يكون بقيد زائد فان كثيرا من الموجودات يمتاز عن غيرها بنفس وجوداتها اذ الاشتراك فى الوجود المطلق

اشتراك في امر انتزاعي عقلي اذ ليس لحقايق الوجودات بما هي وجودات كلي طبيعي يكون نوعا لافراده حتى يحتاج في تمايزها الى فصول زائدة ثم القيود قد يكون نسبتها الى ما قيد بها كحال فصول الجنس فليس تقييد الجنس بفصله كتقييد الشيء بامر زائد عليه جعلا ووجودا حتى يقع بينهما اضافة هي نفس التقييد او اضافة اخرى بل ربما كان اعم واخص بحسب المعنى والمفهوم موجودا بوجود واحد بسيط في الخارج و اما الثاني فنقول ان الموجود في نفسه اما ممكن او واجب وجوهر او عرض وكونه مجالا ونحو من الوجود اذا عقل يلزم من تعقله تعقل شيء هو المضاف فكل وجود من حيث وجود لم يلزم ان يكون مضافا بل من حيث كونه على نحو آخر مخصوص فان الحيوان في نفسه اذا قطع النظر عن غيره له وجود وكونه بحيث يوجد من فضلة مادته حيوان آخر وجود آخر فالاول نوع من مقولة الجوهر وهذا نوع من مقولة المضاف واما الثالث فنقول ليس للاضافة وجود منفرد كسائر الاعراض حتى يكون حدوثها لشيء وزوالها عنه يوجب انفعالا او تغيرا في ذات الموصوف بها او في صفاته الحقيقية فان تجددها وزوالها قد يكون بسبب تجدد لاحد الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الاخر فان صيرورة احد في المجلس ثاني الاثنين بعدما لم يكن كذلك وثالث الثلثة ورابع الاربعة وهكذا لا يوجب تغيرا في ذاته ولا في صفاته المتقررة فكذلك تغير الاضافات لا يوجب في واجب الوجود تغيرا ولا في صفاته الكمالية وفهم هذا المعنى بعد الاحاطة بما قدمنا غير صعب **فصل** في ان تحصل كل من المتضايفين كتحصل الاخر ان كان جنسا فجنس وان نوعا فنوع وان صنفا فصنف وان شخصا فشخص فالابوة اذا اخذت مطلقة فبازائها البنوة المطلقة واذا اخذت ابوة نوعية فبازائها بنوة كذلك و اذا حصلت الابوة حتى صارت شخصية صار الجانب الاخر بنوة شخصية ولكن يجب ان يعلم ان ذلك انما يطرد اذا كان التحصيل للاضافة اما اذا كان تحصيلا للموضوع الاضافة لم يلزم ان يتحصل المضاف المقابل له فان من الموضوعات الشخصية ما يضاف الى اضافات كابوة ابن هذا الرجل فان ابن الشخص يصح ان يحمل على جماعة لا يجب انحصارهم في عدد معين بحيث لا يصح الزيادة عليه بل ابوة زيد لعمرو و يتعين بتعينهما جميعا وجانب الابوة وان كان قد يتوهم انه يخالف ما قلناه لكن هو مثله وان كان لا يصح ان يكون لزيد ابوان او امان اولان ذلك بسبب خارجي لا ان الاضافة من طرف واحد يتشخص دون الطرف الاخر بل في بعض يحتاج الاضافة في التعين الشخصي الى اعتبار اكثر من تعين اللذين بينهما الاضافة وقد لا يكفي فيهما ما يكفي في تعين الابوة التي هي لعمرو بالنسبة الى زيد بتعينهما كجوار زيد لعمرو فانه لا يتشخص بتعينهما بل يحتاج الى تعين داريهما مع تعينهما ففي المضاف ما هو عالي الجنس بعد المقولة كالموافق ومنه ما هو جنس متوسط دونه كالمساوي وادنى منه كالمساوي في السطح وبعده المساوي في الشكل كالمثلثين وبعده في ما المثلثين القائم الزاوية واخص منه اذا كان القائم الزاويتين زاويتاه الباقيتان متساويتان فهذه تحصيلات فصلية واما التحصيل الصنفي فهو ان يتحصل الاضافة لموضوع ثم يقترن بذلك الموضوع عارض غريب لو لم يكن لم يبعد ان يبقى تلك الطبيعة من الاضافة كابوة الرجل العادل وابوة الرجل الظالم. **فصل** في تقسيم المضاف من وجوه منها ان من المضاف ما هو مختلف في الجانبين كالاب والابن وكالضعف والنصف وكالجذر والمجذور ومنه ما هو متفق فيهما كالمساوي والمساوي والاخ والاخ والجار والجار ثم المختلف قد يكون اختلافه محدودا كالنصف والضعف ومنه ما لا يكون محدودا وغير المحدود منه ما يكون مبنيا على محدود كالكثير الاضعاف والقليل الاضعاف والكل والجزء منه ومنه ما ليس محدودا ولا مبنيا على المحدود مثل الزايد والناقص ومنها ان المضافين اما شيئان غير محتاجين في عروض الاضافة الى اتصافهما بصفة اخرى حقيقية غير وجود الموضوع مثل المتيامن والمتياسر والمتقدم والمتاخر واما ان يكون في كل منهما صفة حقيقية غير ذات الموضوع لاجلها صار مضافا كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة ادراكية هي اضافة العشق وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا لعاشقه واما ان يكون في احدهما مثل العالم والمعلوم فان العالم يحصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء آخر به صار معلوما هذا ما يستفاد من كلام الشيخ وغيره ولي فيه نظر كما قدمنا بيانه ومنها ما قال الشيخ في الشفاء يكاد يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكات فاما التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة فكالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع والتي بالمحاكات كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس ووجه الضبط لا يخفى تحصيله عن صعوبة ومنها ان المضاف عارض لجميع المقولات ففي الجوهر كالاب والابن والعالم والمعلوم وفي الكم اما

المتصل فكالعظيم والصغير واما المنفصل فكالكثير والقليل وفى الكيف كالاحر والابرد وفى المضاف كالاقرب والابعد و
فى العين كالعالى والسافل وفى المتى كالاقدم والاحدث وفى الوضع كالاشد انتصابا وانحناء وفى الملك كالاكسى والاعرى
وفى الملك كالاقطع والاصرم وفى الانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا والاضعف **فصل** فى ان المضاف هل يقبل التضاد
والاشد والاضعف ام لا واعلم ان المضاف بما هو مضاف طبيعة غير مستقلة الوجود بنفسها كما تبين فهى تابعة فى جميع
الاحكام الوجودية لوجود موضوعاتها والتضاد والتقدم والتاخر والقوة والفعل واشباهها من احوال الوجود يعرض
للموجودات الاضافية بالذات وللاضافات بالعرض ومن هذا القبيل التضاد فاذا اعتبر بين الحار والبارد تضاد حقيقى
كان بين اضافيتهما اى الاحر والابرد تضاد بالتبع واما عروض التضاد لشئ من المضافين مع قطع النظر عن موضوعيهما فذلك
غير صحيح واعلم انه قد ذكر الشيخ فى باب الكم عند بيانه ان العظيم لا يضاد الصغير بان التضاد لا يعرض الاضافات ويبين ذلك
بوجهين احدهما ان تقابل التضاد ليس بعينه تقابل التضايف بل المتضادان يعرضهما اضافة التضاد وذلك لانا قد نجد طبائع
الاضداد لا يتضايف ونجد كثيرا من المتضائفين لا تضاد بينهما كالعلم والمعلوم والجار والمعروض ثم نعلم ان التضاد من حيث
هو تضاد من باب التضايف فيجب ان يكون فى المتضادين شئ لا تضايف فيه فلما كان التضاد من حيث هو تضاد متضايفا
بقى ان يكون الشئ الذى فى المتضادين وليس بمتضايف هو موضوعات التضاد فثبت ان المضادة لا يوجد الا فى موضوعات
غير متضايفة والثانى ان الاضافات طبايع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اقل درجات العروض ان
يكون مستقلا بتلك المعروضية ثم انه قال فى باب الاضافة ان المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته ولما كانت الضعفية تعرض
للكم وكان لا مضادة للكم لم يعرض للضعفية مضادة ولما كانت الفضيلة عارضة للكيف وهى تضاد الرذيلة جاز ان يعرض
لهذه الاضافة تضاد وكذلك الحار لما كان ضدا للبارد كان الاحر ضدا للابرد ولا تناقض بين كلاميه كما توهم بعض المتاخرين
لما اشرنا اليه فيحمل كلامه على ان نفى التضاد عنها باعتبار ذاتها استقلالا واثباته لها من جهة اتباعها البعض من موضوعاتها فالشيخ
اطلق القول فى باب الكم ان الاضافات لا تتضاد وعنى بذلك انها لا تتضاد استقلالا لا انها لا تتضاد تبعا فى مواضع اخرى
غير انواع الكم وافراده فاذا تبين هذا فنقول وهكذا القياس فى قبول المضاف الاشد والاضعف والازيد والانقص فكل
مقولة يقبل شيئا من هذه المعانى يقبله المضاف بتبعية موضوعه فهذه احكام واحوال كلية للمضاف ولا باس بذكر احكام
لبعض اقسامها **فصل** فى الكلى والجزئى والذاتى والعرضى فمفهوم الكلى وصف اضافى عارض للهيات وهو اشتراكه بين
كثيرين وما من ماهية غير الوجود الا ويمكن ان يعرضه هذا الوصف وانما يخرج هذا الوصف لها من القوة الى الفعل عند
حدوث افرادها وهذه الاضافة الكلية غير كونه بحيث يحتمل صدقه على كثيرين او اشتراكه بينها وذلك ان الكلى قد يراد به مجرد
هذا الوصف وقد يراد به معروضه وقد يراد به مجموع الامرين ومرادنا هنا نفس هذا الوصف الاضافى وكذلك الجنسية وصف
اضافى عارض لبعض الماهيات فالجنس ايضا قد يراد به معروض هذا الوصف وهو الحيوان وقد يراد به نفس هذا الوصف وقد
يراد به نفس هذا الوصف وقد يراد به مجموع العارض والمعروض فالاول يسمى جنسا طبيعيا والثانى منطقيا والثالث عقليا
والاول مضاف بسيط والثانى مقولته والثالث مضاف مركب وهذا الكلام فى النوع والفصل والخاصة والعرض وهذه
الاضافات كلها ذهنيات اذا عرفت ذلك فنقول الكلى الذى هو المعنى الاضافى جنس لخمسة انواع الجنس والنوع والفصل
والخاصة والعرض ويراد بهذه الامور مفهوماتها لا معروضاتها لا المركبة منها ومن معروضاتها بل هذه الاوصاف الاضافية
ولاجل ذلك كان المقسم لها معروضا للجنسية بالقياس اليها وصار كالجنس الطبيعى وكل من الخمسة نوعا لها ولم يكن بالقياس الى
افراد موضوعه كذلك بل كان جنسا او فصلا او غيرهما فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان
تباين اخصين تحت اعم واحد واذا قيل ان النوع مندرج تحت الجنس وان الفصل والجنس داخلان فى ماهية ما عنى به ان وقع
النوعية تحت وصف الجنسية ولا ان مفهوم الفصل والجنس داخل فى ماهية النوع او فى وصف النوعية بل عنى بذلك ان موضوع
النوعية اى النوع الطبيعى مندرج تحت معروض الجنسية او يدخل فى ماهيته اذا كانت مركبة طبيعية جنسية اى ماهية موصوفة
بانه جنس وكذا الكلام فى الفصل ودخوله فى النوع واما الاوصاف الخمسة فكلها انواع حقيقية متباينة تحت جنس واحد هو

ما يشعره

الشيء

نفس

طبيعته

الكلي بما هو كلي وحمل الجنس عليه حمل عارض اضافي على معروضه ولكن حمل الكلية على الجنسية حمل مفهوم جنسي على متقوم به فهذه
اعتبارات لطيفة دقيقة لا بد من تفطن لها لان الجهل بها والاغفال عنها يوجب الغلط كثيرا فان الكلي مثلا قد يراد به نفس
الطبيعة التي من شانها ان يعقل عنها صورة تعرض لها الكلية وقد يعني به الطبيعة التي تعرض لها الكلية وقد يعني به كون
الطبيعة مشتركة بالفعل بين كثيرين وقد يراد كون الطبيعة بحيث يصدق عليها انها لو قارنت نفسها لا هذه المادة والاعراض
بل تلك المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الاخر وهذه المعاني كلها غير الكلي بالمعنى المنطقي والقوم اتفقوا على وجود المعنى
الاول والثاني والرابع منها في الاعيان واختلفوا في وجود المعنى الثالث وهو الصور المفارقة الافلاطونية وقد سبق منا ان
الكلي الطبيعي غير موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص وقد احكمنا ايضا البنيان الافلاطوني وشيدنا قواعده
ذلك بعد الاندراس ومن جملة اقسام المضاف الكل والجزء واضافتهما غير اضافة الكلي والجزئي والفرق بينهما وبين هذين من وجوه
احدها ان الكل من حيث هو كل موجود في الخارج واما الكلي من حيث هو كلي فلا وجود له الا في الذهن والثاني ان الكل يعد باجزائه
والكلي لا يعد بجزئياته الثالث ان الكلي قد يكون مقوما للجزئي والكل يكون متقوما بالجزء الرابع ان طبيعة الكل لا يصير هو الجزء
واما طبيعة الكلي فانها تصير بعينها جزئية مثل الانسان فانه صار بعين هذا الانسان والخامس ان الكل لا يكون كلا لكل جزء
منه وحده والكلي كلي لكل جزئي وحده لانه محمول عليه السادس ان اجزاء الكل محصورة غير متناهية وجزئيات الكلي غير متناهية
ومن جملة اقسام الاضافات التام والناقص والمكتفي وفوق التمام فالتام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا له
وهو الكامل ايضا وهو المقول على اشياء كثيرة فتارة يق للعدد انه تام اذا كان جميع ما ينبغي ان يوجد لشيء من العدد يكون قد
قد حصل له والجمهور لا يطلقون على عدد هو اقل من الثلثة انه تام وكون الثلثة تامة لان لها مبدأ ووسطا ونهاية والعلة في
ذلك انه لا شيء من الاعداد يمكن ان يكون تاما في عدديته اذ يوجد في عدد ازيد منه ما ليس فيه بل انما يكون تاما في العشرية او في
الخمسية واما من حيث هو مبدء ومنتهى يكون ناقصا من جهة انه ليس بينهما ما من شانه ان يكون بينهما وهو الواسطة وقس على
ذلك سائر الاقسام وهو ان يوجد المبدأ والواسطة فقط او العكس ولا واسطة ثم من المحال ان يكون مبدآن في الاعداد ليس احدهما
واسطة يوجد الا العددين وكذا القول في المنتهى واما الوسايط فقد يجوز ان يكون كثيرا لان جملتها في انها واسطة كشيء واحد
ثم لا يكون للكثير حد توقف عليه فاذا حصول البداية والنهاية والتوسط غاية التمام واقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلثة
فهذه حكاية ما ذكره الشيخ في الشفاء وتارة يق تامة للمقادير كما يق فلان تام القامة اذا كانت محدودة بما يليق بامثاله اذ
المقادير لا تعرف الا بالتحديد الذي يلزمه التقدير وتارة يق للكيفيات والقوى التي لها انه مثل ان يق هذا تام القوة وتام الحس وتام
العلم وتارة يق تام في اصطلاح الحكماء ويريدون به ان يكون جميع كمالات الشيء حاصلة له بالفعل وربما يشترطون في ذلك
ان يكون وجوده وكمالات وجوده له من نفسه لا من غيره واذا كان مع ذلك مبدأ الكمالات غيره فهو فوق التمام لان فيه
الوجود الذي ينبغي له بكماله وقد فضل عنه وجود غيره ايضا وليس في الموجودات شيء بهذه الصفة الا واجب الوجود واما
العقول فهي تامة بالتفسير الاول وغير تامة بالتفسير الثاني فان الممكنات الفاقرات الهويات معدومة في حدود ذواتها
واما الذي دون التمام فهو قسمان احدهما المكتفي وهو الذي اعطي ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفوس التي للسماويات
فانها ابدا في اكتساب كمالاتها من غير حاجة لها الى مكمل خارجي كالمعلم البشري فينا بل مكملها ومعلمها ومخرجها من القوة
الى الفعل جوهر عقلي غير مباين الوجود لوجوداتها وكذلك حال نفوس الانبياء ع لانهم ايضا مكتفون حيث اعطاهم الله
ما به يتمكنوا من تحصيل كمالاتهم وقرباتهم من الله كما ستعرف جميع ذلك في مواضعه والاخر الناقص وهو الذي يحتاج الى
خارج يمده بالكمال مثل الاشياء التي تكون في الكون والفساد والفرق بين التام وبين الكل والجميع بالاعتبار فانهما متفقان
المعاني وذلك بان التام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالفعل ولا بالقوة مثل كون الباري تاما والكل والجميع من شرطهما
ذلك واما التمام والكل فيما فيه كثرة فهما متحدان في الموضوع والفرق بانه بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه
كل وبالقياس الى ما لا يبقى شيء خارجا عنه تام فان قلت فما معنى قول بعض اساطين الحكمة والتحقيق ان الباري كل الاشياء
وقد تقرر ان كون الشيء كلا لا بد فيه من حصول كثرة في ذاته قلت ذلك معنى غامض حق يلزم من بساطته واحديته ان يكون

والكلي كلي

فيما من

بحيث لم يكن حقيقة من الحقايق خارجا من ذاته بذاته ومع كونه كل الاشياء لا يوجد فيه شيء من الاشياء حتى يكون هناك كثرة لا بالفعل
ولا بالقوة **المقالة الثانية** في بقية المقولات وفيه فصول **فصل** في حقيقة الاين عرف الاين بانه هو كون الشيء
حاصلا في مكانه وينبغي ان لا يكون نفس نسبة الشيء الى مكانه والا لكان نوعا من مقولة المضاف بل امرا وهيئة يعرض له الاضافة
الى مكانه وربما قيل كما ان السواد له هيئة واضافة المحل عرض لهيئته فكذلك الاين له هيئة وكونه في المكان اضافة عارضة
لها وهو ليس بشيء فان كون الشيء في المكان ليس ككون السواد في المحل فان وجود السواد بعينه هو وجوده في المحل لا امر زايد
على وجوده وان لم يكن عين مهيته لكن زيادة الوجود على المهية انما هي بحسب التصور لا بحسب الواقع وهذا بخلاف كون الشيء
في المكان فانه لا بد ان يكون هذا الكون في المكان امرا زائدا على وجوده في نفسه والا لم يكن صفة زائدة على هذا الجوهر الجسماني
ولكان قد بطل وجوده في نفسه عند مفارقته مكانه وحصل له وجود اخر ولصار المعدوم بعينه معادا افليس كون الشيء في المكان
كونه في الاعيان فان كونه في الاعيان نفس وجوده ولو كان كونه في المكان وجودا له لكان كونه في الزمان ايضا وجودا له فكان
لشيء واحد وجودات كثيرة اقول ويمكن ان يقال ان الشيء الجسماني كونه في المكان المطلق او في الزمان مطلقا وان كان هو بعينه
نحو وجوده الخاص به لا امرا زائدا عليه الا ان كونه في مكان معين او زمان معين امر زائد على وجوده في نفسه فذلك الامر الزائد
نسميه الاين او المتى وكل منهما غير نفس الاضافة لان المراد منه مبدأ اضافة المكان او الزمان وقد استدل لصاحب المباحث على ان
الكون في المكان ليس هو بعينه الكون في الاعيان الذي هو الوجود بوجه آخر وهو ان الوجود وصف مشترك في الموجودات كلها فلو كان
حقيقة الوجود في الاعيان هو الكون في المكان لكانت الموجودات كلها كائنة في المكان وحيث لم يكن كذلك علمنا ان كون الشيء في
المكان مفهوم مغاير لوجود الشيء في نفسه اقول هو منقوض بكل من الموجودات المخصوصة لجريان ما ذكره فيه فيلزم عليه
مما ذكره ان يكون كون الجسم ماديا وكون العقل مفارقا وكون الحيوان حساسا امورا زائدة على نفس وجودها وليس كذلك ودفع ما
ذكره بان الوجود المطلق الكلي كما مر مرارا امر مشكك عرضي لافراده وليس لحقيقة الوجود طبيعة نوعية او جنسية مشتركة بين كلية
جميع افراد الوجود **فصل** في تقسيم الاين وهو من طريقين احدهما ان من الاين ما هو اول حقيقي ومنه ما هو ثان غير حقيقي
فالاول كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسعه فيه غيره معه ككون الماء في الكوز والثاني كما يقال فلان في البيت فان البيت يسعه
وغيره فليس جميع البيت مشغولا به وحده وابعد منه كونه في الدار وبعده البلد ثم العراق مثلا ثم الاقليم ثم المعمورة ثم عالم
العناصر ثم العالم الجسماني باعتبار انه يحويه المحدد للجهات وهذا هو الغاية فان كون الشيء في العالم مطلقا ليس باين اصلا الطريق
الثاني ان الاين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي وهو الكون في الهواء او الماء او فوق او تحت ومنه شخصي ككون هذا
الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي وقد يقال انه لا بد لكل اين شخصي حقيقي من صفة قائمة بالمتمكن هي علة ذلك الاين واعترض
عليه صاحب المباحث بان هذا باطل لان تلك الصفة اما ان يكون ممكن الحصول في المتمكن عندما لا يكون في مكانه الحقيقي المعين
او لا يكون فان امكن لم تكن تلك الصفة علة لذلك الكون في المكان المعين والا لزم تخلف المعلول عن علته وان لم يمكن فيتوقف
حصولها في المتمكن على حصوله في ذلك المعين فلو توقف الحصول في ذلك المكان على حصول تلك الصفة فيه لزم الدور وهو
مح اقول فيه نظر من وجهين احدهما ان تلك الصفة يمكن ان يكون جزءا من العلة او معدا او شرطا فلا يلزم مقارنتها للمعلول
على وجه الضرورة وثانيهما ان حصول تلك الصفة وان لم يتحقق الا عند كون المتمكن في مكانه لكن ذلك بحسب الظرفية المقارنة
لا بحسب السببية والتقدم والفرق بين المعنيين كالفرق بين القضية المشروطة ما دام الوصف والمشروطة بشرط الوصف
والثانية اخص من الاولى والاعم لا يستلزم الاخص فان كل كاتب يحتاج الى حركة الاصابع في وقت الكتابة وتلك الحركة ضرورية
على ذلك الوقت باسبابها المؤدية اليها في ذلك الزمان وليس ان الكتابة اوجبت تلك الحركة بل العكس اولى فان وجود تلك
الحركة يقتضي وجود الكتابة في الخارج **فصل** في تتمة احوال الاين فمنها انه يعرض له التضاد فان الكون في المكان الذي عند
المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز وهما امران وجوديان بينهما غاية التخالف ولا يجتمعان في موضوع واحد في آن واحد
ويصح تعاقبهما عليه فهما متضادان ومنها انه يقبل الاشد والاضعف لكن قبوله لهما ليس بحسب جنس الاين فان كون الشيء في مكانه
لا يكون اشد من كون شيء آخر في مكانه لان مفهوم الحصول في المكان لا يقبل الشدة والضعف بل انما يقبل الجسمان الاشد

والاضعف بحسب طبيعة نوعية لمكانها كالفوق او التحت او فيهما كالجسمان اذا كانا في الفوق واحدهما اعلى من الآخر اي كان اقرب
الى الحد الذي هو المحيط فهو اشد فوقية من الآخر فقد ثبت من هذا ان الاشد والانقص لم ينظر الى نفس الاين بما هو اين بل الى نوع
منه وهو الفوق او التحت ولكن ليس كما زعمه صاحب المباحث ان ذلك الاشد والاضعف انما هو في اضافة عارضة للاين وهو
الفوقية والتحتية لما مر من ان الاضافة ليست قابلة للاشد والاضعف لذاتها **فصل** في حقيقة متى وانواعه من جملة
ما عد من المقولات متى وهو كون الشيء في زمان واحد او في حد منه فان كثيرا من الاشياء يقع في اطراف الازمنة ولا يقع في
الازمنة مع انه يسئل عنها بمتى كالوصولات والمماسات وسائر الاشياء الواقعة لوقوعها في امر لا تعلق ما بالزمان وحال هذا
الكون بعينه حال ما قبله وامر متى العام والخاص باعتبار كون الشيء في زمان مطلق او زمان خاص او شخص فمنه ما هو متى حقيقي وهو
كون الشيء له زمان مطابق له لا يفضل عنه ومنه ما هو ثان غير حقيقي وهو كون هذه الحركة الواقعة في ساعة مثلا في اليوم او في
الشهر او في السنة او في القرن او في زمان الاسلام او في الزمان مطلقا على قياس ما مر في الاين والفرق بين البابين ان الزمان
الحقيقي الواحد يشترك فيه الكثيرون واما المكان الحقيقي الواحد فلا يشترك فيه كثيرون هكذا قيل وليس بسديد فان عدم
الشركة في المكان الحقيقي انما يصح القول به مع وحدة الزمان حقيقة فكما مع وحدة المكان حقيقة لا يمكن الشركة في المكان
الحقيقي فكما ان لكل متمكن اينا يخصه فكذا لكل حادث متى يخصه ولا تكون مشتركة بينه وبين غيره ولذا قيل لكل من الزمان و
المكان اسوة بالآخر ثم قالوا ان الامور التي لها متى بالذات هي الحركات والمتحركات لا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركاتها
وجواهرها في الزمان بالعرض اقول ان وجود الطبيعة الجوهرية متجددة سيالة فذلك كون تدريجي يطابق الزمان وكذا
بعض الكميات والكيفيات والاوضاع والاين التدريجية الوجود لها اكوان تدريجية والحركة عبارة عن تدريج واقع في الكون لا
الكون التدريجي فهي معنى نسبي اضافي وقد مر ان المعنى الاضافي لا يوصف بالزيادة والنقصان والاشد والانقص الا بالعرض
فالمتى انما يلحق اولا وبالذات لتلك الاكوان والوجودات وثانيا لمهياتها واما الحركة فلا تدريج لها بل هي عين التدريج فلا متى
لها بالذات بل بالعرض واعلم ان من اقتصر في تعريف الزمان انه مقدار الحركة من جهة التقدم والتاخر فيلزم من جهة الاقتصار على هذا
التعريف ان يكون مقدار كل حركة في العالم العنصري ايضا زمانا بنفسه فيحتاج الى التقييد بامر آخر وهو ان يوجد الحد في مقدار
حركة الفلك او حركة لا تنقطع او اظهر الحركات او اسرعها او اشدها **فصل** في الوضع وهو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه
بعضها الى بعض نسبة في الجهات المختلفة كالقيام والقعود وليس هو النسبة وذلك لان النسبة وان كانت واقعة بين اجزائه
لكنها من باب الاضافة كالجوار ونحوه بل كون الجسم بحيث يكون لاجزائه هذه النسب هو الوضع كما مر وقد مرت الاشارة ايضا الى ان
هذا الوضع ليس الوضع الذي يوجد في النقطة وهو كون الشيء مشارا اليه بالحس وليس الوضع المذكور في الكم فان هذا الوضع يعتبر
فيه نسبة الاجزاء الى الحاوي والمحوي والجهات الخارجة والوضع المذكور في تقسيم الكم لا يعتبر فيه ذلك ولكن الذي ذكروا فيه من كون
الشيء بحيث يشار اليه انه اين هو ومما يتصل به انضا لا ثابتا لا يخ عن خلط فان هذا الاين لو كان اينا حقيقيا لم يبق فرق بين الوضع
بهذا المعنى والذي هو نفس المقولة فان الاجزاء ليس لها اين بالفعل وليست اينها مما يضاف بعضها الى بعض على وجه يتميز البعض
منها انها اين هي من الآخر ولو فرق بينهما بان احدهما للمقدار والآخر للجسم الطبيعي فنقول ان الجسم الطبيعي انما يلحق الوضع اليه بتوسط
المقدار التعليمي ولولا عروض المقدار له يصح له فرض التجزي والقسمة المقدارية كما بين في باب الكم فيلحق الوضع الجسم كيفما كان
بتوسط المقدار والحق عندنا انه لا بد من تحصيل الفرق بين الوضع الذي من خواص الجسم والوضع الذي يوجد في الكم واطرافه لان مجرد
كون الشيء كما او مقدارا متصلا لا يكفي لقبوله الاشارة الحسية بانه هيهنا او هناك او في الفوق او في التحت او جهة من جهات
انما ذلك شان الكم الاتصالي مع اقترانه بالمادة القابلة للانفعالات والحركات والاختلافات فمجرد المقدار لا يقبل
الاشارة الحسية بل الخيالية لكن القوم قد تسامحوا واطلقوا الحس وارادوا ما يقابل العقل فالنقطة والخط والسطح والثخن
كلها ليس شيء منها في ذاته واقعة في جهة من الجهات ولا للحس اليها اشارة الا مع المادة بان كان وجوده في المادة مصححا لقبوله
للاشارة والجهة والانقسام وغير ذلك فان المقدار اذا فرض مجردا عن المادة كما في الخيال لكان ذا نهاية مقدارية وذا اجزاء
لها هيئة اتصال بمعنى غير ما ذكروه من كونها على وجه يتميز لكل منها اين هو من صاحبه يتصور له ايضا شكل من غير ان يكون للشكل

اين وله ايضا سطوح وخطوط لها اوضاع بمعنى آخر وللخط نقطة لها وضع خاص لا بمعنى الاشارة الحسية وبالجملة فكما للعقل اشارة
وللحس اشارة غيرها فكذا للقوة الخيالية اشارة الى المقادير واطرافها غير تينك الاشارتين وللعقل وضع ورفع يختص بالعقليات
والكليات وللخيال وضع يوجد للاشباح الادراكية وللحس وضع يختص بالماديات سواء كان للنقطة او للمقدار المنقسم في بعض
الجهات لا كلها او في الجسم المنقسم في جميع الجهات والوضع الذي هو من المقولة هو هذا المعنى الاخير وكذا الوضع الذي جزء المقولة
لا يوجد الا في عوارض المادة فان النقطة ما لم تقع في هذا العالم لم يكن قابلا للاشارة الحسية والخط والسطح ما لم يقعا في المادة
القابلة لم يكن اجزاؤهما بحيث يصح ان يق يعرض لبعض منها بالقياس الى بعض اين هو من الآخر ثم الوضع قد يكون بالطبع وقد يكون
لا بالطبع وقد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة والذي بالطبع وبالفعل كوضع الارض من الفلك فان حيزيهما متمايزان بالفعل
واما الذي بالفعل وليس بالطبع كحال ساكن البيت من البيت فان الوضع حاصل لهما بالفعل لكن اختلاف حيزيهما ليس اختلافا
طبيعيا واما الذي بالقوة كما يتوهم قرب دائرة الرحى الى قطبها ونسبته الى دائرة القطب ليست بالفعل اذ لا دائرة بالفعل فلا
وضع الا بالتوهم او بالقوة والوضع مما يقع فيه التضاد والشدة والضعف اما التضاد فكون الانسان راسه الى السماء ورجله
الى الارض مضادا لوضعه اذا صار معكوسا والوضعان متنافيان وجودا بان متعاقبان على موضوع واحد من غير ان يجتمعا فيه
وبينهما غاية الخلاف وكذا الحال في الاستلقاء والانبطاح واما الشدة فكالاشد انتصابا او الاكثر انحناء فان قلت اليس قد
مر في مباحث الكيف المختص بالكم انه لا يقبل التضاد ولا الشدة وحكمتم بان استدارة الخط او تحديب السطح لا يشتد ولا يضعف
فههنا كيف تحكمون بان الاستقامة والانحناء يقبلان التفاوت مع ان هذه الصفات لا يعرض اولا الا للمقادير
اقول نسبة هذه الاستقامة والانحناء وامثالها الى المذكور هناك كنسبة هذا الوضع الذي هو المقولة الى تلك
الاوضاع فالمستدير مثلا اذا كان مجردا عن المادة لا يمكن ان يصير اشد استدارة مع بقاء الموضوع اذ لا مادة هناك حتى
يقبل التبدل بخلاف ما اذا وقع شيء من الاستدارة والانحناء او غيرهما في مادة مخصوصة لانه يصير ح واقعا تحت مقولة الوضع
ويقبل التضاد والشدة والضعف وغير ذلك فالانحناء الطبيعي يقبل الاشد دون التعليمي وهذا من مقولة الوضع دون ذلك
فاعلم هذا فانه شيء يغفل عنه الاكثرون **فصل** في الجدة وتسمى في المقولات الجدة والملك وهو هيئة تحصل بسبب كون
جسم في محيط بكله او بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسلح والتقمص والتعمم والتختم والتنعل وينقسم الى
طبيعي كحال الحيوان بالنسبة الى اهابه وغير طبيعي كالتسلح والتقمص وقد يعبر عن الملك بمقولة له فمنه طبيعي ككون القوى للنفس
ومنه اعتباري خارجي ككون الفرس لزيد ففي الحقيقة الملك بخلاف هذا الاصطلاح فان هذا من مقولة المضاف لا غير **فصل**
في مقولتي ان يفعل وان ينفعل اما الاول فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه اثر في غيره غير قار الذات ما دام السلوك في هذا
التاثير التجددي كالتسخين ما دام يسخن والتبريد ما دام يبرد واما الثاني فهو كون الجوهر بحيث يتاثر عن غيره تاثرا غير قار الذات
ما دام كونه كذلك مثل التسخن والتسود فاذا فرغ الفاعل من فعله والمنفعل من انفعاله وبالجملة عن النسبة التي بينهما من تجدد التاثير
والتاثر لا يق ان هذا محرك وذاك متحرك وينتهي التسخن الى السخونة القارة والتسود الى السواد القار فالتعبير عنهما بان
يفعل دون الفعل وبان ينفعل دون الانفعال لاجل ان الفعل والانفعال قد يقالان للايجاد بلا حركة وللقبول بلا تجدد
ككون الباري فاعلا للعالم وكون العالم منفعلا عنه وليس في ذلك حركة لا في جانب الفاعل ولا في جانب القابل بل وجوده
يستتبع وجودا ويعرض لهما اضافة فقط فالفاعل والمنفعل بذلك المعنى اضافتان فقط بخلاف هذين المعنيين الواقعين
تحت الزمان واما الحالة التي تقع للفاعل المتجدد عند انقطاع تحريكه وللمنفعل عند انقطاع تحركه كالقطع في نهاية الحركة
واحراق الثوب بعد استقراره فهل تكونان من هذين البابين ام لا فنقول هما من حيث تخصيصهما بانهما في نهاية الحركتين
يصح عدهما من هاتين المقولتين وكذا الحال في جميع ما يقع في حدود الحركة واطرافها الدفعية واذا لم يعتبر تخصيصهما بذلك
فليسا من المقولتين وقد يعرض في هاتين المقولتين التضاد والاشتداد واما التضاد فالتبييض ضد التسويد والتسخين ضد
التبريد كما ان البياض ضد السواد والسخونة ضد البرودة واما الاشتداد فان من الاسوداد الذي هو في السلوك الى الغاية ما هو
اقرب الى الاسوداد الذي هو في الغاية من اسوداد آخر وكذلك قد يكون بعض التسويد اسرع وصولا الى الغاية من بعض آخر منهما و هذا
بينهما والتسود

الاشتداد والتنقص غير الشدة والنقص اللذين في الكيف كالسواد فانهما ليسا بالقياس الى السواد نفسه بل بالقياس الى الاسوداد الذي
هو عبارة عن الحركة الى السواد فان السلوك الى السواد غير السواد هذا ما قيل واعلم ان وجود كل منهما في الخارج ليس عبارة عن نفس
السلوك الى مرتبة فانه بعينه معنى الحركة ولا ايضا وجود كل منهما وجود المقولة التي يقع بها التحريك والتحرك كالكيف مثل السواد
والكم مثل مقدار الجسم النامي او الوضع كالجلوس والانتصاب ولا غير ذلك بل وجودهما عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات
مسئلة
ما دام يؤثر او يتأثر فوجود السواد او السخونة من حيث انه سواد من باب مقولة الكيف ووجود كل منهما من حيث كونه تدريجيا يحصل
منه تدريجي آخر او يحصل من تدريجي آخر هو من مقولة ان يفعل او ان ينفعل واما نفس سلوكه التدريجي اي خروجه من القوة الى الفعل
سواء كان في جانب الفاعل او في جانب المنفعل فهو عين الحركة لا غير فقد ثبت نحو وجودهما في الخارج وعرضيتهما **فصل**
في دفع ما اورد على موجوديتهما قال صاحب المباحث في هذا المقام عندي ان تاثير الشيء في الشيء يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا
زائدا على ذات المؤثر وذات الاثر وكذا تاثر الشيء عن الشيء وهو قابليته يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات القابل و
ذات المقبول اما التاثير فلو كان امرا ثبوتيا لكان من جملة الامور التي لا بد لوجودها من مؤثر ايضا فيكون تاثير ذلك المؤثر في ذلك
التاثير زائدا عليه فننقل الكلام اليه ويفضي الى التسلسل وهو محال وبتقدير ان لا يكون محالا فالالزام حاصل وذلك لانه اذا
كان بين كل مؤثر واثر واسطة هي التاثير حتى فرضت امور غير متناهية مترتبة فلا يخلو اما ان يكون تلك الامور متلاقية او لا يكون
شيء منها متلاقيا فان تلاقت بمعنى ان يفرض مؤثر ومتاثر لا يتخللهما ثالث فح وجد مؤثر لا يكون تاثيره زائدا على ذاته وذات
اثره فح لا يكون تاثير الاول في الثاني زائدا عليهما ولا تاثير الثاني في الثالث والثالث في الرابع وهكذا امور زائدة على ذواتها
وذوات آثارها وان لم يتلاق بمعنى ان لا يوجد هناك امران لا يتخللهما ثالث فهذا نفي للمؤثرية اذ لم يوجد هناك ما يكون
ذاته مؤثرا في ذات آخر واما القابلية فلو كانت ثبوتية يجري الكلام بعينه فيه ويعود التسلسل والمحذور بعينهما قال فهذا برهان
قاطع على ان المؤثرية والمتاثرية لا يجوز ان يكونا وصفين ثبوتيين وستعرف في باب العلل ان المؤثرية لو كانت وصفا ثبوتيا
يلزم نفي الواجب الوجود تعالى شانه انتهى ما ذكره تلخيصا اقول هذا الكلام بطوله قد نشأ من سوء فهم بعض اصول الحكمة
كمسئلة الوجود وزيادته على المهية وان لكل مهية نحوا خاصا من الوجود والمهيات كما انها متخالفة بالمعنى والمفهوم كذلك
متخالفة بالوجود لكن وجود بعضها قد يتحد بوجود الاخر ضربا من الاتحاد وموجودية كل مهية او معنى في الخارج عبارة عن
صدق حده على شيء في الخارج كما ذكره الشيخ في اثبات نحو وجود المضاف في الخارج بان في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة
اي كونه بحيث اذا عقل عقل معه شيء آخر اذا تقرر ذلك فنقول كما ان كثيرا من الموجودات يصدق عليها حد الجوهر او الكم او
الكيف وغيرهما وكذا حدود انواعها كحد الفلك او الحيوان او السواد او السطح او غير ذلك فيحكم بوجود هذه المقولات و
اجناسها وانواعها فكذلك يوجد في الخارج امور كثيرة يحمل على بعضها بحسب الخارج حد واحد من هاتين المقولتين وعلى بعض
حد الاخرى فيكون كل منهما من الموجودات الخارجية دون الموهومات التي لا وجود لها في العين ودون المعاني المنطقية
كالكلية والجزئية ومفهوم النوع والجنس والفصل وغيرها من المعقولات الثانية التي شرط عروضها كون الموضوع متعينا
في الذهن ودون السلوب والمعاني السلبية وذلك لانه لا معنى لوجود شيء في الخارج الا كونه بحيث يصدق معناه على شيء
صدقا خارجيا كما في محمولات القضايا الخارجية واما الكلام في ان وجودهما هل هو زائد على وجود ذات المؤثر وذات المتاثر
ليكونا من الاعراض او لا فيكونا من الجواهر فذلك مطلب آخر وذلك ان نقول في بيان عرضيتهما بان لكل من المؤثر والمتاثر على الوجه المذكور
مهية اخرى ولها حد آخر غير كونه فاعلا او منفعلا فان السواد يمكن وجود نوع منه في سواد لا يشتد اي لا يتحرك في سواديته فيكون
اسوداده بامر زائد على سواديته وكذا للتسخين وجود غير تدريجي يتحقق نوع السخونة فيه فيكون السخونة مؤثرة في شيء على التدريج
امرا زائدا على وجود السخونة واما قوله لو كان التاثير امرا ثبوتيا لكان من جملة الامور التي لا بد لوجودها من مؤثر فنقول ان
بعض الصفات وان احتاجت الى مؤثر لكن لا يحتاج الى مؤثر جديد غير جاعل موصوفاتها فان الجعل كما لا يتخلل بين الذات والذاتيات
فلا يتخلل ايضا بين وجود الملزوم ووجود لازمه فان الجاعل كما لا يجعل النار جوهرا بعد جعلها موجودة فكذلك لا يجعلها
حارة بعد جعلها موجودة بل جعل وجودها بعينه جعل حرارتها على وجه التبعية مع ان وجود الحرارة عين وجود النارية

لان النار جوهر والحرارة عرض فكذا الحال فيما نحن فيه فنقول التاثير التجددی وان كان امرا موجودًا فی الخارج لكن من لوازم هويته
بعض افراد المقولات فالحرارة المسخنة مثلا قد لا يكون كونها مسخنة امرًا زائدا علی وجود ذاتها التشخصية وان كان زائدا
علی مهيتها ثم علی تقدير زيادتها التشخصية قد لا يكون مفتقرا الی جاعل آخر غير جاعل الذات بل ولا الی جعل آخر غير جعل
الذات لكونه من لوازم تلك الهوية الوجودية ولازم الهوية كلازم المهية غير مفتقر الی جعل مستانف غير جعل تلك الهوية
فثبت ان كون التاثير التجددی موجودًا زائدا علی ذات المؤثر ليس مما يحتاج الی تاثير آخر ولا الی مؤثر آخر وكذا قوله فيكون تاثير
المؤثر فی ذلك التاثير زائدا عليه غير مسلم اذ لا يلزم من كون التاثير التجددی الذی هو من مقولة ان يفعل امرًا زائدًا علی ذات المؤثر
ان يكون التاثير الابداعی امرا زائدا علی ذات الفاعل فی الخارج بل هو بعينه اضافة الفاعلية والابداع ووجود الاضافات
قد علمت انها غير مستقلة فی الخارج **الفن الرابع** فی البحث عن احكام الجواهر واقسامها الاولية فانها من عوارض
الموجود بما هو موجود فحری بها ان يذكر فی العلم الكلی الباحث عن عوارض الموجود من غير نظر الی خصوصيات الاشياء وفيها مقدمة
ومطالب اما المقدمة فهی بيان مهية الجوهر والعرض واحوالهما الكلية وفيها فصول **فصل** فی تحقيق مهيتهما اعلم ان
مفهومات الاشياء بعضها موجودة بالذات وبعضها موجودة بالعرض فمثال الاول قولنا الانسان حيوان فان الوجود المنسوب
الی الانسان بعينه منسوب الی الحيوان الذی يحمل عليه بالحقيقة ومثال الثانی زيد اعمی وزيد ابيض فان الوجود المنسوب الی زيد
بعينه ليس منسوبا الی العمی والبياض بالحقيقة بل بضرب من المجاز بواسطة نحو علاقة للمحمول بالموضوع سواء كان عدميا
او وجوديا وتلك العلاقة ان يكون مبدأ المحمول منتزعا عنه او قائما به فالموجود فی القسم الثانی هو الموضوع ولكن نسب وجوده
الی المحمول بالعرض وهذا النحو من الموجودية غير محدود فلنعرض عنه ونشتغل بالموجود بالذات فنقول قد علمت ان كل موجود
اما ان يصح ان يقال انيته مهيته بمعنی ان لا مهية له الا الوجود الصرف الذی لا اتم منه او لا يصح فالاول قد سلف بعض
احكامه بحسب المفهوم وسيأتی البحث عن بيان وجوده واوصافه الكمالية واحكامه الوجودية وكلامنا الآن فيما وجوده غير مهيته
بالمعنی الذی سلف منا ذكره ای ليس وجوده بذاته بل بغيره فاقدم اقسام هذه الموجودات هو الجوهر وذلك لان هذا الموجود لا يخ
اما ان يكون فی محل او لا يكون والمراد من كون الشیء فی المحل ان يكون وجوده فی شیء آخر لا كجزء منه مجامعا معه لا يجوز مفارقته
عنه وقد اشكل علی القوم ههنا تفسير كون الشیء فی محل واستصعبوه لما فی لفظة فی من الاشتراك والتشابه بين معانی كثيرة
كما تقول فی الزمان وفی المكان وفی الذهن وفی الخارج وفی الغاية وفی الكل وفی الاجزاء وفی العام وفی الخصب وفی الراحة وفی اللفظ
فلا اشتراك لها فی معنی واحد يجمع الكل وليست بنفس الاضافة مما يصلح ان يكون مراده بلفظة فی والا لصدقت علی معنی مع ومن
وعلی وغيرها من المعانی الحرفية ولصدقت علی الابوة والبنوة وغيرهما وتخصيص الاضافة بعدم الاستقلال بالمفهومية وغيره
وان اخرج المعانی الاسمية الا ان الخصوصية الواحدة منها لا تبلغ فی النزول وتقليل الشركاء الی حيث يشمل المعانی المستعملة
فيها لفظة فی ويخرج الاغيار وكما ان كلا من معنيی متی والاين مما يستعمل فيهما لفظة ولا يشملهما معنی واحد يخصهما بل لكل منهما
خصوصية يدخل فيما وضع له اللفظ فكذا القياس اذا انضمت معهما امور اخری يكون علی هذا المنوال نعم يمكن ان يقال استعمال
فی فی كثير من هذه المواضع علی المجاز التشبيهی ككون الكل فی الاجزاء لكونه عين الجميع وككون الجزء فی الكل فلو كان الكل فی الجزء
بالمعنی الذی يكون الجزء فی الكل يلزم اشتمال الشیء علی نفسه وهو امر مستحيل بديهة فان قلت لفظة فی موضوعة لمعنی الاشتمال
والاحاطة وهو يجمع الكل فيكون اشتراكه معنويا قلنا الكلام يعود فيما ذكرت جذعا لانه بعينه معنی الظرفية وهو مختلف
فان ظرفية الزمان للحركة ليست كظرفية المكان للجسم وكذا كون الشیء فی الحركة غير كون الحركة فی الشیء والغرض ان كون الشیء فی
المحل ليس له معنی محصل شامل للمواضع التی يستعمل فيها وليس الغرض النظر فی معنی اللفظ بما هو معنی اللفظ ليكون خارجا عن
هذا الفن وان كان المذكور ايضا فضلا علی ما يقصده السالك المستقيم الطريق فاذا كان فی المحل اشتراكه لفظيا فكل ما
ذكروه من القيود لا يكون فاصلا معنويا وقيدا احترازيا اذ اللفظ المشترك لا يحتاج الی امر مميز معنوی اذ ليس فيه معنی واحد
جنسی او عرض عام بل معان متعددة ينصرف الی كل منها بقرينة خارجة لفظية او معنوية فان طريق ازالة الشبهة باشتراك
الاسم اما بالحد او بالرسم او بنفی المعانی الداخلة تحت الاسم المشترك حتی يدل علی ما يبقی لا من ذاته بل بسلب ما ليس هو مقصودا

علی ذاتیها

واذا كان الحال كذلك فالمذكور فى تعريف الحلول وهو وجود الشئ فى شئ لا كجزء منه شايعا فيه بالكلية مع امتناع المفارقة عنه يكون
كقرائن للفظة فى المستعملة فى هذا الموضع بالنسبة الى مواضع الاستعمال لكونه يقوم مقام الرسم فى القيود المترتبة والخواص المميزة
مع مساهلة ما بانه لو فرض ههنا ان المنسوب الى شئ بفى كان له مشترك بين فى المحل وغيره كان المذكور فى التعريف قيود المميزة
لذى المحل من حيث هو ذو المحل عن المشاركات فى امر معنوى فكان يمتاز اما بالشيوع والمجامعة بالكلية فعن كون الخاص فى العام
وكون الشئ فى الزمان والمكان واما بامتناع المفارقة والانتقال فعن الكون فى المكان ايضا وفى الخصب وغيره وقد عرف معنى
فى الشئ ههنا اى الحلول بتعريفات كثيرة ليس شئ منها خاليا عن الفساد والخلل اما طردا او عكسا او كليهما كقولهم الاختصاص
الناعت وكقولهم اختصاص شئ بشئ بحيث يكون احدهما نعتا والاخر منعوتا به فانتقض عكسه بالسواد والبياض وغيرهما ان كان
المراد بالنعت الحمل بالمواطاة وطرده بالمكان والكوكب بل الجسم مطلقا ان كان المراد به الحمل بالاشتقاق وربما تكلف بعضهم بان
المراد عين الاشتقاق الجعلى وكقولهم ان الحلول كون الشئ ساريا فى شئ بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر ثم زادوا
قيدا اخر عليه حين ما وردا لنقض فيه باحوال المجردات عن المادة بقولهم تحقيقا او تقديرا فبقى النقض بالنقطة والابوة وغيرها
مما لا سراية فيه فالتجاؤا بنفى وجود هذه الاشياء عن الخارج ولم يتنبهوا الان لا اختصاص لهذا الايراد بالاطراف والحدود
الخارجية بل النقض وارد بالخياليات والوهميات وقد ذكرنا فى شرح الهداية الاثيرية شطرا من النقوض والابحاث الواردة على
التعاريف المذكورة للحلول واما الذى الهمنا الله تعالى من خزائن علمه فى تعريف الحلول هو ان يقال معناه كون الشئ بحيث وجوده
فى نفسه وجوده لشئ اخر على وجه الاتصاف لان لا يرد النقض بالجواهر الصادرة عن الواجب تعالى والمبادى العالية حسب ما هو
التحقيق من ان وجود المعلول فى نفسه هو وجوده لموجده وهذا التعريف سالم عن النقوض والايرادات طردا وعكسا لصدقه
على الاعراض والصور الحالة كلها وكذبه عن سائر الحصولات النسبية التى ليست على وجه الحلول ككون الجزء فى الكل والجزئى فى الكلى
وكون الشئ فى الزمان وفى المكان وفى الراحة وفى الخصب وكحصول الفصل للجنس فان وجوده عين وجود الجنس لا له وكذا حصول
الوجود للماهية لانه نفس وجودها لا وجود شئ لها كما علمت سابقا وبالجملة لا خلل فى هذا التعريف كما يظهر بالتفتيش والتامل
واذا علمت معنى الحلول هكذا علمت ان الحال مفتقر الى محله اما فى وجود ذاته التشخصية وقوام ماهيته النوعية لذاتها جميعا
او فى وجود ذاته التشخصية دون حقيقته النوعية حتى يمكن ان يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلا بذاته من غير محل فالاول
يسمى عرضا عند الكل والثانى يسمى عند المحصلين من المشائين صورة ثم نقول لا يجوز ان يكون للمحل افتقار فى وجوده الى الوجود
التشخصى للحال سواء كان عرضا او صورة والا لدار الافتقار من الجانبين بجهة واحدة وهو دور مستحيل فالمحل اما ان يكون
مستغنيا عن الحال حقيقة وتشخصا ماهية ووجودا فيسمى باسم الموضوع عند الكل او يكون مفتقرا فى وجوده التشخصى الى
الوجود المطلق العامى للحال باى تشخص يكون فيسمى عند هؤلاء بالهيولى فالعرض والصورة يشتركان فى امر يعمهما وهو مفهوم
الحال وكذا الموضوع والهيولى يشتركان فى امر يعمهما وهو مفهوم المحل ومحل الشئ سواء كان ذلك الشئ صورة او عرضا فى
صورة او عرضا فى عرض ان جاز ذلك لا بد وان ينتهى آخر الامر الى محل لا محل له فيكون مقوما للجميع فكل عرض مفتقر فى وجوده
الى الجوهر دون العكس فثبت ان الجوهر اقدم بالطبع من العرض واما عند اتباع الرواقيين فكل حال عرض ولا شئ من الجوهر
بحال لكن بعض الاعراض عندهم مقوم للجوهر متقدم عليه لانهم جوزوا تركب الجوهر من محل جوهر وحال فليس الجوهر مطلقا
متقدما بالطبع على العرض وسياتى تحقيق هذا المقام من ذى قبل ان شاء الله ثم انهم يفرقون بين الصورة والعرض فرقا
اعتباريا لا حقيقيا وكذا بين الموضوع والهيولى وهو ان كل معنى نوعى سواء كان طبيعيا او صناعيا اذا كان له تالف تام من حال
ومحل مطلقين كالسرير مثلا يكون المحل عندهم يسمى مادة كالخشب والحال يسمى صورة كالهيئة المخصوصة باعتبار كونهما جزئين
لامر واحد نوعى مطلقا وليس من شرط الجزء الصورى عندهم ان يكون محصلا لمحله حتى يكون جوهرا لكون مقوم الجوهر اولى
بالجوهرية منه ولا من شرط الجزء المادى ان يكون مفتقرا الى الحال فى نحو وجوده النوعى بل المسمى صورة عندهم هو بعينه نفس
العرض مع اشتراط كونه جزءا للمركب وكذا المسمى مادة عندهم نفس الموضوع مع اعتبار كونه جزءا للمركب منه وعن ما يحله فعلى
هذا جميع الاعراض المخصصة والمصنفة يصلح عندهم ان يكون صورا او محالها هيولياتها فاذا تقرر تغاير المذهبين وتخالف

هامش: معنى — منها — لاتحاد

الاصطلاح في هذه المعاني والاسامي مع ما سلف من ضوابط الميزان ان رفع العام او لازم المساوي اخص من رفع الخاص او لازمه المساوي
وقلنا ان معنى الجوهر او لازمه المساوي انه ما لا يكون في موضوع فنقول اللاكون في الموضوع اعم من اللاكون في المحل لما عرفت ان
الموضوع اخص من المحل عند المشائين فنقيضاهما يكونان بالعكس فيكون الجوهر اعم مما يكون في محل ومما لا يكون فيه اذ كلاهما يندرجان
تحت معنى الوجود لا في موضوع وكذا العرض وهو ما يكون في موضوع يشمل الحال والمحل عند من جوز قيام العرض بالعرض فيكون اعم
من كل منهما بوجه لان الحال قد يكون عرضًا وقد يكون صورة والمحل قد يكون جوهرًا او قد يكون عرضًا على هذا التقدير واذ اثبت
ما ذكرناه فيكون الاقسام الاولية للجوهر على مذهب اولئك القوم خمسة لانه اما ان يكون في محل او لا يكون فيه والكائن في المحل
هو الصورة المادية وغير الكائن فيه اما ان يكون محلا لشئ يتقوم به او لا يكون والاول هو الهيولى والثاني لا يخ اما ان يكون مركبا
من الهيولى والصورة وهو الجسم او لا يكون وح لا يخ اما ان يكون ذا علاقة انفعالية بالجسم بوجه من الوجوه وهو النفس او لا يكون وهو
العقل والاجود في هذا التقسيم ان يق الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلثة فهو الجسم والا فان كان جزء منه هو به بالفعل سواء
كان في جنسه او في نوعه فصورة اما امتدادية او طبيعية او جزء هو به بالقوة فمادة وان لم يكن جزء منه فان كان متصرفا فيه بالمباشرة
فنفس والا فعقل وذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر النفساني الانساني مادة للصورة الادراكية التي يتحصل
بها جوهر آخر كالنبات بالفعل من الانواع المحصلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير الوجود الطبيعي الذي لهذه الانواع المحصلة الطبيعية
وتحقيق ذلك المرام من فضل الله علينا وجوده **فصل** في تعريف العرض هذا المقصد وان خرج من التقسيم الذي وضع له المحل مط
الا انا نورد هيهنا ما ذكر في تعريف العرض اقتداء بالاقدمين فنقول العرض هو الموجود في شئ غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه
دون ما هو فيه فهذه قيود اربعة فقولنا في شئ لاستحالة وجود عرض واحد في شيئين او ما زاد عليهما اما العدد ومعنى الكل
والبنية وغيرها فالموضوع في كل منها من حيث كونه موضوعًا له امر واحد لعدم اشتراط كون المحل للعرض واحدا حقيقيا بل يكفي جهة
وحدة بها يكون الموضوع واحدًا كالعشرية فان موضوعها مجموع الوحدات التي فيها لا كل واحد والا لكانت العشرة عشرات ومجموع
الوحدات امر واحد فان قلت ننقل الكلام في كيفية عروض تلك الوحدة لها قلنا لا يلزم ان يكون جهة الوحدة نسبتها الى الموضوع
نسبة العرض الخارج بل ربما تكون مقومة لقوام ما اعتبرت هي معه كحال الوجود بالنسبة الى الماهية وخصوصًا على ما ذهبنا اليه
كما مر ذكره سابقا من ان لكل شئ وحدة هي بعينها نحو وجوده الخاص الذي به يتحقق ذلك الشئ وقد سبق ان الوجود ليس عرضا لما هو
موجود به بل الوجود لكل شئ صورة ذاته المحصلة بحقيقته الموجودة وبذلك كان يخرج الجواب عن الشبهة التي اعيت اذهان
الفضلاء عن حلها كما علمت واما الاضافات وخصوصًا المتشابهة الطرفين كالتجاور والمقاربة والمعية والاخوة وغيرها
فينبغي ان كلا من الطرفين سواء كانا متخالفين كالعلية والمعلولية او القبلية والبعدية او متماثلين كالتماثل والتجانس مختص
بامر لا يوجد في صاحبه وربما يتوهم ان قولنا في شئ لاخراج وجود الكل في الاجزاء وهو فاسد لان وجود الكل في الاجزاء قول مجازي
وانما هو موجود بحسب نفسه في نفسه لا في الاجزاء اذ لو كانت لوجوده نسبة الى الاجزاء فاما ان يكون وجوده في كل جزء جزء فيكون
كل منها كلا فيكون ثم كلات لا كل واحد والمفروض خلافه هذا مح واما ان يكون في مجموع الاجزاء وهو ايضا مح لانه نفس المجموع لا انه
موجود في المجموع والا لكان الشئ موجودًا في نفسه وهو مح اذ لا مغايرة بين الشئ ونفسه فلكل كل صورة في اجزائه هي نفس وجود
اجزائه جميعًا لا انه شئ آخر موجود في اجزائه كما ظن ولا انه موجود في واحد واحد كما توهم ومن هيهنا ينكشف ما حققناه من ان
الصورة النوعية للمركب الخارجي هي عين وجود ذلك المركب وان التركيب اتحادي فيما له مادة وصورة في الخارج وان العشرة مثلا
صورتها عين جميع الوحدات التي هي مادتها فعليك بالتثبت في هذه الامور من تلعثم وتزلزل واما قولنا غير متقوم به فاحتراز
عن وجود ما يحل في المادة ونقومها موجودة بالفعل نوعا من الانواع فلا جرم لا يكون عرضا بل صورة جوهرية اعلم ان صفات الامور
يكون على اقسام لان الموصوف اما ان يكون قد استقرت له ذات متقررة بالفعل ام لا يكون فعلى الاول اما ان يكون الصفة التي
تلحقها خارجة عنه لحوق عارض لازم او مفارق او ليست تلحقه من خارج بل هو جزء من قوامه وعلى الثاني اما ان يكون الصفة
تلحقه ليتقرر بها ذاته سواء كانت جزء من معنى ذاته او ليست جزء من معنى ذاته او لا يكون الصفة مما يتقرر به ذاته بل لحوقها يكون لحوق
لم يلحق الشئ بعد تمام تقرره ووجوده بحسب التبعية لما يقرره بالذات لحوقا لازما او مفارقا فالمثال للاول وجود البياض للجسم

ايضا

تمامية

او الضحاك

للانسان والثاني وجود النفس للحيوان والثالث وجود الصورة الطبيعية للجسم المطلق بما هو طبيعة امتدادية على الاطلاق والرابع
وجود الصورة للهيولى والخامس وجود البياض او التحيز للهيولى واما وجود الفصل للنوع او للجنس من حيث كون الفصل ماخوذا فصلا
والجنس جنسا فهو قول مجازي كما مر لان هذه الامور اذا اخذت على الوجه المذكور يكون وجودا لواحد جميعا ومقتضى النسبة سواء كانت
بفي او اللام هو الغيرية فذلك مما قد خرج بالقيد الاول واما اخذ كل من الجنس والفصل امرا محصلا بحسب المفهوم والمعنى فيكون نسبة
الفصل الى حد النوع بالدخول في تقرير هويته وتحصيل معناه والى الجنس بالدخول في تقوم وجوده وفعليته ذاته كما مر في مبحث
الماهية فيكون خارجا عن مفهوم العرض بالقيد الثاني. ومنهم من فسر العرض بما يتقوم بشيء متقوم بنفسه وهو بظاهره فاسد عند
من جوز قيام العرض بعرض والا لزم كون العرض الذي هو المحل جوهرا ولكن ذلك لم يثبت عندنا واما الامثلة التي ذكروها في اثبات
قيام عرض بعرض آخر كالسرعة للحركة والاستقامة للخط والشكل للسطح والنقطة للخط والخط للسطح فمحل تامل لان جميع هذه الاوصاف
نسبتها الى الموصوفات بها من الاعراض اشبه بنسبة الفصول الى الاجناس في الماهيات البسيطة من نسبة الاعراض الى الموضوعات
والعجب ان الشيخ الرئيس من جوز قيام العرض بعرض آخر وقال ليس بمستنكر واحتج عليه بالامثلة المذكورة مع انه قد صرح بان

ذلك

الاستقامة والاستدارة من فصول الخط والسطح وهو ايضا قد قرر ان مناط الفرق بين الحال عرضا في شيء او مقوما هو جواز تحصل
المحل بحسب نوعيته بدون ذلك الامر الحال ومقابله وعدم جواز تحصله كذلك فان كان الاول فالحال عرض والمحل موضوع وان كان
الثاني فهما صورة ومادة او فصل وجنس فعلى هذا لا شك ان الحركة لا يمكن وجودها الا مع حد من السرعة والبطؤ ولا شك ان
الحركة السريعة مثلا ليس لها من حيث كونها حركة وجود تام في حد حقيقتها ونوعيتها بحيث اذا لوحظت معراة عن مراتب السرعة

نوعيتها

والبطؤ يكون قد تمت حقيقتها ثم قد لحقتها مرتبتها من السرعة بعد تمام حقيقتها بل انما تتم بشيء من حدود السرعة والبطؤ فيكون
هي من الفصول المقومة للموصوف لا من الاعراض المتقومة به واحتج الشيخ ايضا بقوله هذه الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة وهذه
كما ستبين لك كلها اعراض واقول انك قد علمت في مباحث الوحدة والكثرة ضعف ما ذكره هو وغيره في عرضية الوحدة
ودريت ان وجود كل شيء هو وحدته وتشخصه والوجود في الموجود ليس عرضا فيه لتقومه بالوجود بل وحدة العرض كوجوده عرض
بعين عرضية ذلك العرض وكذا وحدة الجوهر جوهر كوجوده وليست الكثرة الا الوحدات وحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدات
وربما فسر بعضهم المتقوم بنفسه بان معناه المتقوم لا بما يحل فيه وقد ذهل ان المعنى المجازي للالفاظ مهجور في التعريفات الحقيقية
واما قولنا لا كجزء فاحتراز عن وجود الجزء في الكل ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان ومن وجود عمومية

[illegible]

الجنس من حيث هما عامان ومن وجود كل من المادة والصورة في المركب فان كل واحد من هذه الامور موجود في شيء هو جزء منه ووجود
العرض في الموضوع ليس كذلك واما قولنا لا يمكن قوامه دون ما هو فيه فالمراد به استحالة وجود ذلك الشيء من حيث طبيعته لا في محل
ومن حيث شخصيته الا في ذلك المحل المعين وبهذا يقع الامتياز بين وجود العرض في موضوعه وبين وجود الجسم في الزمان ووجوده
في المكان ووجود الشيء في الغاية والغرض ككون النفس في السعادة وكون المادة في الصورة وذلك لجواز مفارقة هذه الاشياء

فهو

عما ينسب اليها بحسب الطبيعة فلو كان في شيء منها لزم امتناع مفارقة لامر خارج عن ذاته وعن نحو وجوده الخاص كلزوم الكوكب
في فلكه ولزوم المحوي من الفلك في حاويه فهو لا يقتضي العرضية ثم عدم مفارقة الجسم عن حيز مطلق وزمان مطلق وعدم مفارقة
الانسان لا عن غاية مطلقة وعرض مطلق لا يوجب كون المنسوب اليه موضوعا وذلك لان معنى عدم القوام دون ما هو فيه كما
مر هو ان الشيء بطبيعته يقتضي محلا وبشخصيته يقتضي محلا متشخصا والامور الكلية لا وجود لها من حيث كليتها في الخارج وما
لا وجود له يستحيل ان يوجد فيه شيء آخر في الخارج وكلامنا في ان العرض في الموضوع بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الذهني
على ان في الحكم بان كل جسم يستدعي مكانا عاما او خاصا مناقشة لاستحالة كون المحدد ذا مكان وتبديل لفظ المكان بالحيز لا
يفيد لعدم صدق الموجود في موضوع على الموجود في الحيز اذا اريد منه غير المكان كالوضع والمحاذات وكذا في كون كل جسم في زمان
على طريق اللزوم المستوعب للآنات منه والآنات جميعا كما هو شان العرض بالقياس الى الموضوع محل نظر وذلك لان الجسم عند حصوله
في الآن لا يكون في زمان فان قلت لو صح وجود الجسم في آن فهو عند كونه فيه اما متصف بالحركة او بالسكون اذ لا يمكن خلوه عنهما
والاتصاف بكل منهما يقتضي مقارنة الزمان لان كلا منهما زماني فيلزم كون الجسم مقارنا للزمان عند كونه مفارقا عنه وهو محال

قلت يمكن الجواب عنه بوجهين الاول اما انا نختار الشق الاول ونقول ان الجسم المتحرك كالفلك مثلا يتصف في كل آن من الآنات
المفروضة في زمان حركته بانه متحرك اى متصف بالحركة وهذا بحسب المفهوم اعم من ان يكون حركته واقعة في نفس ذلك الآن
او في الزمان الذي هو حد من حدوده فان قولنا هذا الجسم متحرك في الآن او متصف بالحركة في الآن يحتمل وجهين احدهما ان قولنا
في الآن يكون قيدا وظرفا للاتصاف بالحركة وثانيهما ان يكون قيدا وظرفا لنفس الحركة لا للاتصاف بها فالاول لا يستدعى ان
يكون وجود الحركة في الآن ولا السكون وان كان معناه سلب الحركة عما من شانه ان يكون متحركا وذلك لان نفي الحركة في الآن
اذا كان قيدا للمنفي اى الحركة لا يستلزم ان يكون النفي والرفع فيه حتى يلزم منه كون السكون في الآن لان رفع المقيد اما برفع ذاته
المقيدة او برفع قيده فيكون رفعه اعم من رفع كل منهما والعام لا يوجب الخاص فيجوز ان يتحصل رفع الحركة في الآن بوجود الحركة
لا في الآن بل في الزمان الذي هو طرفه لصدق رفع الحركة في الآن عليه والثاني ان الترديد غير حاصر لجواز ان لا يكون الجسم متحركا في الآن
ولا ساكنا في الآن لان ارتفاع النقيضين او ما يساوقهما وان استحال عن نفس الامر لكن لا استحالة في ارتفاعهما عن مرتبة من مراتب
نفس الامر وحيثية من حيثيات الواقع وحد من حدود الامر الواقعي فكما ان زيدا الموجود مثلا في الارض لا يكون في السماء متحركا ولا
ساكنا فهو اما متحرك او ساكن في الواقع اذ الواقع اوسع واشمل مما ذكر فان قلت ان الاجرام الكوكبية ابداعية الوجود عند القوم
فيمتنع عليها المفارقة عن امكنتها الخاصة فيكون اعراضا لصدق قولنا الموجود في موضوع لا يمكن مفارقته عنه قلت قد علمت
ان استحالة المفارقة عن الموضوع في العرض لاجل ان تشخصه بنفس الموضوع بخلاف تلك الاجرام فان تشخص كل منها بذاته وبامور
متقررة في ذاته لا بحصوله في مكانه وذلك لان نوعها مقصور على شخصها في الوجود الطبيعي فالمتشخص لها من طبيعة نوعها
وحصولها لتلك الاحياز تابع لتشخصها ونحو وجودها فان قلت ما ذكرتم غير جار في المواد الاجرام الفلكية فانها موجودة
في صورها وصورها متحصلة القوام وليست المواد جزء منها ولا يصح قوامها دون ما هي فيه اعني الصور قلت قد تفصى بعض
الفضلاء عن هذا الاشكال بقوله لا نم ان المادة يصح ان يق انها في الصور لما ذكرنا ان معنى في هو ان يكون ناعتا للمحل و
المادة لا تنعت الصورة بل الامر بالعكس انتهى قوله وهو في غاية السقوط فان المراد من قوله لا يصح ان يق ان كان مانعا لفظيا فهو
غير مجد في تحقيق الحقائق وان كان مانعا معنويا فهو غير ثابت مما ذكره لما سبق ان مجرد الناعتية لا يصلح ان يكون رسما للحالية
سواء كان المراد بالنعت ما يحمل على الشيء مواطاة ويق له حمل على او اشتقاقا ويق له وجود في ثم ان اريد بالناعت التابع للشيء في
الوجود فيكون الهيولى حريا بهذا المعنى لانها في الوجود تابعة للصورة كما سيجيء فلا وجه لما ذكره من التعكيس بل الحق في الجواب
ان يق ان الهيولى امر مبهم الوجود بالقوة انما يتحصل وجودها بالفعل بالصورة بمعنى ان الصورة بنفسها نحو وجود الهيولى بخلاف
العرض لان له وجودا تابعا لوجود موضوعه لا ان وجودها نفس الموضوع وبالجملة معنى العرض هو الموجود في شيء متقوم بنفسه
ومعنى الهيولى هو الموجود بشيء متقوم بنفسه وبعبارة اخرى وجود العرض في نفسه هو وجوده للموضوع ووجود الهيولى في
نفسها هو وجود صورتها الموضوعة وبين المعنيين فرقان واضح واعلم ان بين العرض والهيولى مشاركة في خسة الوجود وضعف
الحقيقة ولكل منهما فضيلة على الاخر ودناءة بوجه آخر اما فضيلة العرض فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع واما دناءته
فلكونه خارجا عن قوام ذات الموضوع ساقطا عن الحصول في تلك المرتبة واما فضيلة الهيولى فلكونها داخلة في قوام الموضوع
واما دناءتها فلكونها مبهمة الذات غير متميزة الوجود **فصل** في رسم الجوهر وهو الموجود لا في موضوع قد مر تحقيق
معناه في مباحث الوجود بوجه لا انتقاض لطرده بالواجب تع ولا لعكسه بالصور المعقولة للذهن عند من ذهب الى انها قائمة بالذهن على وجه
الحلول واما على ما ذهبنا اليه من ان الصور الجوهرية الخيالية غير مرتسمة في الخيال ولا العقلية مرتسمة في العقل بل العاقل
يتحد بالمعقول والنفس الخيالية والحسية يتحد بصورها الخيالية والحسية فلا اشكال واعلم ان لنا منهجا آخر في دفع
الاشكال بالصور الجوهرية الثابتة في الذهن وهو ان عنوانات الاشياء التي تحصل بانفسها في الذهن لا يلزم ان يكون كل منها
فردا لنفسه فالذي في الذهن من الجوهر وهو مفهوم قولنا الموجود لا في الموضوع وكذا الحاصل فيه من الحيوان هو مفهوم قولنا
جوهر قابل للابعاد نام حساس ولا يلزم ان يكون مفهوم الجوهر فردا لنفسه ولا ايضا معنى الحيوان فردا لنفسه حتى يكون ذلك
المعنى مما يصدق عليه جسم ينمو ويحس ويتحرك بل الذي يلزم من وجود معاني الاشياء في الذهن ان يكون كل من تلك المعاني متضمنا

ومع ذلك

الى انها قائمة بالذهن ع

لما يدخل في معناه ويحمل هي عليه حملا ذاتيا اوليا ولا يلزم ان يكون هي صادقة عليه محمولة له حملا عرضيا متعارفا فاذا تقرر هذا
فنقول لا منافاة بين كون الشئ مفهوم الجوهر وفردا للعرض كما لا منافاة بين كون معنى هو مفهوما للجزئي وفردا للكلي
واعلم ايضا قد سبقت الاشارة الى انه اذا اطلق لفظ مشتق كالموجود والواحد والكاتب مثلا من غير تقييد بشئ اصلا فيحتمل بحسب
معناه على وجهين احدهما ان يكون هناك شئ وذلك الشئ يكون موجودا او واحدا او غيرهما حتى ينحل معنى المشتق الى معروض و
عارض ونسبة بينهما فاريد بالواحد مثلا انسان موصوف بانه واحد ففيه معنى الانسانية ومعنى آخر يغايره هو معنى الواحد
ونسبة بينهما بالمعروضية لاحدهما والعارضية للآخر وثانيهما الامر البسيط الذي لا يقبل التحليل بعارض ولا معروض ولا نسبة
الا بمجرد الاعتبار والفرق من غير سبب يقتضي ذلك كنفس مفهوم الواحد من حيث هو واحد لست اقول ان بديهة العقل
يحكم بوجود كل من هذين المعنيين في الخارج كلا فان الحكم بوجود كل منهما لا يثبت الا بحجة وبرهان بل الغرض ان مفهوم اللفظ عند
الاطلاق لا يابى عن ارادة شئ من هذين المعنيين اللذين اشرنا اليهما اعني البسيط والمركب لكن المراد هيهنا هو المركب المعنى بقرينة
ان الكلام في تعريفنا الامر الذي من الاجناس العالية والمفهومات والوجود بالمعنى البسيط ليس كذلك وقد علمت فيما سبق انه بما يعرضه
الكلية والعموم فهو غير حقيقة الوجود البحت حتى مفهوم الوجود والشيئية فانهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقة الوجود
لغايتها عن ان يكون لها صورة ذهنية مطابقة لكنهها والذي في الذهن يكون وجها من وجوهها لا كنهها لها وهو حكاية الوجود
لا عينه فيكون مفهوم الوجود والموجود يعرضه العموم والكلية كسائر الامور الذهنية فقولنا الجوهر موجود لا في موضوع
انه مهية كلية حق وجودها ان لا يكون في موضوع فان وجود كل شئ الخاص به هو ما يكون مبدء لآثاره المخصوصة ومنشأ الاحكام
المعينة المتميزة بها عن غيره فالوجود الذي نسب اليه هو ما لا يكون في موضوع فاذا حضرت مهيته في النشأة الذهنية وجدت
فيها بنحو آخر من الوجود فلم يكن مما يتبدل به مهيتها وحال جوهريتها لجواز ان يكون لمهية واحدة انحاء متعددة من الوجود بحسب
عوالم متعددة ونشآت مختلفة كيف وقد نرى معنى واحدا في هذا العالم تارة موجودا بوجود استقلالي تجردي واخرى موجودا
بوجود مادي كالعلم والقدرة المشتركين بين الملك والحيوان وكذا يوجد معنى واحد تارة بوجود ابداعي محفوظ عن الخلل واخرى
بوجود كائن فاسد كالجسمية المشتركة بين الفلكيات والعنصريات وجسمية الفلك في القوة والشدة كما قال تعالى وجعلنا
السماء سقفا محفوظا وقال وبنينا فوقكم سبعا شدادا وقال في حق الارض وما يتركب منها كل من عليها فان فانك ميت
وانهم ميتون واما الفناء والموت العام للجميع فهو ضرب من العدم غير الفساد وهو المشار اليه في قوله ونفخ في الصور فصعق من في
السموات ومن في الارض فالمعاني الجوهرية وان كانت في موضوع الذهن كما يراه القوم لكن يصدق عليها انها مستغنية الوجود
الخارجي عن الموضوع فيكون جوهرا بهذا المعنى واما البارى جل ذكره فهو مقدس عن صدق هذا المعنى في حقه لكونه قيوما بذاته
لا بنحو خاص من الوجود هذا اذا كانت الجوهرية حال المهية واما اذا كان المراد به الوجود الجوهري فامتيازه عن الواجب بالامكان
والوجوب والنقص والكمال والمراد بالنقص انه وجود محدود بحد لا يتجاوزه وبه يغاير الكم والكيف وغيرهما من المقولات والاشياء
الاخرى والواجب جل ذكره لا يحد بحد ولا ينتهي الى غاية بل غاية الاشياء محيط بالكل وهو الاول والآخر والظاهر والباطن
وهو بكل شئ محيط واما امتيازه عن وجودات الاعراض حتى عن وجود المعاني الجوهرية في الذهن كما هو رايهم من ان تشخصاتها
بنحو الحلول فيه فبالاستغناء عن الموضوع له وعدم الاستغناء لها فاتقن ما علمناكه فانك لم تجد في الكتب المتداولة على
هذا الوضوح والانارة **فصل** في ان حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل الجنس ام لا اعلم ان اكثر الحكماء على ان حمل معنى الجوهر
على ما تحته حمل المقوم المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والاقلون على ان حمله كحمل اللوازم الخارجة وربما تمسكوا على هذا
بحجج ضعيفة اولها ان الوجود داخل في معناه وهو خارج عن المهيات وسلب الموضوع ايضا خارج عنها لاستحالة تقوم
حقيقة من الحقائق من الاعدام والسلوب والمركب من الخارج خارج فالجوهر مفهومه خارج عن كل مهية حقيقية وثانيها انه
لو كان جنسا لكان الواجب لاشتراك الجوهرية بينه وبين غيره مركبا من جنس وفصل وثالثها انه لو كان جنسا لكان العقول
والنفوس لاشتراكها مع الاجسام في الجوهرية غير بسيط الحقيقة فيكون الصادر الاول عن الواحد الحقيقي كثيرا وبه ينهدم
قاعدتهم في امتناع صدور الكثرة عن الذات الاحدية ورابعها انه يتفاوت صدقه على المبدع والكائن والمجرد والمادي

[illegible] الوجود فانه عين الحقيقة

وللبسيط والمركب بالتقدم والتاخر وكذا بالاولوية وعدمها فان جوهر العالم الاعلى اولى بالجوهرية من السفليات والجوهر الصوري اولى بالجوهرية من الجوهر الهيولى وخامسها ان كليات الاجسام مساوية لجزئياتها في المعنى والمهية فلو كانت الجوهرية مقومها لكانت مساوية لها فيها وهو ضروري البطلان واما بيان الخلل في هذه الوجوه ففي الاول بما مر مرارا من الفرق بين الموجود بما هو موجود مجردا عن الموضوع وبين ما من شانه ان يكون موجودا بلا موضوع وان احدهما عارض للمهيات كلها والاخر يصلح لان يكون مقوما لبعضها وفي الثاني ايضا يعرف الخلل بما ذكرنا في الاول وفي الثالث ينحل العقدة فيه بوجوه الاول ان المعلول الاول بسيط الذات في الخارج فيصح صدوره الخارجي عن الذات الاحدية الثاني انه عند التحليل ومن حيث اعتبار التركيب العقلي يحكم العقل بتقدم الفصل على الجنس ولا استحالة في ان يكون تاثير المؤثر في الفصل اقدم من تاثيره في الجنس تقدما عقليا وفي الرابع بما حققه المحققون من محصلي الحكماء ان التقدم والتاخر في شيء اما ان يكون في نفس المفهوم من ذلك الشيء او في مفهوم آخر فالاول كتقدم الجوهر على العرض في معنى الوجود لكون وجود الجوهر علة ومتقدما ووجود العرض القائم به معلولا ومتاخرا فمعنى الجوهر ليس من حيث كونه معناه علة لمعنى العرض بل وجود احدهما سبب لوجود الآخر فيكون الجوهر بوجوده سببا للعرض بوجوده والثاني كتقدم بعض انواع الجوهر على بعض آخر او بعض افراد نوع واحد منه على بعض آخر فان تقدم الاب على الابن ليس في معنى الانسانية حتى يكون نحو الانسانية للابن اي حمله عليه متوقفا على ثبوته وحمله على الاب بان يكون جاعل جعل انسانية الاب قبل ان جعل انسانية الابن كيف وقد ثبت ان لا تاثير للجعل في نفس المهيات فكيف يكون مهية بعضها سببا لمهية آخر متقدمة عليها بل الحق ان صدق الانسان عليهما بالسوية بل صدق جميع المهيات على ذوات المهيات بالسوية كما مر تحقيقه واما وجودها الزماني او غير الزماني ففي بعضها قبل وفي بعضها بعد فالوجود في الاب قبل الوجود في الابن قبلا بالزمان وكذا الحال في التقدم الذاتي بين العقل والجسم وفي نسبة الهيولى والصورة الى ما يتركب منه فان الجزء الخارجي للجوهر كالهيولى للجسم ليس سببا لكون المركب كالجسم جوهرا لكون الجسم لذاته جوهرا من غير سبب ولا اشتراط للهيولى والصورة في حمل الجوهرية على الجسم ولا جوهرية شيء منهما في انهما جوهرية سبب الجوهرية جوهر ما سواء كان جسما او غيره ليست اولى في كونه جوهرا موجودا اذ فرق بين كون الهيولى والصورة احق بالموجود لا في موضوع بالمعنى الذي علمت مرارا من الجسم وهذا كالعدد في كونه كمية منفصلة لا تقدم للجزء منها على الكل وانما تقدم الجزء كالخمسة على الكل كالعشرة في الوجود وهو خارج عن معنى الكمية المنفصلة هذا ما ذكره الحكماء في مثل هذا المقام وقد مر تحقيق التشكيك فيما سبق منا فتذكره وسنزيدك بيانا في الفصل التالي لهذا الفصل لاثبات الجواهر الاولى والثانية وما بعدها واما الخامس فكليات الجواهر جواهر بالحمل الاولي لا الشايع الصناعي وسنعيد القول في بيانه بزيادة توضيح **بحث وكشف** وربما يوجد في كلامهم الاستدلال على كون كليات الجواهر جواهر بوجوه ثلاثة سموها براهين الاول ان معنى الجوهر الذي جنسه كون الشيء بحال متى وجد في الخارج كان مستغنيا عن الموضوع كما سبق ولا شك ان الصور الكلية الذهنية بالصفة المذكورة فيكون جواهر والثاني ان الكليات تحمل على الجزئيات التي لا شك في جوهريتها بهو هو ولا شيء من الاعراض مقولة عليها كذلك فلا شيء من كليات الجواهر باعراض وكل ما لم يكن بعرض كان جوهرا فكليات الجواهر تكون جواهر وهو المطلوب والثالث ان جوهرية الشخص ان كان لهويته الشخصية وجب ان لا يكون ما عداه من الاشخاص جوهرا وان لم يكن لتشخصه بل لمهيته وجب ان يكون المهية جوهرا فيكون المهية الكلية جوهرا وهذه الوجوه الثلثة كلها سخيفة عندنا وهي اشبه بالمغالبط منها بالبراهين اما بيان الغلط في الوجه الاول فلانا لا نم ان مهية الجوهر المعقولة في الذهن مما يصح ويمكن له الخروج عن الموضوع الذي هو الذهن والاستغناء عما يقوم به كيف والكلي من الجوهر موجود في الموضوع الخارجي الذي هو الذهن وهو محل مستغن عن الحال فيكون عرضا لكونه علما يعلم به معلوم نعم معلومه جوهر وهي المهية المطلقة لا بشرط كونها معقولة او محسوسة فههنا مغالطات واشتباهات احدها الخلط بين الاعتبارين المذكورين في مبحث المهية وبما اخذ المهية كلية ومعقولة تارة واخذها مطلقة ولو عن هذا الاطلاق تارة اخرى وهو المراد بالكلي الطبيعي الذي وقع الاختلاف في انه موجود بعين وجود الاشخاص ام لا بل انما وجوده بمعنى وجود اشخاصه فنشاء الغلط من اشتراك لفظ الكلي بين المعنيين وثانيها الخلط بين كون الشيء نفس مهية الجوهر او كونه ذا مهية جوهرية والحق في كليات الجواهر الذهنية هو المعنى الاول دون الثاني فان مفهوم العقل الاول

ليس ذا العقل الاول ومفهوم القائم بنفسه ليس قائما بنفسه وهذا بعينه هو الغلط فى سوء اعتبار الحمل والخلط بين معنيى الحمل الاولى
والصناعى وثالثها الاشتباه بين العلم والمعلوم وبما التبسا بواحد فى جميع المواضع وفى جميع الاحكام فان العلم بالممتنع ليس ممتنعا
والعلم بالمعدوم ليس معدوما ورابعها الاشتباه بين الموجود الذهنى والموجود فى الذهن وليس كل ما يوجد فى الذهن يكون وجوده
ذهنيا فان القدرة والشجاعة الموجودتين فى القادر والشجاع من صفات نفسهما والنفس ذهن وصفة الذهن موجودة فيه فهى
ليست ذهنية بالمعنى المقابل للوجود المتاصل وان كانت موجودة فى الذهن فقدرة القادر وشجاعة الشجاع موجودتان بوجود
اصيل فى الذهن فكذلك الكلى المعقول من الجوهر موجود خارجى من عوارض النفس وهو بعينه جوهر ذهنى اى عنوان ماخوذ من جوهر
موجودة فى النفس من غير ان يصدق عليه معنى الجوهر صدق الطبيعة الكلية على فردها فالذى يستصح به مذهب جمهور القوم
من الحكماء ان كليات الجواهر اى معقولاتها فى الذهن ليست بجواهر بالحمل الشايع اللهم الا ان يراد بها المعقولات القائمة بذواتها
كما هو مذهب افلاطون والافلاطونيين واما بيان سخافة الوجه الثانى فلانا لا نم ان الكليات بما هى كليات محمولة على الجزئيات
بل هى بهذه الحيثية مباين الوجود لوجود الجزئيات لان وجودها وجود عقلى والجزئيات قد يكون وجودها وجودا ماديا فلا يكون
هى محمولة عليها بانها هى هى اذ الحمل هو الاتحاد بين الطرفين فى الوجود فان قيل الم يكن الكلى محمولا على معنى الانسان مثلا والانسان
محمول على زيد وعمرو فيكون الانسان الكلى محمولا على اشخاصه فاذا كان زيد جوهرا فى ذاته كان الانسان الكلى ايضا جوهرا فالكلى
من الجوهر جوهر قلنا فى هذا الكلام مغالطة فان الانسان المذكور فى الحكمين اعنى قولنا زيد انسان والانسان معقول ليس امرا
امرا واحدا بالمعنى والحيثية فلم يتكرر الاوسط ولو كان مثل هذا الاستدلال صحيحا لكان الجزئى كليا والنوع جنسا فان الانسان
يحمل على زيد بهو هو والكلى يحمل على الانسان بهو هو فيكون زيد كليا وهو ممتنع وكذا مفهوم الجنس يحمل على الحيوان المحمول على الانسان
فيكون الانسان جنسا وهو مح وان مثل هذه الاقيسة معدود فى باب المغالطات فى كتب المنطق ومنشاؤها الخلط بين
الاحكام الذهنية والخارجية من جهة اخذ الوسط فى الصغرى من وجه وفى الكبرى من وجه آخر فلم يتكرر فيهما بمعنى واحد ذاتا و
اعتبارا وبالجملة فقولنا الكليات يحمل على الجزئيات الجوهرية ان اراد من الكلى مفهوم الكلى وهو الكلى المنطقى ومعروضه بما هو معروضه
او مجموع العارض والمعروض على وجه التقييد فغير صحيح وان اراد منه نفس المهية التى من شانها ان تكون معروضة للكلية اى المهية
من حيث هى هى بلا اعتبار قيد آخر وهى التى يقال لها الكلى الطبيعى فليس المبحوث عنه ههنا هو الكلى بهذا المعنى لان البحث فى ان الصورة
المعقولة من الجوهر بما هى صورة معقولة هل هى جوهر ام عرض واما سخافة الوجه الثالث فلان الوسط وهى المهية لم يتكرر فى
الجانبين بمعنى واحد فان جوهرية الشخص كزيد مثلا مسلمة انها المهية الانسانية لكن لا نم ان المهية المعقولة منه جوهر بل
اللازم منه ان المهية المطلقة اعم من ان تكون محسوسة او معقولة مهية جوهر اى مهية امر وجوده لا فى موضوع فاللازم منه
ان يكون بعض افرادها اعنى المحسوسات الخارجية جواهر اذ المهملة فى قوة الجزئية فيكفى لصدقها تحقق المحمول فى بعض الافراد فتثبت
فى هذا المقام ولا تكن من الخالطين ولنرجع الى ما كنا فيه من تحقيق كون الجوهر جنسا لما تحته من الافراد الخارجية ام عرضا لازما
ظنون واذا احاطت ان لصاحب المباحث المشرقية وجوها من الحجج اعتمد عليها فى نفى كون معنى الجوهر مقوما للانواع المندرجة
تحته فلنورد كلا منها على الوجه الذى قرره ثم نذكر بيان الخلل الواقع فيه فالوجه الاول ان الجوهر لو كان جنسا للانواع الداخلة
فيه لوجب ان يمتاز بعضها عن بعض بفصول وتلك الفصول اما ان تكون فى مهياتها جواهر او لا يكون فان لم تكن كانت اعراضا
وذلك مح لان العرض قوامه بالجوهر وما يتقوم بالشئ لا يكون مقوما له فتعين ان يكون جوهرا فقول الجوهر عليها اما ان يكون
قول الجنس او قول اللوازم فان كان الاول يحتاج الفصل الى فصل آخر ويتسلسل وان كان الثانى فهو المطلوب وقول هذا مختل
بوجوه اما اولا فلانا نختار ان فصل الجوهر ليس بجوهر فى ذاته ولا يلزم من هذا ان يكون عرضا اذ المعتبر فى تقسيم الممكن الى الجوهر
والعرض هو الامر المتاصل فى الوجود المتميز الذات عن غيره ومفهوم الفصل البسيط وكذا الجنس القاصى ليس كذلك اذ ليس ذا
مهية تامة الذات واما ثانيا فنختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم منه ان يكون الجوهر داخلا فى حد نفسه حتى يحتاج الى فصل
آخر ولا ان يكون عرضا لانه من العوارض الخارجية حتى يكون هو فى مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر بل يقول فصل الجوهر
جوهر فى نفس الامر وان لم يكن جوهرا فى مرتبة ذاته من حيث هى هى ولا يلزم من ذلك ان يكون هو فى تلك المرتبة عرضا لمعرفة

من جواز خلو بعض مراتب الشيء من ثبوت المتقابلين كما ان زيداً ليس من حيث انسانيته موجوداً ولا يلزم منه ان يكون من تلك الحيثية
معدوماً والا كان ممتنع الوجود وكذلك ليس زيد من حيث ماهيته متشخصاً ولا يلزم منه ان يكون كلياً في ذاته وبالجملة ما يقال
ان الفصل من عوارض الجنس او الجنس من عوارض الفصل او الوجود من عوارض الماهيات فليس المراد بالعروض في هذه المواضع
وامثالها هو العروض بحسب الوجود بمعنى ان يكون للعارض وجود غير وجود المعروض بل هذا النحو من العروض انما يتحقق
في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد فاذا تقرر هذا فنقول فصل الجوهر جوهر في الواقع ولكن لا يدخل
معنى الجوهر في حده ولا يلزم من ذلك ان يحتاج الى مميز آخر لاجل اشتراكه مع النوع الذي هو فيه ومع الانواع الاخر في معنى الجوهرية
لامكان ان يمتاز بنفسه وذاته عن النوع الذي يقومه ويميزه بالجزئية والكلية وبالبساطة والتركيب وعن الانواع التي بين
عنها بالمخالفة التامة والمباينة الكلية ذاتاً ووجوداً واما ثالثاً فبان التحقيق عندنا كما اومأنا اليه ان حقائق الفصول
البسيطة هي الوجودات الخاصة للماهيات والوجود بنفسه متميز وبحسب مراتبه في الشدة والضعف والكمال والنقص
يتحصل الماهيات ويمتاز بعضها عن بعض كما علمت وسينكشف لك هذا المقصد اي كون الفصول البسيطة الاشتقاقية
هي عين الوجودات من ذي قبل عند كلامنا في مباحث الصور النوعية ان شاء الله تعالى واما رابعاً فلانتقاض ما ذكره في
كل جنس اذ لو صح ما ذكره يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء جنساً لما تحته كالحيوان مثلاً فان فصله الذي يتحصل منه نوع حيواني
ان كان حد ذاته حيواناً فيجب ان يمتاز من سائر الانواع الحيوانية بفصل آخر وان لم يكن حيواناً فيلزم ان يتقوم ماهية الحيوان
من غير الحيوان فيكون اللاحيوان صادقاً على الحيوان لصدق حمل الفصل على النوع الذي يتقوم منه والحل في الجميع ان جنسية الجنس
لا يقتضي ان يكون جنساً لجميع ما يندرج تحته سواء كان نوعاً محصلاً او فصلاً محصلاً بل الاجناس كلها عرضيات بالقياس
الى الفصول البسيطة القاسمة لكن يجب ان يعلم ان عارضية الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما يتساق اليه بعض الافهام
القاصرة ومنه ينشأ امثال هذه الاغاليط بل على نحو عروض الماهية النوعية للتشخص والعجب عن مثله كيف غفل عن كون
الجوهر الذي هو الجنس عرضياً للفصول الجوهرية مع انه مصرح به في عدة مواضع من الشفاء والنجاة وغيرهما واما خامساً فان الذي
ذكره في ابطال الشق الثاني وهو قوله لان العرض قوامه بالجوهر وما يتقوم بالشيء لا يكون مقوماً له فيه نوع من الالتباس اذ لو
فرض كون جوهر مركباً من جوهر وعرض يقوم بذلك الجوهر لم يلزم فيه كون المقوم للشيء ما يتقوم به فان الجوهر المتقوم بذلك العرض
هو المركب غير الجوهر المقوم له وهو البسيط كما لا يخفى وهذا الاحتمال وان لم يكن صحيحاً عندنا لكن الغرض التنبيه على فساد الاحتجاج
والوجه الثاني من الوجوه التي اعتقدها واعتمد عليها ان النفس الانسانية جوهر مجرد قائم بنفسه ويستدل على ان علمها بنفسها
لا يمكن ان يكون مكتسباً والحكماء اتفقوا على ذلك واذا كان كذلك فلو كان الجوهر ذاتياً لها كان من الواجب ان يكون العلم
بجوهريتها حاصلاً دائماً ويكون علماً اولياً اقول والحق في الجواب عن هذا الايراد ان يقع الاستمداد فيه من بعض الاصول منها
التي سلفت في بحث الماهية وغيره من كيفية اندراج النفس وسائر البسائط الوجودية تحت مقولة الجوهر باعتبار وعدم اندراجها
باعتبار آخر ومن ان قول الموجود لا في موضوع على الماهيات الجوهرية بمعنى وبمعنى آخر على الوجودات المستغنية عن الموضوع
وهو باحد المعنيين يصلح لان يكون جنساً لطائفة من المعاني الخارجة عنها طبيعة الوجود وبالمعنى الاخر ليس الا عرضياً منتزعاً
عن الوجودات صادقاً عليها وعلى تلك الماهيات ومن ان المعلوم بالعلم الحضوري هو وجود المعلوم وهويته دون مفهومه وماهيته
الكلية ومن ان النفس وسائر البسائط الصورية وجودات متفاوتة الحصول ثم نقول ان النفس الانسانية بل كل صورة نوعية
حيوانية وغير حيوانية امور بسيطة ووجودات محضة لا يمكن العلم بخصوصياتها الا بحضور هوياتها في انفسها عند من له
صلاحية العلم كما ذكره المعترض وسلمه فيجوز حضورها وشهودها له مع غفلته عن كل معنى كلي فضلاً عن الامور النسبية والسلبية
ويمكن الجواب عنه بوجه آخر انسب للطريقة المشهورة وهو ان معنى الجوهر المشهور عنوان لحقيقة واحدة جنسية مشتركة في الجواهر
عبر عنها العقل بالموجود لا في موضوع ومفهوم الموجود عرض عام للكل ومفهوم قولنا لا في موضوع سلب مضاف والمركب من
العرض العام وسلب شيء لا يكون جنساً للحقائق الخارجية بل الجنس هو الطبيعة البسيطة المشتركة بين الجواهر ولا يمكن التعبير
عنها الا بامور عرضية خارجة عنها فيكون المجموع رسماً لها الا انها لما كانت عنواناً لها ومرآة لملاحظتها اقيمت مقام الحد

فاذا تقرر هذا فنقول ان النفس على تقدير كونها مندرجة تحت مقولة الجوهر اندراج النوع تحت الجنس المقوم له لكن المقوم لها
ليس الرسم المذكور بل ذلك الامر البسيط فح لا يلزم عند تصور النفس ذاتها بذاتها حضور مفهوم الجوهر اعني رسمه المذكور فلا
يستحيل وقوع الشك في ثبوت هذا العنوان ولا يلزم العلم بثبوت السلب عن الموضوع لها نعم كل من رجع الى ذاته يجد ذاته حاضرة
عنده مع جواز سلب كل امر عنه فاذا ظهر له ان هذه الحالة يسمى في عرف الحكماء بالجوهرية وان الموصوف بها اذا كان في حد ذاته
مع قطع النظر عن غيره موصوفا بها كان جوهرا وكان الجوهر ذاتيا له فعند ذلك لا يشك في كون ذاته جوهرا ومن توقف في كون نفسه
جوهرا او عرضا فذلك اما لعدم اطلاعه على معنى الجوهر او لعدم تهذيبه وتلخيصه لهذه المعاني الثابتة عنده او لاستغراقه
فيما يشغل سره ويحجبه عن درك الحق ومثل هذه الحجب والغفلات واقع لاكثر الخلق لاشتغالهم بما يلهيهم عن تذكر ذواتهم ومقوم
ذواتهم وما ينسيهم انفسهم ويحول بين المرء وقلبه كما اشار اليه في كثير من آيات الكتاب المبين ومما يجب ان يعلم ايضا ان النفس
الانسانية في اول تكونها ليست مفارقة القوام عن البدن بالفعل بل لها استعداد القوام بنفسه والاستغناء عن المحل و
المفارقة عن المواد عند استكمالها بادراك العقليات وتصفيتها عن الكدورات وليست هذه الحالة لكل احد بل الذي يدعى
ان لكل انسان ان يلاحظ نفسها كانها فارقت الاجسام والاوضاع والامكنة والحركات والازمنة في معرض المنع بل الظاهر
ان اكثر الناس لا يمكنهم هذه الملاحظة ولا يتيسر لهم تجريد النظر الى ذاتهم وتلخيصها عن الزوائد لانغمارها في ظلمة بحر الهيولى وغسق
وغشق ليل الطبيعة والوجه الثالث من الوجوه المعتمد عليها عنده ان لكل مهية جوهرية يتصور امور ثلثة استغناؤه عن
الموضوع وكون المهية علة للاستغناء عنه بشرط الوجود والمهية التي عرضت لها هذه العلية فان اريد بالجوهر المعنى
الاول فلكونه معنى سلبيا لا يصلح للجنسية وان فسر بالثاني لم يكن ذلك ايضا معنى جنسيا لان العلية حكم من احكام المهية
يلحقها بعد تمام تحققها فان الشيء ما لم يتحقق مهيته استحال ان يصير علة بالفعل لشيء من الاشياء على ان علية العلة ليست
امرا ثبوتيا فضلا عن ان يكون معنى جنسيا وان فسر بالثالث فنقول من الجائز ان يكون معروض هذه العلية في كل جوهر خصوص
كونه ذلك الجوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا لجواز اشتراك المهيات المختلفة في لازم واحد
اذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع ان ادنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا فيه وفيه بحث
اما اولا فلان ما ذكره يجري مثله في كل معنى يدعى فيه الجنسية فالحيوان لا شبهة لاحد في انه جنس طبيعي لانواع الحيوانات وما
ذكره في معناه ليس الا الادراك والتحريك الارادي مع الجسم النامي وهو ايضا مما يدعى فيه الجنسية ومعناه مؤلف من الجسمية
ونوع من الحركة كالتغذية والتنمية والتوليد والجسم ايضا قيل انه جنس للاجسام يوجد في حده الجوهر القابل وشيء من هذه المعاني
غير صالح لان يكون جنسا او ذاتيا للانواع الجسمية والحيوانية لان كلا منهما اما معنى نسبي او سلبي ومع ذلك الامر غير مشتبه على
ذي الحدس الصحيح والقلب السليم لان المراد مبادي هذه الامور وكذا حال الفصول لانها امور بسيطة عبر عنها بلوازمها وآثارها
فما من فصل الا وقد ذكر في التعبير عنه صفة نسبية او استعدادية كالحساس والناطق فانهما فصلان مقومان للحيوان والانسان
وقد فسر الاول بالادراك مطلقا والادراك الجزئي والثاني بادراك الكليات والادراك امر سلبي عند بعضهم واضافة
عند بعض آخر وكلاهما خارجان من الحقائق المتاصلة فكيف يكون كل منهما مقوما للحقيقة موجودة والحل في الجميع ان المقصود من هذه
المعاني مباديها الخارجية وموصوفاتها العينية التي لا يمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم ولست اقول المبادي والموصوفات
من حيث كونها مبادي او موصوفات حتى يعود الكلام بان مفهوماتها امور نسبية اضافية ولا يمكن دخول الاضافة تحت
مقولة الجوهر بل المراد نفس ذواتها المشار اليها بهذه النعوت والاوصاف الانتزاعية المنتزعة عن حاق حقيقتها ولاجل ذلك
صيرت عنوانا لذواتها واقيمت مقام الحدود لها واما ثانيا فلان الشقوق التي ذكرها غير حاصرة لجواز ان يكون المعنى الذي وقع جنسا
هو كون الذات بحيث اذا وجدت يكون وجودها الخارجي مفارقا عن الموضوع كما علمت وهذا المعنى ثابت لها سواء كانت في
الخارج او في الذهن وسواء كانت محققة الوجود او مقدرة واما ثالثا فلان ما ذكره من تجويز اشتراك الامور المخالفة في امر
واحد لازم غير صحيح من كل وجه اذ قد اقيم البرهان على استحالة كون المتخالفات مشتركة من حيث تخالفها في امر واحد وكذا
يستحيل اشتراك المتخالفات في امر لازم لكل واحد من حيث حقيقة ذاته مع قطع النظر عن غيره الا المقوم جامع اذ كما يستحيل

لها

كلتاهما

الخارجية

استناد

استناد معلول واحد شخصي الى علتين مستقلتين وكذا استناد معلول نوعي الى طبيعتين مختلفتين الامن جهة اشتراكهما في
امر ذاتي كما علم في موضعه كك يمتنع ان يكون لاشياء متخالفة لازم ذاتي هو مقتضى كل منهما بنفس ذاته الا الجامع ذاتي وههنا
كك فان جميع المهيات الجوهرية تشترك في امر واحد حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الامور الخارجة وهو كونها
عند وجودها الخارجي مستغنية عن الموضوع فهذا المعنى اما مقوم مشترك لها او لازم لامر مقوم لها مشترك بينها فيكون
جنسا لاحالة العقل السليم ان يعرض امر واحد لامور كثيرة لذواتها بلا جهة واحدة في ذواتها جامعة لمعانيها بحسب انفسها
واما رابعا فغاية الامر فيما ذكره احتمال ان لا يكون مفهوم الجوهر جنسا لما تحته مع اشتراكه بينها كما دل عليه قوله واذا كان ذلك
محتملا لم يكن هناك امر مشترك واين من الدليل المعتمد عليه على ان قول الجوهر على ما تحته قول عرضي خارج واما خامسا فلا يخفى ان كلامه
في هذا الموضع مشتمل على التناقض اذ قد سلم ان معنى الجوهر بحسب التفسير الثالث الذي ذكره مشترك بين المهيات المختلفة بمعنى واحد
لكن جوز ان يكون عروضه لكل مهية بحسب خصوص تلك المهية لا لامر ذاتي مشترك بينهما ثم قال واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك
امر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع ان ادنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا فيه الوجه الرابع ان المهية التي يق عليها انها
جوهر اما بسيطة واما مركبة اما البسيط فغير داخل تحت جنس والا لاحتاج الى ما يميزه عن النوع الاخر فيكون مركبا وقد فرض
بسيطا هف فالجوهر البسيط داخل تحت الجوهر وليس داخلا تحت الجنس فلا يكون الجوهر جنسا واما المركب فهي اجزاء بسيطة
وكل واحد منها اما غني عن الموضوع او ليس غنيا عنه فان لم يكن كان مقومات الجوهر اعراضا والمتقوم من العرض لا يكون جوهرا
فالمركب ليس جوهرا وقد فرض جوهرا هف وان كان تلك الاجزاء جوهرا وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته
اصلا وهو المطلوب وفيه بحث من وجوه الاول انتقاض ما ذكره لكل جنس بسيط بل بكل جنس سواء كان بسيطا او مركبا وذلك
لجريان صورة الدليل فيه مع تخلف المدعى اذ لاحد ان يقول مثل ما قاله في الحيوان من انه ليس جنسا للحيوانات والا لكانت المهية
المقول عليها الحيوان اما امرا بسيطا او مركبا فان كان بسيطا فلم يكن الحيوان جنسا له مع كونه مقولا عليه وان كان مركبا فاجزاؤه
اما حيوانات او ليست بحيوانات ويتم الدليل شبه ما ذكره فيلزم ان لا يكون للاشياء جنس في الوجود واللازم بط كما لا يخفى فالملزوم
كك فعلم ان ما ذكره مغالطة باطلة الثاني وهو الحل انه يق ان البسيط الذي تركب منه ومن غيره النوع المندرج تحت جنس ان
لم يكن مندرجا تحته فذلك يتصور من وجهين احدهما انه لم يصدق عليه معنى ذلك الجنس والثاني انه يصدق ولكن ليس ذاتيا
له فلا يكون مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس والشق الاول ايضا يحتمل وجهين احدهما انه لم يصدق عليه معنى الجنس لكونه
عين معنى الجنس والشيء لا يكون فردا لنفسه وثانيهما ان لا يكون كك فههنا ثلثة وجوه في عدم اندراج الشيء تحت الجنس فالذي
يمنع ان يكون المركب من غير المندرج تحت الجنس ومن امر آخر نوعا من انواع ذلك الجنس هو احد هذه الوجوه الثلثة لا غير فالانسان
مثلا مهية واقعة تحت جنس الحيوان وهو مركب من جزئين هما الحيوان والناطق وليس شيئا منهما مندرجا تحت الحيوان اندراج الشيء
تحت الذاتي الاعم له اما الحيوان المطلق الماخوذ جنسا فهو غير مندرج تحت نفسه اذ لا تغاير هناك اصلا واما الحيوان الماخوذ مجردا
عن القيود الفصلية فهو اما غير موجود في الخارج فلا يكون مقوما للنوع موجودا فيه واما مادة للمركب منه ومن الفصل فلا يكون
جنسا محمولا على ذلك النوع المركب على ما عرفت من تفاوت الاصطلاحين في التجريد واما الناطق مطلقا فالحيوان عرضي له واما
الماخوذ مجردا فالحيوان غير مقول عليه اما لعدم وجوده على احد الاصطلاحين واما لكونه صورة لا فصلا والحيوان مادة لا محمولا
فان قلت الحيوان الماخوذ مجردا مندرج تحت الحيوان الماخوذ مطلقا اندراج النوع تحت الجنس لانه الجنس بعينه مع قيد التجرد
فيكون نوعا منه قلت الجنس الماخوذ على هذا الجنس وان كان نوعا لكنه نوع اعتباري عقلي لا يحصل له في الخارج من هذه الحيثية
اذ لو كان متحصلا فيه لكان مركبا من الجنس والفصل وقد فرض بسيطا هف على ان مثل هذا الاندراج لو كفى في كون الشيء واقعا
تحت معنى جنسي في الخارج فليكف في محل النزاع اعني الجوهر البسيط او احد جزئي النوع الجوهري وهو معنى الجوهر الماخوذ مجردا عن
شرط وقيد فجاز ان يكون البسيط جوهرا موجودا **فصل** في كون بعض الجواهر اول واولى من بعض عادة الحكماء ان يقسموا
الجواهر الى جواهر اولى كالاشخاص والى جواهر ثانية كالانواع والى الثوالث كالاجناس وحكموا بان الاشخاص اولى وليها اولى بالجوهرية من الانواع وكذا الانواع اولى بالجوهرية من الاجناس وقالوا ليس المراد انها كك باعتبار نفس المعنى الذي به يكون الجوهر

ممنا

الوجه ٥

جنسًا فان من قواعدهم ان الذاتى لا يكون متفاوتا بوجه من وجوه التشكيك وقد سبق تحقيق الامر فيه سابقا بل باعتبار ما يستدعيه
مفهوم الجوهر من الوجود المعتبر فى تعريفه او الاستغناء عن الموضوع عند الوجود بالفعل او باعتبار الشرف والفضيلة فالاشخاص
بحسب هذه المعانى اولى بالجوهرية من الانواع واحق بكونها موجودًا مستغنيًا عن الموضوع لانها اشد استغناء عنه واسبق وجودًا
عن الانواع الكلية واقدم تشبهًا بالجوهر منها اما من جهة الاستغناء والحاجة فلان الكلى محتاج الى الشخص اذ لولا الشخص لما
كان للكلى وجود بخلاف العكس اذ لو احتاج الشخص الى الكلى لاحتاج الشخص الى شخص اخر يكون معه ليكون الكلى مقولا عليهما و
ليس كذلك كما بين سابقا واما من جهة الوجود لا فى موضوع فالاشخاص قد حصل لها ذلك الوجود والكليات لم يحصل لها ذلك
بعد لان الكلية من الامور النسبية فيحتاج الكليات الى ما يضاف هى اليه بالكلية واما من حيث الفضيلة فالقصد من
الطبيعة فى الايجاد والتكوين متوجه الى صيرورة النوع شخصا ليمكن ان يحصل فى الاعيان واعلم انهم اذا قالوا ان الجواهر المحسوسة
اولى بالجوهرية من المعقولة لم يعنوا بالمعقولة الا ذهنيات الامور المحسوسة ومهياتها الكلية لا الذوات العقلية والمفارقات
الشخصية فانها اولى بالجوهرية والوجود من الكل لانها اسبق السوابق الجوهرية واقواها فى الوجود لكونها اسبابا فاعلة لوجود
غيرها من الشخصيات والنوعيات وقياس الانواع الى الاجناس فى الاولية والاولوية كقياس الاشخاص الى الانواع فان الطبيعة
النوعية اقرب الى التحصيل واكمل فى الوجود واتم فى جواب السائل عن مهية الشئ من الطبيعة الجنسية واما الفصول المنطقية اعنى
المشتقات فهى جواهر لكونها محمولة على الجوهر حمل على واما البسيطة فهى ايضا جواهر لانها مقومات للانواع الجوهرية والمقوم
للجوهر جوهر هذا ما ذكره القوم وفيه ما لا يخفى من المساهلة تعرف بتذكر ما اسلفناه فى كيفية حال الفصول البسيطة فى
باب الجوهرية وايضا لو كان حمل الشئ على الجوهر مقتضيا لجوهرية ذلك الشئ لكان الابيض جوهرا مع انه عرض ابحاث واجوبة
ان لشيخ اتباع الاشراقيين وجوها من الاعتراض على الحكماء اصحاب المعلم الاول احدها انه لما سلم قلتم ان الجوهر جنس والجنس لا
يقع على ما تحته بالتشكيك فان قلتم ليست الاولوية فى الجوهرية بل فى معنى اخر فبطل قولكم ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية
من الانواع والانواع من الاجناس بل كان يجب ان يقولوا بعضها اولى بالوجود من بعض او اولى بالاستغناء عن الموضوع من بعض
لا بالجوهرية وثانيها انه لا يصح ايضا ان يق ان الاشخاص اولى بالوجود العينى من النوع والجنس لانهما كليان والكلى لا وجود
له من حيث الجنسية والنوعية ليكون حمل الموجود العينى عليهما بالتفاوت اللهم الا ان يراد بالكلى الطبيعة من حيث هى بحسب
سواء كانت فى الاعيان او فى الذهن وح لا يكون الشخص اولى بالجوهرية من النوع ايضا فان الشخص زاد على الطبيعة النوعية باعراض
زائدة وجوهرية زيد انما هى باعتبار انسانيته لا باعتبار سواده وبياضه فلا معنى اصلا لهذه الاولوية فى الجوهرية وثالثها ان
من قال ان الجوهرية يقع بالتشكيك له ان يقول ان البسيط اولى بالجوهرية من المركب كالجسم مثلا فانه مركب من جوهرين هما الهيولى و
الصورة والمجموع هوية تحصل من الاجزاء فلولا جوهرية اجزائه ما كان المجموع جوهرا فكما انه لحقت الجسمية بالانسان بتوسط الحيوان
فكذلك لحقت الجوهرية بالمجموع الذى هو الجسم بتوسط جزئيه وكما انه لولا جسمية الحيوان ما كان الانسان جسما فكذلك لولا جوهرية الجزئين
ما كان مجموعهما جوهرا ثم اذا كانت الجسمية لاحقة بالانسان بتوسط الحيوان والجوهرية ايضا لحقت بالحيوان بواسطة الجسمية والنفسية
فيكون الجوهرية بالجسم اولى منه بالمجموع ورابعها ان الوجود عندهم لا صورة له فى الاعيان لا يصلح للعلية والمعلولية فالعلل والمعلولات
الجوهرية لا يتقدم بعضها عن بعض بالوجود لانه وصف اعتبارى عنده لا وقوع له فى الاعيان فلا يبقى التقدم فى الجواهر العلية و
المعلولية الا بالذات والحقيقة وخامسها ان الجسم المركب من الهيولى والصورة لما بين ان جعل كل منهما منه غير جعل الاخرى فهما
موجودان ومجموعهما جسم فالجسم لا جوهرية له فى نفسه فانه ليس الا الجوهرين ومعنى الاجتماع بينهما والجمعية بينهما امر اعتبارى وعرض
من الاعراض فلا يحصل به جوهرية ثالثة غير ما الجزئية اذ المجموع ما زاد على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرض فالجوهرية ليست على سبيل
الاستقلال للمجموع والشئ الواحد لا يجوز ان يكون جوهرا وعرضا هذه خلاصة ابحاثه على الحكماء وانا اريد ان اجيب عنها جميعا
بعون الله وحسن توفيقه اما عن البحث الاول فلان كون بعض الجواهر اولى من بعض فى الجوهرية ليس مناقضا للحكم بان الجوهر لا يقع على
افراده بالتشكيك فان معنى ما حكموه كما اشرنا اليه سابقا ان نفس الجوهرية لا يكون ما به التفاوت لا انها لا يكون فيه التفاوت
وهذا بعينه نظير ما ذكره الشيخ فى فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعد ما ذكر ان ليس فى طبيعة الكم ازدياد ولا تنقص لست

فى الوجود

اعنى بهذا ان كمية لا تكون ازيد وانقص من كمية ولكن اعنى ان كمية لا تكون ازيد فى انها كمية من اخرى مشاركة لها فلاحظ اشتراطه
اى انه ذو بعد واحد من خط اخر وان كان من حيث المعنى الاضافى ازيد منه اعنى الطول الاضافى فلا يجوز ان يكون كمية اشد
وازيد فى طبيعتها من كمية اخرى انقص او اكثر منها وبالغ فى بيانه بايراد الامثلة الموضحة فكذلك مقصودهم من كون بعض الجواهر اولى
فى الجوهرية من بعض ليس انه كذلك بالمعنى الجنسى وبحسبه حتى يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت بل مجرد كون بعض الافراد اولى
فى الجوهرية وان لم يكن كذلك بحسب نفس كونه جوهراً وهذا هو محل الخلاف بين الفريقين كما اسلفناه فاما اذا قلنا مثلاً ان زيداً
الاب اقدم فى الانسانية من عمرو الابن فهذا لا ينافى ما قد كنا اثبتنا من قولنا ان لا تفاوت فى نفس المهية او الذاتى نعم لو قلنا
ان زيداً من حيث كونه انساناً اقدم من عمرو كان فى الكلام تناقض فالحاصل ان بعض الجواهر اقدم واولى من بعض فى الجوهرية من حيث
سبق وجود جوهريته لا من حيث سبق جوهريته بما هى هى وهذا الفرق مما يقع الغفلة عنه كثيراً فينشأ منه الاشتباه بين ما هو
محل الخلاف بينهم وغيره واما الجواب عن البحث الثانى فلان الكلى وان لم يكن موجوداً فى الخارج الا انه موجود فى الذهن بوجود عقلى
متشخص بصفات النفس بل موجود اخر من الوجود غير الذى به يكون موجودية افراد المهية التى عرضت لها هذه الكلية فى الخارج
فان مهية الانسان مثلاً لها نحو وجود فى الخارج بعين وجود افرادها الخارجية يترتب عليه اثار مخصوصة بها فاذا وجدت فى النفس
وعرضت لها الكلية كان وجودها ح وجوداً يترتب عليه آثار مخصوصة بنوع من الكيف النفسانى وهو العلم فيكون فى الذهن
من باب الكيف لكونه مصداقاً له وفرداً منه وليس من باب الجوهر وان كان هو بعينه نفس معنى الانسانية اذ ليس مصداقاً او
لا فرداً منه كما مر تحقيقه مراراً ولا شبهة فى ان الجوهر الخارجى اولى بالجوهرية لكونه مما يصدق عليه الجوهرية بالذات من الجوهر
الذهنى لانها غير صادقة عليه حملاً متعارفاً بل هو مجرد مفهومها المعتبر فيه وهذا وجه آخر لطيف فى توجيه كلامهم من ان الاشخاص
الجوهرية اولى بالجوهرية من الانواع والاجناس واما الجواب عن البحث الثالث فبان نقول حسب ما لوحنا اليه سابقاً ان الجوهر
المفسر بقولنا الموجود لا فى موضوع يعتبر بوجهين احدهما حال المهية والاخر حال الوجود المستغنى عن الموضوع لان الوجود
عند هؤلاء القوم موجود بحسب نفسه كما مر ذكره فالتقدم والتاخر اذا وصف بهما المهيات يكون ملاك التقدم والتاخر غيرها
كالوجود فى التقدم العلى والتاخر المعلولى وكذا الزمان فى التقدم والتاخر الزمانيين والمكان وغيره فى الرتبتين والشرف
والخسة واما اذا وصف بهما الوجود فربما يكون الملاك ايضاً نفسه اذا تقرر هذا فنقول لا شك فى ان وجود الجوهر المركب
بما هو مركب غير وجود البسائط فجوهريته بالعدد غير جوهرية جزئيه ويتوقف عليهما واما ان جوهرية المركب كالجسم مثلاً فى
انها غير جوهرى الجزئين فى كونهما جوهرين وبحسبهما متوقفة عليهما فالحكماء المشاؤن واتباعهم يتحاشون عن ذلك فمن الذى
قال ان جوهرية الجسم فى كونها معنى الجوهر غير جوهرية الهيولى والصورة بل الذى قالوا به ليس الا ان جوهرية المركب غير جوهرية
الجزئين بالوجود والعدد وهذا امر واضح فى النوع الواحد الطبيعى واما فيما ليس له وحدة طبيعية كالحجر الموضوع بجنب الانسان
فليس هناك سوى الجوهرين جوهر ثالث كما ذكره وبالجملة الجوهرية لا ينتقل من العلة الى المعلول لانها مفهوم واحد لا تفاضل
فيه ولا تعدد من حيث المعنى والمفهوم واما الوجود فالحق فيه كما سبق انه بنفس حقيقته وذاته يكون متقدما ومتاخرا وجاعلا
ومجعولا وتعدده وتكثره ليس من نحو تكثر مفهوم واحد كلى نوعى او جنسى لان تعدد المعانى والمهيات انما يكون بالوجود وتعدد
الوجود بنفسه كما تعرفه الراسخون فى العلم وحرمت هذه المعرفة على غيرهم وما يقع منه فى الذهن ويعرضه العموم والكلية ليس
حقيقة الوجود بل وجهاً من وجوهها وحكاية عنها وهو المفهوم العام المصدرى والحاصل ان جوهرية العلة والجزء لجوهرية
المعلول والمركب فى انها جوهرية وهى اقدم وافضل فى انها موجود من جوهرية المعلول والمركب وملاك التقدم والفضيلة
فى الوجود نفس الوجود كما مر فالجسمية اقدم بالوجود من الحيوانية لا فى الجوهرية وكذا الحيوان اولى واقدم وجوداً من الانسانية
لا بالجسمية والجوهرية فكما انه لحقت الجسمية بالانسان بتوسط الحيوان فى كونها موجودة لا فى كونها جسمية فكذلك لحقت
الجوهرية بالحيوان بتوسط الجسمية فى كونها موجودة لا فى كون الجوهرية جوهرية وكذا لولا جوهرية الجزئين موجودة ما كان المجموع
جوهراً الا ان الجوهرية للمجموع كالجوهرية للجزئين من غير تفاوت وليست احديهما مستفادة من الاخرى فلا وجه للتفريع الذى
ذكره من قوله فيكون الجوهرية بالجسم اولى منه بالمجموع واما الجواب عن البحث الرابع فنقول ان من قال بنفى العلية والمعلولية

والتقدم والتاخر في المهيات الجوهرية بل في المهيات مطلقا هم الحكماء المشاؤن ومن مذهبهم ان للوجود صورة في الاعيان بل
الصورة العينية لكل شيء ليست الا نحو وجوده واما من ذهب الى ان الوجود لا حقيقة له ولا صورة منه في الخارج فلا محيص له من القول
بان العلية والمعلولية والتقدم والتاخر الذاتيين لا يكون الا من جهة المهيات وبحسبها فاذا كانت العلة والمعلول جوهرين كا
لعقل والنفس وكالمادة والصورة وما يتركب منهما فلابد على مذهبه ان يكون المهية الجوهرية في كونها مهية جوهرية علة لمهية
جوهرية اخرى كك لان هذا من ضروريات كون الوجود امرا اعتباريا فان الامر الاعتباري لا يكون فاعلا مؤثرا ولا مجعولا منفعلا
فما ذكره هذا المتعرض غير وارد على شيء من المذهبين بل ذلك وارد على من جمع في مذهبه من كل واحد من المذهبين شيئا فوافق
راي المشائين في نفي التفاوت بين الذاتيات والمهيات بالتقدم والتاخر والاولوية وعدمها ووافق راي الرواقيين في ان الوجود
امر ذهني لا تاثير لها ولا تاثر وانما الجاعلية والمجعولية بحسب المهيات لا غير فيلزم عليه التناقض وقد مر في اوائل هذا السفر
ورود هذا الالزام على جمع من الاعلام وقد خرقوا الاجماع المركب الواقع من الحكماء العظام وصادموا البرهان المتبع للعقول في
الاحكام واما الجواب عن البحث الخامس فانا نقول ان جوهرية الجسم وان لم تكن غير جوهرية مجموع الجزئين ولا زائدة عليهما الا ان جوهرية
غير جوهرية كل واحد من الجزئين بالعدد بناء على ما ذهب اليه تبعا لاكثر القوم من ان جعل المادة غير جعل الصورة فاما اذا كان
جعلا سما واحدا لم يمكن لاحد ان يقول جوهرية الجسم غير جوهرية كل منهما بالعدد كما في النوع البسيط بالنسبة الى جنسه وفصله
فالجسم جوهر موجود لا محالة وليس وجوده الجوهري على ما اختاره عين وجود احد جزئيه ولا جوهرية الجزء والكل واحدا بالعدد بل بحسب
المفهوم من المعنى الجنسي لمجرد انه لم يكن معنى الجوهرية التي في الكل غير معنى الجوهرية التي في الجزئين لم يلزم ان لا يكون الكل في نفسه
جوهرا ثالثا بل للكل جوهرية اخرى غير الجوهريتين اللتين للجزئين بالعدد لا في كونها جوهرية ولا في كون الكل جوهرا فجوهرية
الكل جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى والصورة وجوهرية الصورة الا انها ليست غير جوهرية المجموع بما هو مجموع وليست
غير جوهرية كل واحد من الجزئين في معنى الجوهرية وبحسبها بالعدد **فصل** في ذكر خواص الجوهر منها انه لا ضد له وهذا ان
عني بالمتضادين ما يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف واما ان عني بالموضوع ما هو اعم من موضوع الاعراض ومادة
الجواهر اي المحل مطلقا كان للجوهر ضد كالصورة النارية فانها تضاد الصورة المائية ونقل بعضهم من الشيخ الرئيس ان هذا
النزاع لفظي وهو ليس كك كما سنشير اليه ويشارك الجوهر في هذه الخاصية بعض انواع الكم اذ لا ضد للعدد كالثلثة والاربعة
لعدم التعاقب لهما على موضوع واحد وايضا ما من عدد الا وفوقه عدد آخر فلا يكون بين عددين غاية التباعد اللهم الا عند من
لا يشترط غاية التباعد في التضاد وقد علمت تخالف الاصطلاحين فيه بين المنطقيين والالهيين قالوا ومن توابع هذه الخاصية
خاصية اخرى للجوهر وهو نفي الاشتداد والتضعف عنه اذ الاشتداد والتضعف انما يكونان فيما يقبل التضاد لان معناهما
الحركة نحو الكمال او النقص واجزاء الحركة غير مجتمعة في محل واحد ولان بقاء الموضوع شرط في تمام الحركة والمسافة فهو ان كان
الفرد الضعيف فيبطل بالاشتداد وان كان الفرد الشديد فيبطل بالتضعف ولقائل ان يقول ايضا ان عد هذا الحال
خاصية للجوهر غير مستقيم فان الكم لا يقبلهما عندهم لان المحققين لا يفرقون بين الاشتداد والتضعف وبين الازدياد و
التنقص في المعنى فان الحركة في الكمال معنى واحد سواء كانت في الكيف وسمي بالاشتداد او في الكم وسمي بالازدياد وكذا الحركة
في النقص معنى واحد سواء سمي بالتضعف او بالتنقص ولان الكمية الواحدة المعينة ايضا يبطل بالازدياد والانتقاص اذا كانت
متصلة واذا كانت منفصلة فليس ما هو الزائد عين ما هو الناقص فلا حركة للكم في كميته فكذا لا حركة للكيف في كيفيته
لان الاشتداد ليس بان كيفية ما يبقى بعينها وينضم اليها مثلها فان الشديد من الكيفية عرض بسيط كالضعيف منها ليس
بينا لف من امثال الضعيف كما مر نعم المادة يتحرك في المقادير كما يتحرك الموضوع في الكيفيات لكنك تعلم ان مقصودهم
ليس ان الجوهر لا يتحرك بل ان لا حركة فيه فلا يكون وزانه ان لا حركة للكم ولا للكيف بل الوزان انما يتحقق لو ثبت ان لا حركة في
الكم او الاشتداد ولم يثبت ما ذكر فلا يبطل الخاصة المذكورة بما اورده وكثيرا يقع الاشتباه بين هذين المعنيين ان نظر
في كلامهم حتى ان صاحب حكمة الاشراق غير العبارة في المطارحات عند عدة خواص الجوهر انه لا يشتد ولا يضعف في هذا
لاستحالة التضاد فيه فان الاشتداد والتضعف انما يكونان بين الضدين وهذا ليس خاصة الجوهر فان الكم ايضا لا

موضع بان يكون [illegible] حركة الجوهر [illegible] ستعلم [illegible] هذا القول [illegible] في اثبات [illegible] العالم [illegible]

لا يقبلها على ما سيأتي في الكلام انتهى قوله وليس فيما ذكره في مستأنف كلامه الا نفي الحركة من الكم لا نفيها فيه واين هذا
من ذاك كيف والمتحرك بالذات في كل حركة ليس الا الجواهر المادية بل الذي عدّ من الخواص لمقولة الجوهر نفي كونه حاصلا بالتدريج
متحركا وهذا ما راموه بقولهم لا اشتداد ولا حركة لها بدلا عن قولهم لا اشتداد ولا حركة فيها ولهذا قالوا ان جوهرا لا يكون
اشد في الجوهرية من جوهر آخر وان كان اولى منه في الوجود لان الاولوية تتعلق بوجود الشيء والاشدية تتعلق بماهيته
بحث وتحقيق ولاصحاب المكاشفة المؤيدين بقوة البرهان ونور العرفان هيهنا نظر حكمي وهو ان الاشتداد كما
يقع في الكيف يقع في الجوهر وان الموضوع للحركة الجوهرية في الطبايع المادية وحدته الشخصية محفوظة بوحدة عقلية نورية
فاعلية للفاعل العقلي الحافظ للتشخص الطبيعي في مراتب الاستحالات الذاتية والاطوار الوجودية وبوحدة ابهامية
قابلية للمادة المنحفظة وحدتها في مراتب الانفعالات والانقلابات فاذن يصح وقوع الحركة في الجوهر اما في مراتب التمام
والكمال او في مراتب الانتقاص لكن الاولى بحسب مقتضى الطبيعة من جهة العناية الربانية والثانية بحسب قسر القاسر او
قصور القابل كما في استكمالات الجوهر الانساني من لدن كونه جنينا بل منيا الى غاية كونه عقلا بالفعل وما فوقه فان العقل
الصافي والذهن السليم يحكم بان التفاوت في هذه المراتب الانسانية ليس بامور عرضية زائدة من احوال المزاج وغيره من المقدار
والوضع وما يجري مجريهما حتى انه لا فرق بين الطفل الناقص والشيخ الكامل الا بالاعراض فان بطلان هذا قريب من البديهيات
واما الثاني فكانقلاب العناصر بعضها الى بعض فان الماء اذا صار هواء عند ورود الحرارة الشديدة عليه المضعفة للمائية
قليلا قليلا بالتدريج حتى يقرب طبيعته طبيعة الهواء فيصير هواء فليس ذلك بان الماء مع كونه ماء صار هواء او فسد الماء
في آن وحدث الهواء في آن آخر مجاور له فيلزم تتالي الآنين وهو محال او غير مجاور له فيلزم تعري الماء عن الصور بينهما وهو ايضا
محال بل الحق ان الجوهر المائي تنقصت جوهريته المائية على التدريج حتى صار هواء وذلك لان الموضوع لهذه الحركة الجوهرية
هو الهيولى ولكن لا بنفسها لعدم قوامها الا بصورة ما بل هي مع صورة ما لا على التعيين موضوعة لهذه الحركة فانما يقع
حركتها في خصوصيات الصور الجوهرية وهذه كالحركة الكمية فان الهيولى مادة الكم المقداري لا يمكن خلوه عن مقدار ما
فهي مع مقدار ما باقية موضوعة للحركة في خصوصيات المقدار فلا تبطل وحدتها المعتبرة في بقائها وانحفاظها بتعاقب
الصور عليها كما لا تبطل بتوارد المقادير عليها وقد علمت ان المقدار التعليمي ليس مما يمكن تجرد المادة عنها لا في الوجود
ولا في الوهم ايضا فاذن الموضوع للحركة الجوهرية باق بعينه بحاله التي اعتبرت في قوام وجوده ومع توارد خصوصيات الجوهر
الصوري عليه فلا محذور في ذلك كما زعمه الشيخ الرئيس ومتابعوه وايضا فلو لم يكن حد مشترك بين الماء والهواء حتى يكون
آخر الافراد المائية واول الافراد الهوائية يلزم المحذور المذكور آنفا من خلو الهيولى من كافة الصور في آن فهو مستحيل اتفاقا
وبرهانا وهذا مما لا مخلص لهم عنه الا بتجويز الحركة في الصور الجوهرية اي الاشتداد والتضعف **تنبيه** ومما ينبه على
هذا المطلب ويؤكده ان المني في الرحم يزداد كمالا حتى يصدر عنه فعل النبات ثم يتكامل حتى يصدر عنه افعال الحيوان ثم آثار
الانسانية فلو كان حدوث هذه الكمالات فيه دفعيا بلا تدرج في الاشتداد والاستكمال على سبيل فساد دفعي
وكون آني يلزم تعاقب الفواعل المتباينة الذوات على مادة مشتركة وذلك غير صحيح في الافاعيل الطبيعية فان تفويض
احد الفاعلين مادة فعله الى الاخر انما يصح في الصناعات الاختيارية الواقعة بالقصد والروية دون الطبيعة فان مادة
كل فعل طبيعي متقوم بفاعله وايضا لا شك ان للطبيعة القائمة بمادة النطفة اقتضاء في الاستكمال وتوجها غريزيا
نحو تحصيل الكمال وليس توجهها واقتضاؤها مبطلا لنفسه ومفسدا لصورته فمن اين حصلت علة الفساد وسبب البطلان
للصورة الاولى حتى يحدث الثانية والطبيعة لا تقتضي الا حفظ صورتها والتوجه الى غايتها وكمالها بامداد من القوى العالية
فكما ان الصورة الطبيعية كمال للمادة الجسمية فكذا الصورة النباتية كمال وسبب غائي للصورة الطبيعية وكذلك الحيوانية
غاية كمالية للنفس النباتية وهلم جرا الى درجة العقل المستفاد وما بعده وفي جميع هذه الدرجات والمقامات وحدة
موضوع الحركة محفوظة بواحد بالعموم من الصورة وهو نوع ما من الصور المتعاقبة على الاتصال ليستحفظ وحدته الاتصالية
بواحد بالعدد من الجوهر الفعال المفيض للكمال بعد الكمال حسب تزايد الاستكمال بتوارد الاحوال والاتصال ايضا ضرب

منه

فالاول

من الوحدة الشخصية وان كان على سبيل التدريج وعدم الاستقرار وهذا وان كان فيه حيد عن المشهور لكنك تعلم ان العاقل
لايحيد عن المشهور ولا يجاوز ما عليه الجمهور ما وجد عنه محيصا ثم من نظر فى اطوار الانسان وعجائب نشأته وعوالمه ودرجاته
كيف تعرج تارة الى سماء العقل رقيا وينزل الى ارض الطبيعة هويا لم يبق له شك فى ان له اشتدادا وتضعفا بحسب جوهر
ذاته وانى لا ابالى بمخالفة الجمهور ومجاوزة المشهور بل المسافر يفرح بهاد يهتز فان الجمهور مستقرون ساكنون فى البلد
الذى هو مسقط رؤسهم وارض ولادتهم واولى منزل وجودهم وانما يسافر منه ويهاجر الآحاد منهم دون الاعداد واما
الذى يكسر سورة استنكارك واستبعادك حيث تقول انه يلزم الانقلاب فى المهيات والذاتيات فهو انك ان تحققت و
اذعنت ما اسلفنا من ان الوجود هو الاصل فى الموجودية والوقوع والمهيات تابعة لانحاء الوجودات وعلمت ان انواع
بالذات الوجود بعضها اشد وبعضها اضعف كما ان بعضها اقدم من بعض لعلمت ان الاشتداد سواء كان فى الهيئة الكيفية او فى
الصورة الجوهرية حركة فى وجود الشئ لا فى مهيته والمشاؤن قائلون بان مراتب الاشد والاضعف انواع مختلفة لكنها
عند الاشتداد ليست متمائزة موجودة بالفعل والا لزم تركب الحركة من اكوان آنية غير متناهية وهو محال وانكشف لك ان
ان انحفاظ المهيات على ما هى هى فى كل مرتبة من الوجود بحاله من غير انقلاب فيها فان كل معنى من المعانى وكل مهية من المهيات
بحسب ذاته ليس الا نفسه وكذا كل نحو خاص من الوجود لا نفسه الا ان لحقيقة الوجود انحاء واطوار كثيرة فى شئون ذاتها
ودرجات لا بجعل جاعل وتاثير فاعل وهذا لشديد الغموض ليس ههنا موضع كشفه ولنرجع الى ما فارقناه فنقول و
من خواص الجوهر كونه مقصودا بالاشارة قبل انها دالة حسية او عقلية الى الشئ بحيث لا يشترك فيها غيره فالاشارة
لو كانت الى الاعراض فهى ان كانت حسية فمحسوسية الاعراض انما هى بامور تابعة للمواد والاجرام فالاشارة اليها تابعة
للاشارة الى محالها وان كانت اشارة عقلية فهى لا تتناول الاعراض الشخصية الا من جهة العلم باسبابها وعللها فلا
يكون العلم بها الا كليا فلا يكون اشارة اذ الاشارة الى شئ لا يحتمل الشركة كما قلنا ومن ههنا يعلم ان كليات الجواهر ايضا
لا يمكن الاشارة اليها ككليات الاعراض فقد اخطأ من ظن ان هذه الخاصة شاملة لجميع الجواهر وكذا الجوهر الجزئى الجسمانى
غير قابل للاشارة العقلية لكونه غير معقول على ما هو المشهور عندهم فلا يشار اليه باشارة عقلية الا بتبعية العلم باسبابها
وعللها ومنهم من زعم ان العرض قابل للاشارة العقلية لانها لا تعقل من حيث طبيعته دون الاضافة الى محل مخصوص فلم يبق
فرق بين الجوهر والعرض فى قبولها اذ الكلى من كل منهما مقصود بالاشارة الحسية الا ان من عرف معنى كون الشئ مقصودا با
لاشارة وان مرجعها نحو من الوجود الحضورى ولا يكفى فيها مطلق المعلومية على الوجه الكلى لم يشتبه عليه الامر فان مهية
العرض مما يتقوم وجوده بالموضوع بخلاف الجوهر فانه لا حاجة له الى محل والذى يتوهم فيه الحاجة الى المحل من الصور المادية لعل كما
توهم فان الحاجة لها الى المادة ليست فى تقوم وجودها بل فى لوازم شخصيتها كما سيجئ فمهية كل جوهر بحسب وجودها الذهنى
التى يعرضه العموم والاشتراك مما لا شبهة فى قبولها الاشارة العقلية من حيث تعينها العقلى الذهنى وان لم يقبلها
من حيث ابهامها الخارجى بخلاف مهية العرض فانها تابعة لغيرها فى الوجود مطلقا فليست مقصودة الا بالعرض كما يظهر
بالوجدان واما الجوهر المفارق البحت فهل يمكن ان يقع اليها اشارة عقلية مخصصة عينا وعقلا فالمشاؤن ينكرونها
الا فى علم المفارق بذاته وصفاته الذاتية والرواقيون اثبتوها والحق فى ذلك مع الرواقيين كما سيأتى فى مباحث علم الله
ومن خواص الجوهر كونه موجودا لنفسه بالمعنى المقابل للوجود النسبى وهذه يختص بها الا محل له من الجواهر فان الصور المادية
وكذا كليات الجواهر على راى المشائين وجودها لغيرها اذ ليس قوامها بذاتها اصلا وانما قلنا على راى المشائين لما هو من
مذهب الافلاطنيين من وجود الكليات الطبيعية فى عالم المفارقات قائمة بانفسها ولقائل ان يقول ان الصور المادية
لها فهى من حيث طبيعتها مستغنية عن المادة وانما الحاجة الى المادة من حيث تشخصها وليست المادة متقومة بها بخصوصها
لبقاء المادة دونها فما هو اصل الجوهر وحقيقته فليس وجوده لغيره ما هو لغيره فهو عرض واما الكليات والصور الذهنية
فقد مر انها ليست من مقولة الجوهر بل من مقولة الكيف وان كانت حدودها ومعانيها الجوهرية حاصلة فى العقل و
الجوهر محمول عليها الا بالحمل الشايع الصناعى فلم يقدح لشئ من القبيلين عموم هذه الخاصية للجوهر لكنا نجيب عن الاول

بان

بان الجوهر الصورى وان كان بحسب المهية مستغنيا عن المادة الا انه لما كانت مهيته متحدة مع التشخص في نحو من الوجود
اتحادا بالذات صدق ان هذا النوع من الجوهر وجوده التشخصى لغيره وعن الثانى ايضا بمثل ما ذكرناه فان مهية الانسان
واشباهه تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون جوهرا لكن يصدق عليها انها مما يوجد مفتقرا الى موضوع عقلى قائما به فيكون
عند وجودها الذهنى موجودة لغيرها فهذه الخاصية ليست ثابتة لمقولة الجوهر فى جميع افرادها التشخصية التى
يحمل عليها معنى الجوهرية او يشتمل فى ذواتها عليه ومن خاصية الجوهر ان الواحد العددى منه يقبل صفات متقابلة
كالسواد والبياض للجسم والرجاء والخوف فى النفس فان قلت الظن الواحد قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا وهو نوع من العلم
القائم بالنفس والعلم الحصولى عرض فالكيف ايضا اشترك مع الجوهر فى هذا الوصف قلت المراد تبدل تلك الصفات
المتضادة فى انفسها لا بحسب نسبتها الى امر خارج والصدق والكذب من الامور النسبية فالظن الصادق اذا كذب كان
لتغير الامر الخارج عنه فالصورة العقلية بحالها عند ما كذبت نسبتها الى الواقع بعد الصدق وهذا ايضا من الخواص الغير
الشاملة فان الجواهر المفارقة لا تغير فيها والعالم العقلى مصون عن التبدل والتجدد ولوحه محفوظ عن النسخ والمحو و
الاثبات وانما القابل لشئ منها هو ما دون ذلك العالم كالعالم النفسانى السماوى فان فيه كتاب المحو والاثبات لتطرق
النسخ والتبديل فى النفوس لقوله تعم يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ولا يتوهمن ان الكلى من الجوهر الذى عندهم
من الجواهر الثانية او الثالثة مما يتغير لاجل كونه محمولا على الابيض تارة وعلى الاسود اخرى لان ذلك لمطابقته للمختلفات
لا لتغيره بالذات فى صفة من الصفات فالكلى يشتمل على كل شخص وليس يحق ان كل شخص منه ابيض وكل شخص منه اسود
فلا يتغير الجواهر الثوانى والثوالث من جهة ما هى ثوان وثوالث اعنى الانواع والاجناس كما لا يتغير المفارقات بالفعل ولا
يتوهمن ان هذه الخاصية توجد فى الاعراض بواسطة ان يتخيل ان اللون المطلق يجوز كونه سوادا وبياضا فتغير من السواد الى
البياض وذلك لان البياض اذا بطل فصله بطلت لونيته لانهما مجعولان بجعل واحد فاذا زال لون زال بتمامه وحصل
لون آخر وليس يجوز انسلاخ فصله مع بقاء سنخ منه لان ذلك غير ممكن التحقق فى النوع البسيط واللون المطلق العقلى
نسبته الى الجميع سواء وما اشتهر من ان فى الجنس استعدادا لوجود الفصول فذلك انما يصح فى جنس الانواع المركبة لا
بما هو جنس بل بما هو ماخوذ مادة وقد علمت الفرق بين الاعتبارين فيما سبق فلو اطلق فى جنس البسائط انه مما يقبل الفصول
فمعناه ان الوهم يمكنه ان يجرد الطبيعة الجنسية كاللونية مثلا فينسبه الى اى الفصلين شاء كالقابضية للبصر والمفرقية
له على ان ما عد من خواص الجوهر هو القبول الخارجى لامرين متقابلين يعرضان لقابل واحد ولو ان الكلى بما هو كلى يقبلهما لكان
كل لون سوادا وبياضا ولو كانت طبيعة اللون تقبل السواد كانت مسودة لا سوادا كذا لو قبلت البياض كانت مبيضة
لا بياضا فلم يكن فى الوجود سواد ما ولا بياض ما ولو كانا لم يكونا معا بل على التعاقب فى الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من الاشتباه
بين الوحدة العددية والوحدة المعنوية **فصل** فى استحالة ان يكون موجود واحد جوهرا وعرضا هذا الحكم مما يعرف
صدقه ضرورة بملاحظة مفهوم الجوهر والعرض لكون احدهما بمنزلة سلب الاخر والشئ وسلبه لا يصدقان على شئ بديهة
فان مفهوم العرض الموجود فى موضوع ومفهوم الجوهر الموجود لا فى موضوع فلا نعنى بالجوهر الا ما لا يكون متعلق الوجود
بالموضوع ولا بالعرض الا ما يكون متعلق الوجود بموضوع ما اى موضوع كان فالشئ الواحد يستحيل عليه هذان المفهومان
وقد جوز ذلك قوم من القدماء والشيخ الرئيس استبعده ولهم وجوه تمسكوا بها احدها ان فصول الجواهر جواهر مع ان
الحكماء يقولون كثيرا من الفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض فتلك الفصول تكون جواهر واعراضا معا وقد اجاب الشيخ
عنه بان اطلاق الكيف على الفصول وعلى التى من مقولة الاعراض بالاشتراك اللفظى ويمكن ان يتوقى فى نفى كون فصول الجواهر
اعراضا ان الفصل كما مر ليس موجودا متميزا عن الجنس الا فى العقل عند التحليل فلو كان عرضا للجنس لوجب ان يتميز وجوده
عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضرورة ان وجود العرض مباين لوجود موضوعه فى الواقع والفصل متحد مع الجنس فى الوجود
لانه يحمل عليه حمل هو هو واما التحليل العقلى واعتبار كل منهما متميزا عن صاحبه فيكون نسبة الفصل الى الجنس ح نسبة
الصورة الى المادة لا نسبة العرض الى موضوعه فيكون الفصل صورة عقلية والجنس مادة عقلية يحتاج فى تحصيل وجودها

وتعينها الى تلك الصورة اذ المبهم بما هو مبهم لا وجود له بالاستقلال وكذا الحال فى فصول المركبات واجناسها الا ان لها
فى الخارج ايضا تعددا فى الوجود بوجه فيكون مادة وصورة خارجيتين لا عرضا وموضوعا وثانيها ان الصورة موجودة فى
حامل الصورة لا كجزء منه فكانت عرضا وكانت فى الجوهر المركب منهما جزء منه وجزء الجوهر جوهر فكان امر واحد جوهرا وعرضا
والجواب ان الصورة ليس وجودها فى حامل الصورة كوجود الشئ فى الموضوع ولا فى المركب ايضا كل على ما قرروه ولا وجود
لها فى غير هذين فلا يكون عرضا اصلا لعدم حاجتها الى شئ من الاشياء حاجة العرض الى الموضوع فيكون جوهرا فى ذاتها
مطلقا وثالثها ان الحرارة جزء من الحار والحار جوهر فالحرارة جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبة الى الحار
من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة الى الجسم القابل لها فهى تكون جوهرا وعرضا بالنسبة الى الامرين والجواب ان الحرارة
ان اريد بها الطبيعة النارية الغير المحسوسة فحالها كما علمت من ان وجودها فى الجسم النارى اعنى مادة النار ليس كوجود
شئ فى الموضوع بل كوجود شئ فى المادة اعنى الصورة وان اريد بها الكيفية المحسوسة فهى ليست جزء للحار لا فى النار ولا
فى غيرها الا بمجرد الفرض والاعتبار ورابعها ان العرض فى المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه وكل ما لا يكون عرضا فى الشئ
كان جوهرا فيه لكنه بالنسبة الى القابل له عرض فالشئ الواحد يكون جوهرا وعرضا والجواب ان هذه شبهة نشات من الخلط
بين مفهومى الجوهر والجوهرى وكذا بين مفهومى العرض والعرضى فان الاخيرين اعنى الجوهرى والعرضى امران نسبيان والاولان
امران حقيقيان فكما ان الجوهر جوهر دائما فى ذاته لا يتغير جوهريته بالقياس الى شئ بل لانه فى نفسه غير مفتقر الى موضوع
اصلا فكذا العرض عرض فى نفسه لا بالقياس الى شئ واما العرضية او الجوهرية بمعنى كون الشئ عرضيا اى خارجا محمولا
او جوهريا اى ذاتيا فذلك مما يكون بناؤه على احد هذين الاعتبارين واحدى هاتين النسبتين اعنى الدخول فى شئ و
الخروج عنه فههنا احتمالات فان شيئا واحدا يجوز ان يكون عرضا فى نفسه وعرضيا للشئ ويجوز ان يكون عرضا فى نفسه
وجوهريا للشئ وان يكون جوهرا فى نفسه وجوهريا للشئ او جوهرا فى نفسه وعرضيا لاخر كالانسان بالقياس الى الضاحك و
يحتمل ايضا ان يكون شيئا واحدا عرضا فى نفسه وجوهريا وعرضيا لشيئين آخرين كالبياض فانه عرض فى نفسه وعرضى
بالقياس الى آخرين كالحيوان فانه جوهر فى نفسه وجوهرى للانسان وعرضى للماشى فقد انكشف ان مجرد كون الشئ فى المركب
جزء له لا يوجب كونه جوهرا الا اذا لم يكن ماهيته محتاجة الى الموضوع فان كانت ماهيته مفتقرة الى الموضوع فهو عرض
سواء كان جزء للمركب ام لا وما وجد فى كلام القوم ان جزء المركب الجوهرى جوهر فهو مشروط بان يكون المركب ذا طبيعة واحدة
لان جزء المركب الطبيعى اذا وجد فى شئ فلا يكون وجوده فيه كوجود شئ فى موضوع بل كوجوده فى مادة له وهذه المعانى
مبسوطة فى قاطيغورياس الشفاء بما لا مزيد عليه فمن اراد فليرجع الى ما هنالك لكن ما ذكرناه يكفى السالك الطالب لان غرضه
مجرد السلوك الى مطلوبه وتحصيل ما لا بد منه الواجب من مطلوبه الابد وازالة الموانع ورفع العوائق والقواطع والمجاهدة
مع الشياطين والمدافعة مع قطاع الطريق والمضلين لا الاحاطة بجميع الاقوال والمذاهب والابحاث عقدة وحل
ثم العجب من صاحب المباحث المسماة بالمشرقية انه بعد ما نقل اكثر هذه المعانى مرارا كثيرة فى كتبه وشروحه لكلام الحكماء
رجع وقال ان لهم ان يحتجوا لمذهبهم ان كل ما حل فى شئ فانه يكون لذلك الحال اعتباران انه فى محل واعتبار انه فى المجموع
اما الاعتبار الثانى فلا شبهة فى انه لا يوجب العرضية لانه جزء ومن شرط العرضية ان لا يكون جزء واما اعتبار كونه
فى المحل فلا يخ اما ان يعقل محل يتقوم بما يحل فيه او لا يعقل والاول باطل لوجهين احدهما ان الحال محتاج فى وجوده الى المحل
فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الاخر والدور باطل الثانى ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها فلو كان
لوجود شئ من الصور العنصرية مدخل فى تقويم وجود الهيولى وتتميم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة
فح لا يكون الهيولى مشتركة هف فيكون الحال جوهرا او عرضا وهذه هى العقدة التى لعقدها من قبل المجوزين لكون الواحد
جوهرا وعرضا واما حلها فبتذكر ما سلف حتى تظهر وجوه الفساد فيما ذكره اما اولا فلانه خلط بين الجوهر والجوهرى اعنى
الذاتى وبين العرض والعرضى اعنى الخارج عن الذات فاستدل على جوهرية كل ما حل فى موضوع بانه جزء للمجموع وجزء المجموع
لا يكون عرضا والحق ان جزء المجموع لا يكون عرضيا له لا انه لا يكون عرضا فى نفسه فلا يوجب كونه جزء الشئ كونه جوهرا

فى نفسه بل كونه جوهريا فلا منافاة بين كون الشئ عرضا فى نفسه جوهريا بالغيرة فاستدل من نفى احدهما على اثبات مقابل
الاخر وذلك باطل فان عدم كون الشئ عرضيا لا يوجب كونه جوهريا اذ ليس مقابلا له انما المقابل له الجوهرى بمعنى الذاتى
فلا يثبت من نفى كون الشئ عرضيا الا كونه ذاتيا وليس كل ذاتى جوهريا فى نفسه فان اللونية مثلا ذاتية للسواد وليست
جوهرا واما ثالثا فما ذكره من الدور ليس بمستحيل مطلقا لان جهة الاحتياج بين الحال المقوم للمحل كالصورة والمحل المتقوم
به كالهيولى مختلف كما ستقف عليه فى مباحث التلازم بين المادة والصورة وليس كل ما يطلق عليه لفظ الدور ولو بالاشتراك
مستحيلا انما المح من الدور ما يكون جهة الافتقار فى الطرفين واحدة لان البرهان انما اقيم على هذا لا على غيره
وان اطلق لفظ الدور عليه لغة وعرفا واما رابعا فلما سيجئ من اثبات ان المادة مفتقرة فى تقومها الى نوع من الصور
اى نوع كان وليست مفتقرة اصلا الى شئ نحوا من الافتقار وهذا هو مناط الفرق بين كون الحال صورة وبين كونه عرضا
فالعرض طبيعة ناعتية لا يمكن قوامها الا بالمحل واما الصور الجوهرية فحاجتها الى المحل ليست بطبعها بل بعوارض تشخصها
ولوازم وجودها الخارجى فليكن هذا آخر ما قصدنا ذكره من خواص الجوهرية والعرضية **واما المطالب** فالمطلب
الاول فى احكام الجواهر وفيها فنون **الفن الاول** فى تجوهر الاجسام الطبيعية وفيه مقدمة وعدة
فصول **فصل** فى مهية الجسم الطبيعى اعلم انك لما علمت فى اوائل هذا السفر ان حقايق الاشياء عبارة عن وجوداتها
الخاصة التى هى صور الاكوان وهويات الاعيان وان المهيات مفهومات كلية مطابقة لهويات خارجية ويعرض لها العموم
والاشتراك فى العقل ومعنى وجودها فى الخارج صدقها على الوجودات وهى فى حد نفسها لا موجودة ولا معدودة ولا كلية
ولا جزئية ومعنى عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود العام البديهى لا بقيام فرد حقيقى من الوجود بها
لاستحالة ذلك كما علمت مرارا وبالجملة الوجود هو بنفسه موجود فى الخارج ويكون متقدما ومتأخرا وعلة ومعلولا وكل
علة فهى فى رتبة الوجود اشرف واقوى واشد واعلى من معلولها وكل معلول فهو فى رتبة الكون اخس وادون وانزل من علته
حتى ينتهى سلسلة الوجود فى جانب العلية الى مرتبة من الجلالة والرفعة والقوة يحيط بجميع المراتب فى النشآت ولا يغيب عن
وجوده شئ من الموجودات ولا يعزب عن علمه الذى هو ذاته ذرة فى الارض والسموات وكذا ينتهى فى جانب المعلولية وجهة القصور
الى حيث لا حضور لذاته عند ذاته بل يغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الامتدادى ذو الابعاد المكانية والزمانية وليس له من
الجمعية والتحصل الوجودى قدر ما لا ينطوى وجوده فى عدمه ولا يندمج حضوره فى غيبته ولا يتشابك وحدته فى قوة
كثرة وهو كالجسم فان كل بعض مفروض منه غايب عن بعض آخر وكذا حكم بعض البعض بالقياس الى بعض بعضه الاخر وهكذا
فالكل غايب عن الكل فهذا غاية نقص الوجود فى الذوات الجوهرية ولا بد ان تصل نوبة الوجود لان كل وجود هو مبدأ اثر
واثره ايضا نحو من الوجود انقص منه وهكذا فلو لم ينته سلسلة الوجود الى شئ يكون حيثية وجوده متضمنا لحيثية عدمه
يلزم عدم الوقوف الى حد فلا يوجد الهيولى التى هى محض بالقوة والامكان لكن لا بد من وجودها كما ستعلم وهذا اعنى الصورة
الجسمية وان كان امرا ظلمانيا الا انه من مراتب نور الوجود فلو لم تنته نوبة الوجود اليه لكان عدمه شرا وعدم ايجاده بخلا
وامساكا من مبدعه وهو غير جايز على المبدأ الفياض المقدس عن النقص والامكان على مقتضى البرهان ولان عدم فيضان
هذا الجوهر الظلمانى يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه من الموجودات لنهوض البراهين الدالة على تناهى المترتبات فى
الوجود ترتبا ذاتيا عليا ومعلوليا فينسد بذلك باب الرحمة والاجادة عن افادة الكائنات الزمانية المتعاقبة سيما
النفوس الانسانية الواقعة فى سلسلة المعدات والعائدات وايضا لو لم ينته سلسلة الايجاد الى الجوهر الجسمانى لزم ان ينحصر
الممكنات فى العقول فان ما سوى العقول كالنفوس والطبايع والصور والاعراض كالكم والكيف والاين والمتى وغيرها لا
يمكن وجودها الا مع الجسم او بالجسم فهذه الوجوه وغيرها من القوانين الحكمية تدل دلالة عقلية على تحقق الممتدات الجوهرية
فى الوجود مع قطع النظر عما يوجبه الحس من وجود جوهر ممتد فيما بين السطوح والنهايات حامل للكيفيات المحسوسة
فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم الذى من مقولة الجوهر وقد يطلق بالاشتراك على معنى آخر من مقولة الكم كما ستقف على
الفرق بينهما وقد عرفوا الجسم بالمعنى الاول بحسب شرح اسمه بانه الجوهر القابل لفرض الابعاد الثلثة ونقل عن الشيخ انه

واما ثانيا فقد وقع الخلط والاشتباه الحاصل من خلط الالتباس فى نفسه وبين حاله مقتضى الى غيره صح

متردد فی ان هذا التعریف للجسم حد او رسم له وابطل الفخر الرازی کونه حدا بان الجوهر لا یصلح جنسا للجسم ولا قابلیة الابعاد فصلا
له اما الاول فلوجوه سبق ذکرها فی کلامه عن کون الجوهر معناه الموجود لا فی موضوع والوجود لا یصلح للدخول فی الماهیات فلا
یکون جزء لانواع الجوهر ولا فی موضوع امر سلبی والسلوب خارجة عن الحقایق الموجودة وایضا لو کان الجوهر جنسا لاحتاج الی
فصل وفصله ان کان عرضا یلزم تقوم الجوهر بالعرض وان کان جوهرا احتیج الی فصل آخر ویعود الکلام الیه فیتسلسل واما
الثانی فلان معنی القابلیة وامکان الفرض وصحته ونحو ذلک من العبارات امور نسبیة لا تحقق لها فی الخارج والا لقام
بمحل قابل لها ضرورة انها من المعانی العرضیة فیحتاج الی قابلیة اخری ویعود الکلام الی قابلیة القابلیة فیلزم التسلسل
فی المترتبات الموجودة ضرورة توقف کل قابلیة علی قابلیة سابقة علیها ومثله باطل بالاتفاق سیما وهذه السلسلة
امر محصور بین حاصرین هما هذه القابلیة والمحل والجواب اما عن الاول فلما عرفت فیما مر فانه واکثر الناس زعموا ان قولهم الموجود
لا فی موضوع حد للجوهر وفهموا منه الموجود بالفعل مسلوبا عنه الموضوع وعلیه یبتنی اعتراضاتهم علی جنسیة الجوهر ولم یعلموا
ان لا حد للاجناس العالیة لکونها بسیطة ولا حد للبسیط فما ذکر فی تعریف الجواهر خواص ولوازم یصلح رسما له وعدم جنسیة
رسم الشیء لا یوجب عدم جنسیته واما عن الثانی فقد ذکر العلامة الطوسی فی شرح الاشارات ان الفصل لیس قابلیة الابعاد
لانها لا تحمل علی الجسم بل الفصل هو القابل المحمول وهو لیس بشیء فان المراد من الالفاظ المشتقة المذکورة فی التعاریف هی مفهوماتها
البسیطة مع الفرق بینها وبین مبادیها الاشتقاقیة بمجرد الاعتبار فان مفهوم الابیض بما هو ابیض بسیط کالبیاض و
الفرق بینهما بانه ان اخذ بشرط ان لا یکون معه شیء فهو عرض غیر محمول وان اخذ اعم من ذلک بلا اشتراط غیره کان عرضیا محمولا
وکذا الحکم فی جزء الحد کالناطق من جهة کونه جزء غیر محمول بالاعتبار الاول وفصلا محمولا بالاعتبار الثانی کما هو التحقیق فالفرق
بالوجود والعدم بین المشتق ومبدئه غیر سدید بل الحری بالجواب ان یقال المراد من الفصول المذکورة فی اکثر الحدود هی ملزوماتها
التی لا یمکن التعبیر عنها الا بتلک اللوازم کالناطق المذکور فی تحدید الانسان فان المراد قوة النطق وکونه بحیث ینشأ منه
ادراک الکلیات لا نفس هذا الادراک الذی من قبیل الاضافات ضرورة ان المضاف غیر داخل فیما هو تحت مقولة الجوهر
بالذات فهذه العنوانات المذکورة اقیمت مقام الفصول والمراد منها ملزوماتها ویؤید هذا ما ذکره الشیخ الرئیس فی الهیات
الشفاء اذا اخذ الحس فی الحیوان فلیس هو بالحقیقة الفصل بل هو دلیل علی ما هو الفصل فان فصل الحیوان انه ذو نفس دراکة
متحرکة بالارادة ولیست هویة نفس الحیوان ان یحس ولا هویته ان یتخیل ولا هویته ان یتحرک بالارادة بل هو مبدأ لجمیع ذلک انتهی
ولعل من حد الجسم بانه الطویل العریض العمیق اراد به نحو ما ذکرناه لان هذه المعانی مما یثبت عرضیتها کما مر فان الجسمیة قد تنفک عنها
فی مطلق الوجود اما انفکاکها عن الخط مطلقا ففی الوجود الخارجی والذهنی جمیعا واما عن السطح المستوی فکما فی مثل الکرة و
الحلقة المفرغة واشباههما اما عن المستقیم والمستوی منهما جمیعا فکالعدسی والاهلیلجی واما عن المستدیر منهما فکما
مثل المکعبات واما عن الجمیع فذلک وان لم یتحقق فی الوجود لکن مما یمکن تحققه فی الوهم والعقل لان التناهی لیس من لوازم
ماهیة الجسم فان من تصور جسما غیر متناه لم یتصور جسما لا جسما بل تصور جسما وشیئا آخر وهو کونه غیر متناه الی سطح فمن
تصور فی خیاله جسما منبسطا فی الجهات الثلث من غیر ان یتصور او یعتبر معه تناهیه فقد ادرک وتصور جسما ولم یعوزه
شیء من تصور حقیقة الجسم وان لم یدرک تناهیه ومن تصور جسما غیر متناه لم یخطأ فی التصور بل انما اخطأ فی التصدیق کمن
قال ان الجسم عرض فقد تصور الطرفین البسیطین من غیر خطأ فیهما لکنه اخطأ فی الترکیب الایجابی فلو کان التناهی مما فی حقیقة
الجسم لم یکن الانسان عند الفرض المذکور متصورا لحقیقة الجسم مع انه قد تصورها هف واما مغایرة الجسم بهذا المعنی
للجسم التعلیمی الذی هو من باب الکم فلما سیأتی من الدلیل اذ لا انفکاک بینهما فی شیء من الوجود بل حتی یثبت عرضیته بما با
لانفکاک فقد ثبت انه لا یجوز تحدید الجسم بهذه الابعاد ولا بقبوله ایاها بالفعل بحث فی تحقیق وربما احتج القائل
بصحة تعریف الجسم بهذه الابعاد بان الجسم لا یخلو عن صحة فرض الابعاد والخطوط وهذه الخطوط المفروضة اما ان تکون مفروضة
فی اتصال الجسم فیکون الاتصال حاصلا بالفعل فی الجسم والا لم تکن مفروضة فیه بل فی معنی آخر غیر الاتصال والمتصل بنفسه
هیولی کان او غیرها فلا بد ان یکون ذلک متصفا بالاتصال حتی یمکن فرض الابعاد فیه والا لما کان الفرض صحیحا ضرورة ان

ما لا اتصال له ولا بعد فيه لا يمكن فرض الابعاد فيه فاذا كانت صحة هذا الفرض موقوفة على وجود الاتصال وجب كونه موجودا قبل
الفرض والا كان الفرض مستحيلا فيه والمقدر خلافه واذا كانت صحة الفرض موقوفة على وجود الاتصال فاستحال ان يكون وجود
الاتصال موقوفا على صحة الفرض ولا ان يكون معها والا لزم توقف الشيء على نفسه اما بمرتبة او بمرتبتين وهو محال فثبت ان الاتصال
في الجهات الكثيرة موجودة قبل فرض الخطوط لازمة للجسم غير منفكة والجواب ان للجسم اتصالا واحدا في نفسه هو المصحح لفرض الخطوط
المتقاطعة فان كان مرادكم بوجود الاتصال قبل فرض الابعاد هذا فهو صحيح لكنه بنعت الوحدة هو الجسم وان عنيتم ان في الجسم
متباينة موجودة بالفعل يفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الامر كذلك بوجهين احدهما انه لو كان عدد الجهات بالفعل
بحسب الخطوط الممكنة الانفراض لكان الجهات غير متناهية كما ان الخطوط التي يمكن فرضها غير متناهية وثانيهما ان الجهة ليست
الا منتهى الاشارة كما ستعرف ولا يتعين الجهات الخطية الا بوجود الخطوط ولولاها لما كان لتلك الجهات من حيث انها تلك
الجهات حصول بالفعل فمعنى انه وجد قبل فرض الخطوط الاتصال الذي عرض لنا الآن ان حكم عليه بانه هذه الجهة وليس معنى انه وجد
قبل الفرض هذه الجهة لان قبل الفرض لما كانت هذه الجهة هذه الجهة كما انه اذا احدث خط فيه فانه لم يكن هذا الخط موجودا
قبل حدوث هذا الخط وان كان الاتصال الذي وجد فيه الان هذا الخط موجودا قبل هذا الخط ثم لقائل ان يقول الاتصالات
البعدية اذا كانت موجودة في الجسم بالقوة والانفصالات التي بازائها ايضا موجودة بالقوة فان الجسم في اتصاله وانفصاله
بالقوة وما بالقوة غير موجود فالجسم ليس بمتصل ولا منفصل هف والجواب عنه ان الاتصال بالمعنى الحقيقي الغير النسبي لفظ
مشترك في الصناعة بين الخطوط والمقادير وبين الصورة الاتصالية كما سيتضح لك فنقول الاتصالات الخطية موجودة
في الجسم بالقوة فاما الاتصال بمعنى الصورة الجسمية فذلك موجود بالفعل لانه صورة مقومة لماهية الجسم المطلق فقد
تقرر ان قابل الابعاد ليس معناه القبول الاضافي المتاخر عن وجود القابل والمقبول ولا ما يوجد فيه الابعاد بالفعل والا لم يكن
الكرة جسما بل المراد مبدأ هذا القبول كما علمت وعلمت نظيره في تعريف الجوهر بالموجود الذي سلب عنه الموضوع طريقة
اخرى ان رهطا من المتاخرين لما تعسر عليهم تصحيح التعريف المذكور على الوجه الذي مر بيانه غيروا القول الموروث من القدماء
الى قولهم هو الجوهر الطويل العريض العميق وفيه ان كل واحد من هذه الالفاظ مشترك بين معان مختلفة فالطول يطلق
تارة للخط كيف كان كما وقع في كتاب اقليدس ولاعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا ولاعظم الابعاد المتقاطعة خطا
كانت او غيره وللبعد المفروض اولا وللبعد المفروض بين راس الحيوان ومقابله من القدم او الذنب وللبعد المفروض بين
السماء والارض وكذا العرض يطلق على السطح نفسه ولانقص البعدين مقدارا وللبعد المفروض ثانيا وللبعد الواصل بين
اليمين واليسار وكذا العمق يقال لما بين السطحين من الثخانة ولثالث البعدين المفروضين طولا وعرضا اذا كان مقاطعا
لهما ولما يؤخذ ابتداؤه من فوق حتى انه يسمى الماخوذ عكسه سمكا وقد يطلق على الجسم نفسه وليس من شرط الجسم كما علمت ان يكون
فيه خط او خطوط كالكرة الغير المتحركة ولا ان يكون الجسمية مما يستدعي ان يكون ذا سطح وان لم ينفك عنه في الوجود ولا انه
يجب ان يكون ذا سطوح او خطوط كثيرة بل ربما كان كالكرة والبيضي والشلجمي ولا ان السطوح والابعاد التي وقعت في الجسم مما
يجب ان تكون متفاضلة بل ربما يكون كالمكعب ثم جسمية المكعب ليست بسبب السطوح الستة المحيطة به حتى اذا زالت
زالت الجسمية بزوالها وكذا جسمية الاجسام ليست بانها واقعة بين السماء والارض او في جوف المحدد حتى يعرض له الجهات
وان لم يكن بد من ان يكون الجسم اما محددا او في محدد فظهر من هذا ان وجود الابعاد الثلثة الموجودة بالفعل باحد من المعاني
المذكورة مما ليس مقوما للجسم ولا لازما من لوازم مهيته ولا من لوازم وجوده بما هو وجود الجسم من حيث هو جسم حتى لا
ينفك شيء من الاجسام الموجودة عن تلك الابعاد بشيء من الوجوه المفهومة منها بل يجب الرجوع في تاويل هذا الرسم الى ما
وقع التحقيق اولا في التعريف السابق فمعنى هذا الرسم ان الجسم هو جوهر يمكنك ان توقع او تفرض فيه خطا كيف ما وقع
اولا فيسمى طولا وخطا اخر مقاطعا له على نقطة من النقاط الموجودة او المفروضة تقاطعا على زوايا قوائم فيسمى هذا
الثاني عرضا وخطا ثالثا مقاطعا لهذين على القوائم في النقطة المفروضة في التقاطع الاول حتى يكون موضع التقاطع
القائمي للخطوط الثلثة نقطة واحدة واستحال وجود بعد اخر عمودي على نقطة واحدة غير الثلثة الموصوفة فالمراد بما ذكر

في تعريف الجسم بانه طويل عريض عميق هو كون الجسم بالحيثية التي مر وصفها ومر ذكر نظائرها واشباهها ثم سائر الابعاد اي السطوح
والتعليمات الموجودة او الموهومة في الجسم ليست داخلة في جوهر الجسم بل هي اعراض خارجة لازمة او مفارقة من توابع الجسم ولواحقه
كما ستعلم ولفظ الاتصال مما يطلق تارة على الجسم صورة وتارة على المقادير التعليمية وغير التعليمية بحسب الاشتراك كما ستفصله
ان شاء الله تعالى **تتمة استبصارية** قد علمت ان معنى كون الجسم طويلا عريضا عميقا عند ما ذكرت عنوانا له وتعريفا بها اياه وهو كونه
بالصفة المذكورة ولما لم يفهم هذا المعنى من ظاهر اللفظ ترى المتأخرين عدلوا عنه وذكروا في تعريف الجسم انه هو الذي يمكن ان
يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على الزوايا القوائم فزادوا قيودا ثلاثة هي الامكان والفرض وكون الابعاد على وجه القيام العمودي
اما قيد الامكان فلما عرفت ان وجود الابعاد ليس واجبا في الجسم لانها ليست مقومة لهيئته ولا لازمة لوجوده فلو لم يقيد با
لامكان فهم منه الفعلية المطلقة التي هي ادنى مراتب ما يغاير الامكان فلم يصدق التعريف على الجسم الذي لم يوجد فيه الابعاد
ولو في وقت من الاوقات فاذا قيد به دخل فيه ذلك الجسم فكل جسم وان خلا عن وجود هذه الابعاد لكن لم يخل عن امكانها
ونقل صاحب المباحث المشرقية عن الشيخ الرئيس قدس سره ان هذا الامكان هو الامكان العام ليتناول ما يكون ابعاده
حاصلة على طريق الوجوب كما في الافلاك وما تكون حاصلة لا على طريق الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصرية وما لا يكون شيء
منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة فانا لو حملنا هذا الامكان على الامكان المقارن للعدم
الطعن متوجها بان يقال انك لما جعلت هذا الامكان جزء حد الجسم او جزء رسمه فالجسم الذي قد فرض فيه بعض هذه الابعاد
او ثلثها بالفعل فقد بطل جزء حده او رسمه لان القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل ان يكون جسما انتهى وفيه بحث اما اولا فلان
فرض الابعاد المذكورة الموصوفة بصفة التقاطع القائمي يمكن على انحاء شتى ووجوه غير متناهية كلما اخرج منها الى الفعل
بقي بعد في القوة وجوه غير متناهية منها حسب قبول الجسم انقسامات غير متناهية فكل نقطة من النقاط الغير المتناهية المفروضة
في الجسم يمكن فرضها مجمع تقاطع ابعاد ثلاثة في الجسم بالصفة المذكورة فلو حمل الامكان المذكور على القوة الاستعدادية المقارنة
لعدم ما هي استعداد له لم يلزم من وجود الابعاد الثلاثة على الصفة المذكورة بطلان مطلق الاستعداد بل بطلان استعداد
مطلق الابعاد الثلاثة او بعضها وهو ايضا استعداد خاص لا يوجب رفعه رفع مطلق الاستعداد اذ الامكان بهذا المعنى
صفة وجودية ليس معنى سلبيا هو سلب ضرورة ما الجانب او الجانبين كما سلف بيانه فبطلان فرد ما منه لا يستلزم بطلان طبيعته
بخلاف بطلان فرد ما من المعنى السلبي المساوق لتحقق طبيعة ما هو سلب له فانه يوجب بطلان طبيعة ذلك السلب الا ترى ان
طبيعة رفع حركة ما في هذا اليوم يرتفع بوجود فرد ما من الحركة ولكن طبيعة الحركة لا يرتفع برفع فرد ما منها بل برفع جميع الافراد
لها وذلك لان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما منها وارتفاعها بارتفاع جميع افرادها واما ثانيا فلان الامكان المذكور في هذا
التعريف على الوجه الذي قرره الرئيس في الهيات الشفاء حيث قال يمكنك ان تفرض فيه ليس وصفا للجسم حتى يبطل بوجود ما هو قوة
عليه بل هو وصف بحال متعلقه فانه وصف للفارض فبعد تسليم ان هذا الامكان اذا كان بمعنى الاستعداد مما يبطل
طبيعته بوجود فرد ما من طبيعة ما هو امكان له وقوة عليه يلزم ان يبطل صفة الامكان من الفارض بتحقق الفرض فيه لا بتحقق
البعد في الجسم واما ثالثا فبعد تسليم ان الامكان المذكور في تعريف الجسم وصف للجسم ولا بد ان ينعدم بثبوت ما هو امكان له
باي وجه كان فهو انما يلزم ان ينعدم بوجود فرض الابعاد لا بوجود نفسها واين احدهما من الاخر على ان معنى الامكان غير منحصر في مفهوم
الامكان العام والاستعدادي بل له معنى آخر يجوز ان يراد ههنا وهو الامكان الوقوعي بحسب نفس الامر اعم من ان يكون معه
استعداد ام لا فزيادة قيد الفرض لادخال الفلك فظهر فائدة قيد الفرض ايضا وهو لا يغني عن قيد الامكان اذ لا يتحقق بالفعل
ولا وقتا ما في جسم من الاجسام فيلزم ح ان يبطل جسميته لعدم ذلك الفرض وهو مستحيل وليس المراد منه نحو الفروض التقديرية
التي قد تجري في المستحيلات بل التجويز العقلي الذي يستعمل في الرياضيات فلا يختل طرده بالجواهر المجردة واما تقييد الابعاد على
النحو المذكور فلاخراج السطوح فانها مما يمكن فيها الخطوط الكثيرة المتقاطعة لكن التقاطع على وجه القيام لا يمكن فيها الا بين
خطين لا اكثر منهما وذلك لانه لم يتحقق بعد نحو وجود السطوح ولم يبرهن على انها لا يمكن ان يكون الا اعراضا والتعريف الاسمي لامر
يختلف الناس في نحو وجوده لا بد وان يكون على وجه يتوافق فيه القوم حتى يكون التنازع المعنوي في معنى واحد بينهم والا لجاز

ان يكفوا

ان يكتفوا فى تعريف الجسم ببعد واحد فان الجوهر الممتد منحصر فى الجسم لكن العلم بهذا الانحصار انما يحصل بعد اقامة البرهان على نحو
وجوده وهو مطلب ماء الحقيقية فذكر الابعاد المتقاطعة على الوجه المذكور اما احتراز عما ذهب اليه بعض المعتزلة من تالف الاجسام
عن السطوح الجوهرية واما ايفاء بتمام تصوير مهية الجسم واشعار بان المعتبر فى جسمية الجسم قبوله للابعاد على الوجه المذكور وان كان
قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه وقد وضح هيهنا ايضا ان جسمية المكعب وغيره ليس بحسب ما وجد فيهما من الابعاد حتى تبطل
الجسمية ببطلانها ولا بحسب امكان وقوع ابعاد مخصوصة شخصية على الوجه المذكور حتى يبطل ذلك الامكان بتحققها ويبطل
ببطلانها الجسمية بل المعتبر فى الرسم او الماخوذ فى الحد كون الجسم بحيث يمكن لاحد ان يفرض فى داخل ثخنه بعدا او بعدا اخر عمودا عليه
وبعدا ثالثا عمودا عليهما وهذا المعنى لا ينفك عن الجسم ابدا سواء وجدت فيه الابعاد ام لا وسواء وجد الفارض ام لا وسواء تحقق
منه الفرض ام لا **عقد وحل** وربما قال قائل ان هذا الرسم غير صحيح بوجوه اما اولا فلصدقه على الهيولى لانها جوهر
يقبل الابعاد وان كان بواسطة الصور الجسمية فان صحة فرض الابعاد بالواسطة اخص من صحة فرض الابعاد مطلقا ومتى
تحقق الخاص يتحقق العام بالضرورة واما ثانيا فلان الوهم مما يصح فيه فرض الابعاد الثلثة كالمقادير الموجودة فيه و
التعليميات مع ان الوهم ليس جسما طبيعيا واما ثالثا فلان الصحة والامكان ونظائرهما امور عدمية واوصاف لا ثبوت لها فى
العين والتعريف بالعدميات لو جاز لجاز فى البسائط التى لا سبيل الى معرفتها الا باللوازم واما الجسم فهية مركبة لوقوعها تحت
جنس الجوهر فلها فصل يتركب هى منه ومن الجنس ولتركبها من الهيولى والصورة والتركيب فى الوجود يستلزم التركيب فى المهية فنقول
فى الجواب اما عن الوجه الاول فلان الابعاد اعراض قائمة بالجسم لانه موضوع لها وليس للهيولى الاولى وجود فى ذاتها مستقل
حتى يقبل شيئا شانه ان لا يكون عارضا الا لامر بعد تمام تحصل ذلك الامر الذى يقبله سواء كان بواسطة او بدون واسطة
بل لا يمكن لها فى ذاتها الا قبول ما يكملها ويحصلها موجودا بالفعل ويقومها مهية نوعية خارجية نعم لو اريد بالواسطة
الواسطة فى العروض بازاء ما هو المعروض بالذات دون الواسطة فى الثبوت لكان صحيحا ان يقال ان الهيولى يقبل الابعاد بالواسطة
مثل ما يقال لمن يجلس فى السفينة انه متحرك بالواسطة لكن صحة هذا الاسناد الذى هو بحسب الواسطة فى العروض بضرب من
التجوز ليس كالاسناد الذى هو بسبب امر متوسط فى الثبوت كاتصاف الماء بالسخونة بتوسط النار لان هذا اسناد بالحقيقة
دون الاول والاول فى التعريفات صدقها على افراد المعرفات صدقا بالذات وعدم صدقها على غيرها كذلك فلا يقدح
فى صحة التعريف ان يصدق صدقا بالعرض على غير افراد المعرف وبهذا يندفع كثير من الاشكالات التى تكون من هذا القبيل فان
المعلم الاول حد المتصل بانه الذى يمكن ان يفرض فيه اجزاء يتلاقى على حد مشترك ورسم بانه القابل لانقسامات غير متناهية
وحد الرطب بانه القابل للاشكال بسهولة واليابس بانه القابل لها بصعوبة فيتوهم ورود النقض بالهيولى الاولى فى جميع هذه
الحدود ونظائرها وبما ذكرناه يندفع النقض عن الجميع ولك ان تقول ان مهية الجسم مركبة بحسب الوجود الخارجى من
الجزئين هما الهيولى والصورة والهيولى هو الجزء الذى به يكون الجسم قابلا متهيئا لحصول الاشياء له والصورة هو الجزء الذى
به يتحقق الحصول والفعلية ولا دخل للصورة فى القابلية اذ جهة القابلية انما هى للهيولى فقط فالقابل للابعاد فى الحقيقة
هى الهيولى لا الصورة فينتقض التعريف طردا وعكسا لصدقه على الهيولى وان كان بشرط الجسمية وعدم صدقه على المجموع
المركب منهما اى الجسم لما بينا ان الصورة لا مدخل لها فى القابلية فليس القابل هو المجموع بل الهيولى بشرط المذكور ولنا ان
نجيب عنه بان القبول ههنا بمعنى مطلق الاتصاف بشئ سواء كان على وجه الانفعال والتاثر التجددى الذى يلزمه الاستعداد
او لم يكن والذى يكون من خواص الهيولى هو الاستعداد لا مطلق الاتصاف لوجود الاوصاف الكمالية فى المفارقات من غير
انفعال هناك فقبول الابعاد الثلثة بحسب الفرض لا يحتاج الى انفعال مادة اصلا اولا ترى ان الجسم لو كان محض الجسمية
من غير هيولى لكان قابلا للابعاد الفرضية باتفاق العقلاء ولهذا عرف الجسم به من لا يعتقد وجود الهيولى الاولى او نقول
ان امكان القبول للابعاد صفة للجسم لا القبول فلا ينافى هذا كون القبول من جهة احد جزئيه اولا ترى ان امكان الانسانية
صفة للمنى وليس المنى انسانا فامكان قبول الابعاد من لوازم الجسم التى لا يحتاج ثبوتها له الى قابلية واستعداد وان كان القبول
بالفعل من عوارض الهيولى المفتقرة الى تغير وانفعال فافهم هذا فان الاهمال فيه مما يغلط كثيرا واما الجواب عن الشك الثانى

فلان المراد من قبول الابعاد او صحة فرضها او امكان وجودها ما يكون بحسب الوجود الخارجي والنشأة التي نحن نتكلم فيها مع احد او
نقيد له او نستفيد منه والوهم وان قبل اشياء كثيرة وابعادا واجراما عظيمة الا ان قبوله لها بنحو آخر من الوجود غير وجود هذا
العالم وابعاد هذا العالم هي التي يمكن ان يشار اليها بالحواس الظاهرة وعالم الخيال عالم آخر سمواته وارضه ابعاده واجرامه واشخاصه
وكيفياته كلها مباينة الحقيقة لابعاد هذا العالم واجرامه واشخاصه وكيفياته واليه الاشارة في قوله جل ذكره يوم تبدل الارض
غير الارض واما اذا قلنا في تعريف الرطب ما يكون قابلا للاشكال بسهولة لم يفهم الا ما يكون قابلا لها في وجوده الخارجي وكونه
الدنياوي واما في غير هذا الكون فليس من شرط معنى الرطوبة ان يقبل الشكل بسهولة او صعوبة اما ترى ان القبر ههنا قبر
واعداده متشابهة وفي البرزخ اما روضة او نيران والوضوء ههنا وضوء وهناك حور والجماد ههنا جماد وهناك نور
والدار ههنا جماد وفي الآخرة حيوان ولنعرض عن هذا النمط من الكلام لان الاسماع مملوة من الصمم عن استماع مثله والاعين
عماة عن مشاهدة نشأة اخرى والقلوب مغشوة غيظا وعداوة للذين امنوا بها وعملوا بموجبها واما الجواب عن الشك الثالث
فبان التعريف المذكور لم يقع بنفس القبول لكونه غير محمول ولا بالقابل بما هو قابل حتى يرد عليه ما ذكره من كونه وصفا اعتباريا
لا يليق لتعريف الحقيقة الخارجية بل وقع التعريف بكون خاص ونحو من الوجود وهو الجوهر الذي يكون بحيث يصلح لان يفرض
فيه الابعاد او الجوهر الذي يوجد فيه بحسب الفرض كذا وكذا فان مفاد الذي ما يرادف الوجود اويسا وقد والتعريف للشيء بنحو
من الكون والوجود ليس تعريفا بامر اعتباري لا تحقق له كيف ووجود كل شيء هو المتحقق بالذات لا مهيته الكلية وكذلك الحال
في اكثر التعريفات الحقيقية للاشياء كتعريف الحيوان بانه الجسم الذي من شانه ان يحس ويتحرك وتعريف الانسان بانه الحيوان
الذي من شانه ان يدرك الكليات اي يتعقل المعاني الكلية ويتصورها ثم لا فرق في البسائط والمركبات فيما ذكره فان تعريف
الحقائق الموجودة بنفس السلوب والاعدام غير جائز سواء كانت بسيطة او مركبة لان الغرض من التعريف تحصيل امر في الذهن
والعدم والعدمي مفهوم ممازوال الشيء لا تحصيله **فصل** في ذكر اختلاف الناس في تحقيق الجوهر الجسماني ونحو وجوده الذي
يخصه اما الاعتقاد بوجوده على الوجه الذي يستلزم الجوهرية مع ما يصح الطول والعرض والعمق مطلقا فهذا امر ضروري لا نزاع فيه
لاحد من العقلاء واما انه متصل بنفسه ام لا او انه بسيط او مركب من جوهرين او من جوهر وعرض فليس بضروري ولهذا وقع الاختلاف
بين الناس في نحو وجوده فمن قائل من زعم انه مركب من ذوات اوضاع جوهرية غير منقسمة اصلا لا وهما ولا فرضا ولا قطعا ولا كسرا
وهؤلاء ايضا تشعبوا الى قائل لعدم تناهي الجواهر الفردة في كل جسم حتى الخردلة وهو النظام من المعتزلة واصحابه وقائل الى تناهيها
وهم جمهور المتكلمين ومن قائل انه متصل في نفسه فمن هؤلاء من ذهب الى انه يقبل الانقسام باقسامه لا الى نهاية وهم جمهور
الحكماء ومنهم من ذهب الى انه يقبل عددا متناهيا ثم يؤدي الى ما لا ينقسم اصلا وهو صاحب كتاب الملل والنحل ومنهم من ذهب الى
انه لا يقبل من الانقسام الا ما سوى الخارجي اعني الفك والقطع لكون الجسم المفرد عنده صغيرا صلبا لا يقبل شيئا منهما لصغره
وصلابته وهو ذي مقراطيس من الفلاسفة المتقدمين والقائل بانقسامه باقسامه لا الى نهاية افترقوا ثلث فرق ففرقة ذهبت
الى انه جوهر بسيط هو الممتد في الجهات المتصل بنفسه اتصالا امقداريا جوهريا قائما بذاته وهو راي افلاطون الالهي كما هو المشهور
ومذهب شيعة المشهورين بالرواقيين ومن يحذ وحذوهم وسلك منهاجهم كالشيخ الشهيد والحكيم السعيد شهاب الدين
يحيى السهروردي في كتاب حكمة الاشراق وفرقة الى انه جوهر مركب من جوهرين احدهما صورة الاتصال والآخر الجوهر القابل لها
وهم اصحاب المعلم الاول ومن يحذ وحذوهم من حكماء الاسلام كالشيخين ابي نصر وابي علي وفرقة الى انه مركب لكن من جوهر قابل
وعرض هو الاتصال المقداري وهو ما ذهب اليه الشيخ الالهي في كتاب التلويحات اللوحية والعرشية وقد شنع عليه
بعض الناظرين في كتبه لما وجد تناقضا بين كلاميه في هذين الكتابين حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احدهما
واختار انه مركب من جوهر سماه هيولى وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع واحد طبيعي من جوهر وعرض وبين الكلامين
مخالفة بحسب الظاهر لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشهرزوري صاحب تاريخ الحكماء وابن كمونة شارحي التلويحات والعلامة
الشيرازي شارح حكمة الاشراق كلهم اتفقوا على عدم المنافاة بين ما في الكتابين في المقصود قائلين ان الفرق يرجع الى
تفاوت اصطلاحيه فيهما ويتحقق ذلك بان في الشمعة تبدل اشكاله مقادير ثابت وهو جوهر لا يزيد ولا ينقص تبدد

الاشكال عليه ومنغير هو ذهاب المقادير في الجوانب هو عرض في المقدار الذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هو الهيولى
على مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح حكمة الاشراق وهو الذي يسمى بالنسبة الى الهيئات و
الانواع المحصلة الهيولى فلا مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احد الكتابين وحكمه بتركب الجسم وعرضية المقدار
في الاخر فان ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد فتوهم المناقضة انما طرء من اشتراك اللفظ **بحث و اشارة**
ان كلام هذا الحكيم العظيم في بعض مواضع من كتابه الكبير المسمى بالمشارع والمطارحات صريح في انه كان ينكر الاتصال والامتداد
شيء ما هو من عوارض الكم وفصوله ويبطل الاتصال الذي هو مقوم للجسم وما ذكره في التلويحات شيئا يدل على ان ما سماه
هيولى يكون امتدادا جوهريا ممتدا بذاته او مقدارا قائما بنفسه بل اثبت له خواص الهيولى التي هي عند المشائين ابسط من ماهية
الجسم بما هو جسم اعني ما يصلح جنسا للاجسام النوعية البسيطة او المركبة اذ صرح فيه بان في الجسم ما يقبل الاتصال والانفصال
جميعا والاتصال نفسه لا يقبل شيئا منهما فالقابل لهما امر آخر وبان الامتداد ليس خارجا عن حقيقة الجسم والا لما افتقر في تعقلها
الى تعقله اولا فهو جزؤه والقابل له هو المسمى بالهيولى جزء آخر للجسم وهذا صريح في ان رايه هيهنا في الهيولى موافق لراي جمهور
الحكماء في حكمة الاشراق نص على ان ما هو المسمى بالهيولى مقدار جوهري قائم بنفسه فالتناقض بين كلاميه في جوهرية المقدار و
عرضيته بلا مخلص وكذا في بساطة الجسم وتركبه فان ما سماه هيولى في احد كتابيه يجوز كونه جسما كما حكم عليه بناء على ما راى من
كونه متصلا بذاته ومقدارا جوهريا وليس كال الجسم الا بهذا المعنى او بما يلازمه واما الهيولى التي اثبتها في كتابه الاخر فانها
لا تصلح الا جزء الجسم لان الجسمية لا تتم ولا تتصور الا بما يجري مجرى الصورة الامتدادية الا بمجرد القابل له فقط وسيظهر لك
الفرق بين الامتداد والاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم عند اصحاب ارسطو وبين ما هي نوع من الكمية عارض للجسم عندهم
ومجرد الجسمية عند صاحب الاشراق وهو منكر للمعنى الاول مط فهذا تفصيل ما اشتهر من مذاهب الناس في حقيقة الجسم
المطلق ونحن بصدد ترجيح قول الحكماء الذاهبين الى تركبه من جوهرين جوهر مادي وجوهر صوري ان شاء الله العزيز الحكيم
فصل في شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسماني وما يلزمه ويتوارد عليه آحاده مع بقاء الاول ان اول ما يجب علينا هيهنا
ان تعلم معنى لفظ الاتصال والمتصل بالمعنى الذي هو حقيقي لا بالقياس الى شيء آخر وبالمعنى الذي هو مقيس الى الآخر اما ما هو
صفة حقيقية فهو ايضا معنيان احدهما كون الشيء في مرتبة ذاته وحد ماهيته صالحا لان ينتزع منه الامتدادات الثلاثة
المتقاطعة مطلقا من غير تعيين مرتبة من الكمية والعظم فلا تفاوت بحسبه بين متصل ومتصل ولا مساواة اي مماثلة في القدر
فلا يكون متصل بهذا المعنى جزء من متصل آخر ولا مشاركا ولا عادا ولا معدودا ولا جذرا ولا مجذورا ولا مباينا ايض ولا
اقل ولا اكثر وهو بهذا المعنى فصل مقسم لمقولة الجوهر وثابت للجسم في حد نفسه كما سنبرهن عليه ان شاء الله تعا اذ هو بعد ما
حقق امره في عدم كونه مؤلفا من غير المنقسمات الجوهرية الوضعية في مرتبة ذاته مصداق لحمل المتصل والممتد عليه مع قطع
النظر عن العوارض والخارجيات كلها فاتصاله وامتداده نفس متصليته وممتديته لا امر آخر يقوم به فيصير منشأ لصدق
المتصل عليه وموضوعا لحمله عليه سواء كان الجسم مجرد الصورة الامتدادية او مؤلفا من صورة الامتداد وجوهر آخر قابل
له على اختلاف رايي الحكيمين العظيمين المتقدمين فان قلت لو كان الجسم في حد نفسه متصلا لامكن فيه فرض شيء دون
شيء ولكان قابلا للقسمة الى الاجزاء المقدارية فيكون نوعا من الكم لان هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته ولغيره بواسطته
قلنا ليس هذا القدر اي مجرد كون الشيء متصلا وممتدا مساوقا لقبول القسمة المقدارية بل انما يستتم ذلك بعد تعيين
الكمية وتحصيل قدر الاتصال اذ ما لم يتعين ذهاب قدر التمادي والانبساط الا الى حد معين من الحدود والنهايات و
مبلغ خاص من المبالغ والغايات او اللانهاية فيهما لم يصح فيه فرض جزء معين دون معين ولا يتميز فيه جزء عيني عن جزء
عيني ولا وهمي عن وهمي باحد اسباب القسمة من الفك والقطع او الوهم او اختلاف عرضين قارين كالبلقة او غير قارين
كمحاذاتين او موازاتين اذ المصحح والمهيئ لجميع هذه الانحاء في القسمة هو تعين المقدار سواء كان معروض القسمة والاثنينية
نفس المقدار او معنى آخر كالهيولى او الجسم وليس للجسم في مرتبة ذاته الا نفس الامتداد في الجهات كلها من دون تعين الانبساط
وتقدر الذهاب في الاتصال وانما يعرض كمية الاتصال وتقدره بعد نفس الاتصال والدليل على ان كمية الاتصال غير الاتصال

ان مهية الجسم متصورة فى الذهن مع قطع النظر عن الكميات المقدارية والعددية نعم لابد له فى الوجود الخارجى من تعين مقدارى
وعددى فهو من اللوازم الوجودية دون المقومات واللوازم الذهنية قال الشيخ الرئيس عظم الله قدره فى التعليقات اذا
قلنا جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما هو جسم ليس هو جزء ولا كلا ومثاله فى العقل اذا قلنا جسمان من جملة
خمسة اجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة اعداد عرضت للجسم لا ان الجسم بما هو جسم واحد او كثير وقال فى الشفاء فالجسمية با
لحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان
هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما آخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساو او معدود به او عاد له او مشارك له
او مباين وانما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التى ذكرناها
وثانيهما كون الشئ بحيث يوجد بين اجزائه المتخالفة الاوضاع الموهومة حدود مشتركة يكون كل حد منها نهاية لبعض وبداية
لآخر ومن خواص المتصل بهذا المعنى قبوله للانقسام بلا نهاية وهو فصل من فصول الكم ويتقوم به ما سوى العدد من الكميات
كلها قارة كانت او غير قارة منقسمة فى الجهات كلها او بعضها فقط فهذان المعنيان للمتصل كلاهما حقيقيان والدليل على
اطلاق المتصل على هذين المعنيين اللذين احدهما فصل الجوهر يتقوم به الجسم والاخر فصل الكم يتقوم به الكم المتصل ما ذكره
فى فصل من الهيات الشفاء معقود لبيان ان المقادير اعراض بقوله واما الكميات المتصلة فهى مقادير الابعاد واما الجسم
الذى هو الكم فهو مقدار المتصل الذى هو الجسم بمعنى الصورة فهذه العبارة نص منه على ان نفس الاتصال فى الجهات كيف
كان وعلى اى قدر ومبلغ كان هو مقوم للجسم وجزء حده واما مقدار هذا الاتصال فهو قسم من انواع الكم يطلق عليه الجسم
بالاشتراك وربما يقيد الجسم الذى هو الجوهر بالطبيعى والذى هو عرض فيه بالتعليمى اذ يبحث عن الاول فى الحكمة التى تسمى
بالطبيعيات وعن الثانى فى التى تسمى بالتعليميات واما ما هو صفة اضافية فهو ايضا يطلق على معنيين احدهما كون المقدار
او الشئ ذى المقدار متحد النهاية بآخر مثله سواء كانا موجودين باثنين او موهومين فيقال لاحدهما انه متصل بالثانى بهذا المعنى
والثانى كون الجسم بحيث يتحرك بحركته جسم آخر فيقال لهذا انه متصل بذاك بهذا المعنى فالمعنى الاول من عوارض الكم المتصل وهذا
المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقا كاتصال الخطى الزاوية او من جهة ما هو فى مادة كاتصال الاعضاء بعضها ببعض
واتصال اللحوم بالرباطات والرباطات بالعظام وبالجملة كل مماس يكون عسر القبول للمقابل المماسة **تلخيص و توضيح**
فقد استوضح بطلوع نور المعرفة من افق التبيان ان للجسم الطبيعى بما هو جسم طبيعى امتدادا وانبساطا فى الجهات الثلث
مطلقا فهذا له بحسب سنخ طبيعته لانه من مقومات مهيته وليس له تلك المرتبة ان يتعين تماديه بالنهاية واللانهاية ان
امكنت بل احدهما من عوارض الوجود له لا من لوازم المهية كامر فالجسم بهذه الحيثية فى هذه المرتبة لا يساوى جسما آخر ولا يفاوته
بالعظم والصغر ثم اذا اعتبر تعين الامتدادات لحق له امكان انفراض الاجزاء المشتركة فى الحدود المشتركة وعرض له الاتصال
بالمعنى الذى هو مبدء فصل الكم ومصحح قبول المساواة والمفاوتة ولا يتوهمن احد ان هناك امتدادين وممتدين بالذات
جوهريا وعرضيا بل انما الممتد بالذات موجود واحد ان اعتبر مطلقا فهو جوهر مقوم للجسم الطبيعى وليس له بحسب هذه المرتبة
ان يكون ممسوحا وان اعتبر متعينا فى تماديه فصح ان يمسح بكذا او كذا مرة او مرات متناهية او لا متناهية ان جاز وجوده فكان
جسما من باب التعليميات وكذلك السطح فيه اعتباران باحدهما نهاية الجسم الطبيعى وليس من الكميات وان كان عرضا خارجا
عن حقيقة الجسم وبالاخر نهاية للجسم التعليمى ويكون نوعا خاصا من المقادير القارة وكذا القياس فى الخط والذى يكشف
الامر فى جوهر الجسم المتصل باحد المعنيين وعرضيته بالمعنى الاخر بقاء شخصية احدهما مع تبدل شخصيات الاخر عند تبدل
اشكال جسم واحد بعينه بالتدوير والتكعيب كالشمعة الواحدة فهناك شخص الاتصال بالمعنى الاول باق والمقدار المساحى
بحيث يمسح بكذا وكذا باق وهو حقيقة نوعية من الجسم التعليمى لان كل مرتبة من الكم بالذات نوع تام مباين لمرتبة اخرى فوقها
او تحتها وتبدل الاشكال مع انحفاظ المساحة توجب تبدل الاشخاص المتساوية فى الكم لان التساوى يوجب المماثلة فى الكم
فعلم من هذا ان الجسم التعليمى عرض فى الجسم الطبيعى يفارقه فى الوهم دون الوجود انما المفتقر الى المادة فى الوجودين الوهمى
والعينى تغيرات كل منهما وانفعالاتهما التشخصية وسيظهر لك حقيقة هذه المعانى فصل ظهور وانكشاف فى

الفصول التالية من بعد انشاء الله الحكيم **فصل** فى ان جميع الامتدادات والاتصالات مما يستصح وجودها بالجوهر
المتصل ان العقل بغريزته التى فطر الناس عليها يحيل ان يعرض المقدار والكمية الاتصالية لما ليس ممتدا فى نفسه ومتصلا
فى ذاته كما قال الرئيس بلغة الفرس فى كتاب دانشنامه الموصوف بالحكمة العلائية جسم در حد ذات پیوسته است کر کسسته
بودی قابل ابعاد نبودی فالابعاد سواء كانت زمانية او مكانية مما يتوقف وجودها على متصل بنفسه مجرد عن التعين الامتدادى
والتجدد الانبساطى حيث لم يكن ذاته ذاتا مقدارية اذ لو كانت فى حد نفسه امورا متفاصلة لكانت بعد عروض المقدار
المتصل له اما ان يكون باقية على حالها من الانفصال ام لا فعلى الاول يلزم ان يكون المتصل منفصلا اذ تعدد المعروض يوجب
تعدد العارض فاذا كان المعروض امورا متباينة الوجود غير مشتركة فى الحدود المشتركة كان العارض كذلك فلم يكن مقدارا متصلا وهو
خرق الفرض واما الهيئة العارضة للعسكر ونظائره فليست عارضة لها فى الخارج من حيث ذواتها المتعددة بل انما عرضت
لها فى الذهن عند اعتبار العقل اياها امرا واحدا فثبت ان المقادير القارة عارضة للجوهر المتصل اما بلا واسطة كالجسم
التعليمى او بواسطة كالسطح وبعده الخط وكذا الحركة المتصلة من جهة المسافة وبحسب اتصالها المسافى صالحة لان يتكمم بالزمان
ويتقدر به فان جملة الكميات المتصلة مما يصلح وجودها بتعلقها بالجوهر المتصل بالذات وان سئلت الحق فالكمية
المنفصلة والكثرة العارضة لنوع متفق الافراد لا يستصح وجودها الا بانفصال الجوهر الاتصالى لان تكثر النوع الوحدانى
لا يعرض الا لما يعرض له الوحدة الاتصالية وذلك لان الموجب للتكثر لو كان امرا ذاتيا له او لازما للطبيعة النوعية لكان
كل فرد منه افرادا كثيرة فلم يتحقق منه فرد واحد فحيث لم يوجد واحد لم يوجد كثير هف فاذا لم يكن الكثرة لازمة ولا
الوحدة لازمة والا لكان من حق نوعه ان لا يوجد الا فى شخص والمفروض خلافه فلا بد ان يكون مثل هذا النوع صالحا فى وجوده
للاتصال والانفصال وقد علمت ان المصحح للانفصال ليس خارجا عن حقيقة الجسم الطبيعى من حيث الجوهر الاتصالى وسيظهر لك
عن قريب ان القابل للانفصال جزء آخر من الجسم بمدخلية الجزء الصورى واعداده اياه لقبول الفصل فعلم مما ذكرنا ان الكميات بجميع
اجناسها وانواعها مما لا يستصح الا بالاتصال الجوهرى فليكن هذا عندك محفوظا **فصل** فى انحاء التقسيم الى الاجزاء
المقدارية وهى ثلثة احدها انفكاكية خارجية توجب كثرة بالفعل فى الخارج وثانيها وهمية جزئية توجب كثرة فى الوهم
ولا يخرج فيها الى الفعل فى الوهم الا جزئيات متناهية العدد بالفعل مع امكان احاد اخرى لا الى نهاية وثالثها عقلية فرضية
تحيط بجميع الاجزاء الممكنة الافتراض مجملة على ما هو شان العقل البسيط الاجمالى فى ادراك جزئيات الماهية العقلية ورابعها
ما بحسب اختلاف عرضين قارين او غير قارين فالاول مبدأ الافتراق الخارجى والثانى منشأ انتزاع الوهم صفة الافتراق
بحسب حال الموصوف فى الواقع والقسمة باقسامها اذا طرأ الجسم انما ترد على الصورة الاتصالية فى درجة مقدارها التعليمى
الا ان الانفكاكية مما يحتاج الى خصوص المادة وهى التى تقبلها وتحفظ معها كما ستعرف فهى من عوارضها بالحقيقة وان
كان المهيئ لقبولها الانفكاك مقدار تعليمى عارض لصورة اتصالية واما الوهمية فهى من عوارض التعليميات بما هى
تعليميات من غير استعداد خاص للمادة واما العقلية فهى ايضا من عوارضها بما هى متصلة اتصالا بالمعنى الاول من
الاولين ومما يجب ان يعلم ان اسم الجزء يقع على ما يتركب منه الشئ وعلى ما ينحل اليه وعلى الجزء المقدارى بضرب من الاشتراك
او على سبيل المسامحة والتجوز فان الاجزاء المقدارية اجزاء للمتصل بحسب الانفصال والانحلال اليها لا بالحقيقة بل بالمشابهة
بان يقدر ويفرض انه لو كان للمتصل بما هو متصل اجزاء اى بحسب شخصه ووضعه لا بمهيته لكان اشبه الاشياء اليها
بالجزئية هذه الامور المسماة بالاجزاء لانها لما تاخرت وجودها عن وجود ما هو الكل فليست اجزاء بالحقيقة للحقيقة
بل جزئية كل منها بحسب وحدته الاتصالية الشخصية انما هى بالقياس الى عدد حاصل من الوحدات الاتصالية ولهذا
تكون متوافقة وموافقة للكل فى الحد والاسم والعلم والجسم فاحتفظ به كى ينفعك فى اندفاع ما ذهب اليه ذيمقراطيس
فصل فى اثبات المتصل الوحدانى ليكشف به نحو وجود الصورة الجسمية اعلم ان المتكفل لتحقيق المهيات واثبات
نحو وجودها انما هو العلم الكلى والفلسفة الاولى لا العلم الطبيعى كما ان ايجاد الحقائق الابداعية لا يتصور الا من العقول
الفعالة دون القوى الجسمانية المنفعلة الواقعة فى عالم التغيرات والاستحالات اذ العلم صورة للمعلوم وحقيقته

واقول اذا اشتدت معرفة الانسان وحدت بصر بصيرته لعلم ان الفاعل لجميع الاشياء وكذا الغاية ليس الا البارى جل اسمه
بحسب قوة تاثيره فى الاشياء وسراية نوره النافذ اليها فما من مطلوب الا ويتكفل باثبات وجوده العلم بالله عز اسمه ومن عرف
الله حق معرفته يحصل له بمعرفته تعالى معرفة جميع الاشياء الكلية والجزئية فيكون علمه باى شئ كلى او جزئى من مسائل العلم الالهى
لان علومه حصلت من النظر فى حقيقة الوجود وتوابعها وعوارضها وعوارض عوارضها وهكذا الى ان ينتهى الى التشخصيات
وهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلى المسمى بالعلم الالهى والفلسفة الاولى الا ان العقول الانسانية لما كانت قاصرة
عن الاحاطة بالاسباب القاصية المستعلية البعيدة عن الجزئيات النازلة فى هوى السفل الثانية عن الحق الاول فى هاوية
البعد فلا يمكن لهم استعلام الجزئيات المتغيرة عن الاسباب العالية فضلا عن مسبب الاسباب فلا جرم وضعوا العلوم تحت العلوم
واخذوا مبادى العلم الاسفل من مسائل العلم الاعلى فشغلهم شان من شان واما الاولياء والعرفاء فجعلوا الحق مبدأ علومهم
بالاشياء الطبيعية والرياضية والالهية كما انه مبدأ وجود تلك الاشياء وقد روى عن امير المؤمنين صلوات الله عليه
وعلى آله ما رايت شيئا الا وقد رايت الله قبله واليه الاشارة اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد وبالجملة فان الاشياء
ذوى الاسباب لا يحصل العلم اليقينى بها الا من جهة اسبابها وعللها وهى اربعة فاعل وغاية وصورة ومادة فمن الاشياء
ما له جميع هذه الاسباب ومنها ما لا يكون لها الا الاولين والعلوم المختصة بمثله يسمى علوم المفارقات وما يختص بما له جميع
الاسباب هو العلم الطبيعى اذا كانت امرا مخصوصا والا فهو الرياضى فالبحث عن نحو وجود الجسم المطلق واثبات المادة و
الصورة وتشخصهما وتلازمهما على ذمة العلم الالهى اذ لا مادة من حيث هى مادة لمثل هذه الاشياء ولا صورة ولما كان
اتصال الجسم وقبوله للانقسامات بلا نهاية مساوقا لامتناع تالفه من غير المنقسمات الوضعية فالبحث عن امتناع وجود
الجوهر الفرد انما يليق بهذا العلم الا بالطبيعيات فذكر مسئلة الجزء فى اوائل الطبيعيات على سبيل المبدئية اللهم الا ما
يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته وقواه وافعاله المتصلة فان شيئا واحدا يكون مسئلة
لعلمين مختلفين من جهتين مختلفتين كبحث استدارة الفلك فانه تثبت فى الرياضى بالبرهان الانى والبيان التعليمى
وفى الطبيعى بالبرهان اللمى والبيان الطبيعى من جهة ما يعرض الطبيعة البسيطة من تشابه الاثار وكذا شئ واحد قد يثبت نحو
وجوده من مباديه المخصوصة ثم يجعل وجوده موضوعا للاحكام واحوال خاصة ثم يصير تلك الاحوال بما يلزمها من الاحكام
وسائل لانكشاف حقيقة ذلك الشئ بنحو واضح لاثبات وجوده تارة اخرى وهذا مما يقع كثيرا عند تغاير الجهة اذا تقرر هذا
فنقول ان الجوهر اذا كان له وضع واشارة وتخصص بحيز بوجه ما فلا بد ان يكون له وجه الى فوق ووجه الى مقابله فينقسم
ولو وهما وكذا له وجهان الى الشرق والغرب فينقسم كذلك وهكذا له وجهان الى كل جهتين متقابلتين من الجهات المتقابلة للعالم
فيتكثر اجزاؤه بحسب محاذاته لكل جانب من جوانب العالم عينا او وهما او عقلا فان قلت يجوز ان يكون لامر واحد غير منقسم محاذيات
ونسب الى امور خارجة بلا استيجاب تكثر فى جوهره وذاته وغاية الامر انه يتعدد اطرافه ونهاياته وعوارضه وتعدد العوارض
لا يستلزم تعدد الذات مطلقا قلت اما تحقق المحاذيات والنسب المختلفة من غير تعدد فيما يوصف بها بوجه من الوجوه
اصلا وهذا مما يحرم فى شريعة العقل ويجزم بديهة العاقل ببطلانه والذى يوجب التنبيه عليه ان الشئ الذى له مماسات
الى امور مختلفة بعينها اذا كان له انقسام بالفعل لكان كل من اجزائه مختصا بملاقاة امر واحد من تلك الامور المختلفة
دون غيره بحيث يستحيل ان يكون الجزء الملاقى لهذا عين الجزء الملاقى لذلك فقد علم من ذلك ان تخالف النسبة الوضعية
وتعددها مما يوجب تخالف المنسوب المنسوب اليه جميعا ولهذا عد الحكماء الوضع من الامور المتكثرة والمكثرة بذاتها
لان طبيعته تقتضى التغاير ولو وهما فالشئ الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن ان يكون ذا اوضاع متعددة كذلك لا يجوز
ان يكون له بما هو واحد نسب مختلفة او متعددة الى اشياء ذوات اوضاع مختلفة من غير عروض كثرة وتعدد فى ذاته
يصحح ثبوت هذه النسب الكثيرة واما تجويز تعدد النهايات والاطراف لشئ واحد ذى وضع من غير ان يتطرق اليه
بحسبها كثرة واثنينية لا فى الخارج ولا فى الوهم فهذا اشد سخافة واوغل نزولا فى الباطل وابعد بعادا عن الحق
اعلم ان للحكماء فى باب اتصال الجسم ونفى تركبها عن الجواهر الفردة حججا قوية ووجوها اضطرارية موجبة لوجود المتصل

الجوهري ولهم في هذا الباب طرق متعددة فمنها ما يبتني على ان تعدد جهات الجوهر المتحيز ومنها بانه يوجب الانقسام ومنها ما
يبتني على الاشكال الهندسية ومنها ما يبتني على الحركات والمسامتات ومنها ما يبتني على الظلال اما الطريق الاول
فالمشهور منها في الكتب حجتان خفيفتا المؤنة لعدم ابتنائهما على اثبات الكرة والدائرة والمثلث ونظائرها ولا على
الحركة والزمان واشباههما ففي الاول يفرض جوهر فرد بين جوهرين فردين فان كان يحجز عن المماسة بين الطرفين فينقسم
اذ يلقى كل منهما منه غير ما يلقى الاخر وان لم يكن حاجزا فاستوى وجود الوسط وعدمه وهكذا الحكم في كل وسط فلم يوجد حجم
في العالم ولا تقدر وحجم فالتداخل مستحيل وفي الثانية يفرض جوهر فوق اثنين وعلى ملتقاهما فان لقي بكله او ببعضه
كل كليهما فيتجزى او بكله كل احدهما فقط فليس على الملتقى وقد فرض عليه وان لقي بكله او ببعضه من كل منهما شيئا فانقسم وانقسما
جميعا والاحتمالات ترتقي الى عشرة كما صوره بعض من المشتغلين بالتدقيق ومن الحجج في هذا الطريق انه اذا انضم جزء الى جزء
فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حجم الجزئين على حجم الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل
جسم او لا بالكلية بل الشيء دون شيء فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام وهذه الحجة اخف مؤنة من السابقتين في نفي التركب
من تلك الجواهر واما في نفي الجوهر الفرد مطلقا فلا اخف مما ذكر او لا قبلهما ومنها انا نفرض صفحة من اجزاء لا يتجزى لها الطول و
العرض دون العمق فاذا اشرقت عليها الشمس او وقعت في شعاع بصر حتى يكون وجهها المضيء او المرئي غير الوجه الاخر فينقسم
واما الطريق الثاني المبتني على الاشكال والزوايا والاوتار فوجوه هذه الطريق كثيرة كما يظهر على المتامل في كتاب اقليدس
الصوري ونحن قد ذكرنا في شرحنا للهداية الاثيرية قسطا صالحا من البراهين المبتنية على القوانين الهندسية الدالة على اتصال
الجسم وقبوله للانقسامات بلا نهاية من اراد الاطلاع عليها فليرجع اليه **عقدة وحل** قال شارح المقاصد ان براهين
هذه الاشكال على ما بينه اقليدس مما يبتني على رسم المثلث المتساوي الاضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا سبيل الى
اثباتها على القائلين بالجزء لان طريقه ان يتخيل خط مستقيم متناه يثبت احد طرفيه ويدار حول طرفه الثابت الى ان يعود الى
موضعه الاول فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت وجميع
الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادير ولا نعني بالدائرة الا ذلك
السطح او ذلك الخط وهذا البيان لا ينهض حجة على مثبتي الجزء اذ ما ذكر محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم
فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى او مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتاديتها الى المحال وعلى هذا القياس اثبات
الكرة انتهى كلامه والحل بان اثبات الدائرة والكرة ونظائرهما بطريق الحركة وان توقف على اتصال المقادير كما قرره المعترض وقد
نص الشيخ عليه ايضا وغيره ايضا من الحكماء وما فعله الفرجار ليس الا دائرة عرفية لا حقيقية الا ان طريق اثبات الدائرة ليس منحصرا
في الحركة على الوجه المذكور بل للحكماء طريقان آخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء اولا فان الرئيس قدس سره اثبت في الشفاء والنجاة
الكرة اولا بطريق لمي مبناه على اثبات الطبيعة في الاجسام وكون مقتضاه في البسائط الجسمانية شيئا ليس من جملة الاشكال الا
الاستدارة لتشابهها بل الكروية على الخصوص لان شان ما لا زاوية له من الاشكال البيضية والشلجمية والمفرطحة ان يكون فيها
اختلاف امتداد عن المركز واختلاف تقدد في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا توجب اختلافا واذا اثبت الكرة بهذا الطريق
فيثبت وجود الدائرة بسبب قطع يحدث او يتوهم في الكرة الحقيقية ثم قال واصحاب الجزء يلزمهم ايضا وجود الدائرة فانه اذا فرض
الشكل المرئي مستديرا مضرسا وكان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا اطبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى
نقطة في المحيط استوى عليه في موضع كان اطول ثم اذا اطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط كان اقصر امكن ان يتمم
قصره بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا يستويه بل يزيد عليه فهو ينقص عنه باقل من جزء وان كان لا يتصل به بل يبقى فرجة
فليدن في الفرجة هذا التدبير بعينه فاذا ذهب الانفراج الى غير النهاية ففي الفرج انقسام بلا نهاية وهو خلاف على مذهبهم انتهى
فقد علم ان وجود الدائرة والكرة وامثالهما ليس موقوفا على نفي الجزء وان كان جمهور المتكلمين القائلين بالجزء انكروها فان
وجودها يؤدي الى نفي وجودها اما الدائرة فلانها لو كانت من الاجزاء الغير المتجزية فاما ان يكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها
او لا فعلى الاول اما ان يكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم او لا فيساوي في المساحة باطن الدائرة اعني المقعر ظاهرها اعني المحدب

وهو بعد فان كنت متوقفا فى بطلانه فانظر الى استلزام تساويهما مساواة الدائرتين المحيطة بها والمحاطة بها وكذا المحيطة
بالمحيطة الى ان يبلغ المحدب الاقصى والمحاطة بالمحاطة الى ان ينتهى الى المحيطة بالمركز وبطلانه ضرورى واللزوم واضح لان
التقدير تساوى الظاهر والباطن والمطابق والمطابق وعلى الثانى وهو ان يكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير
الملاقى غير الملاقى ولان ما بينهما من الفرج ان لم يسع كل منها جزء لزم الانقسام وان وسعه يلزم ان يكون الظواهر ضعف البواطن والحق
يكذبه واما الكرة فحكمها يعرف بالمقايسة الى ما ذكر من حكم الدائرة فقد انتظم انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن
المقدم حق او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالى بط فاذا تقرر ذلك فاعلم ان طريق اثبات الحقايق اما البرهان والحكمة
واما المجادلة بالتى هى احسن ففى الاول الغرض اثباتها مطلقا تحصيلا لليقين بما هو كمال لنفسه سواء صدقه غيره ام لا وفى الثانى
اصلاح المدينة ومصلحة الناس فى هدايتهم الى الحق وارشادهم وصيانتهم عن الباطل فى العقايد وكثير من الباحثين اهملوا
فى شرايط المباحثة مثل انهم اذا حاولوا اقامة الحجة على نفاة الجزء بطريق قياس الخلف استدلوا عليهم بوجود الدائرة بان قالوا على
تقدير وجود الدائرة وتركبها من الاجزاء يلزم الانقسام فلهم ان يجيبوا عنه بان الانقسام وان كان محالا عندنا لكن ثبوته على فرض
امر مستحيل ليس بمحال وذلك الامر وجود الدائرة لادائها الى انقسام الجزء فاما اذا اقيم البرهان على وجود الكرة والدائرة باصول
فلسفية مبتنية على اثبات الطبايع فى الاجسام وايجابها للاشكال المستديرة فى القوابل البسيطة فذلك وان كان تماما
فى نفسه لكنه ليس نافعا فى حقهم لانكارهم تلك الاصول المبتنية على نفى الفاعل المختار على زعمهم وهذا ايضا نوع من الاختلال فى
المباحثة اذا اريد الزامهم بهذا الطريق اذ قد ثبت فى الميزان مقدما ان من جملة المغالطات الموقعة للخطأ فى الاستدلال اخذ
مقدمة لا يسلمها الخصم فى القياس الجدلى وان كانت صحيحة برهانية فى نفس الامر ومن هذا القبيل الاستدلالات التى وقعت
لبعض الناس على ابطال الجزء الذى لا يتجزى مما يبتنى على اشكال غير المربع والمثلث القائم الزاوية المتساوى الساقين مما ينكره
القائل بوجود الجوهر الفرد فان المتكلمين المنكرين لاتصال الجسم يحيلون من الاشكال الا المربع والمثلث الذى هو يحصل من قطر
المربع من الضلعين الذين يوترهما ذلك القطر فكل دليل يبتنى على غير هذين الشكلين من الاشكال لا يكون برهانيا ولا جدليا
اما عدم كونه برهانيا فلانه لقائل ان يمنع لزوم المح والخلف على التقدير المذكور بان يقول ان اللازم من الدليل وان كان امرا محالا
فى الواقع الا ان محاليته على التقدير المذكور غير مسلم لكون ذلك التقدير امرا مستحيلا فيجوز ان يكون مستلزما لمستحيل آخر
عند فرضه واما عدم كونه جدليا فلان الخصم لا يساعده لابتنائه اما على اصل الاتصال واما على اصول اخرى فلسفية كبعض
الوجوه التى ذكرها العلامة الخفرى فى رسالة له فى نفى الجزء من فرض مثلث متساوى الساقين الذى عدد اجزاء قاعدته اقل من
اجزاء كل من ساقيه كقوس الميل الكلى فى الفلك مع الربعين من دائرتى المعدل ومنطقة البروج المنتهيين اليها الاخذين من
نقطة التقاطع الربيعى او الخريفى وان الانفراج بين الساقين يتصاغر الى ان يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير اصغر فيلزم الانقسام
فيما لا ينقسم وكما فى الدليل الذى ذكره حسين بن اسحق من انه لو تركب الجزء لزم ان يكون قطر فلك الافلاك مقدار ثلثة اجزاء لا
يتجزى بيان اللزوم ان نفرض ثلث خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر افراد ويكون الوسطانى قطرا للمحدد واحد جانبيه
خط اب والآخر جد فاذا وصلنا بين نقطتى اد بخط اد لكان مارا بالمركز ملاقيا بالمحيط من الجانبين مع انه مار بثلثة خطوط
متصلات فيكون مركبا من ثلثة اجزاء وهو المط وفساده يعلم مما ذكرناه فان كون القطر مركبا من ثلثة اجزاء وان كان ممتنعا
فى نفس الامر الا ان استحالته على الفرض المذكور مم وبناؤه على اثبات اصل الجزء وتماس الخطوط المذكورة الجوهرية المتالفة
من غير المنقسمات لا يمكن وقوع خط جوهرى مركب منها قطر المربع سطحى ولا مارا على الخطوط الجوهرية الا اذا كانت اجزاء الاضلاع
والقطر متساوية وكذا يجب ان يكون هيهنا اجزاء الخط المار المتلاصقة وعدد المرور بها من الخطوط المتلاصقة متساوية
ثم العجب ان بعض الاعلام ذكر فى بعض تعاليقه على شرح الهداية ان اصل هذا الوجه ماخوذ من كلام الشيخ فى عيون الحكمة والهيات
الشفاء حيث استدل على بطلان تركب الجسم من الجواهر الفردة بانه لو تركب الجسم منها لزم ان يكون قطر المربع والمستطيلات
مساويا لضلعه ثم نقل منها وجها آخر مع ان مسئلة بطلان الجزء لم يذكر فى الهيات الشفاء اصلا فضلا عن هذا او غيره وما
يتوهم بظاهره عبارة كتبه كطبيعيات الشفاء وغيرها ليس الا انه فرض سطحا متالفا من اربعة خطوط جوهرية تركب كل منها من اربعة

اجزاء يلزم مساواة القطر للضلع وهو طريق حسن في الزام القائلين بالجزء لا غبار عليه وأما الطريق الثالث المبني على الحركات
وتفاوتها التي لعين بتخلل السكنات فكما احتجوا بحركة جزئين احدهما فوق احد طرفي خط مؤلف من اربعة اجزاء والآخر تحت طرفه الآخر
يكون حركتاهما متساويتين في السرعة والبطوء والاخذ فيلتقيان لا محالة عند مقطع وهو ملتقى الثاني والثالث او بحركة جزئين
كلاهما فوق طرفي مؤلف من ثلثة اجزاء فانهما يلتقيان على وجه يوجب انقسام الجميع وهما وكما احتجوا بعدم لحوق السريع البطيء عند
كونهما اخذين في الحركة معا كالسريع خلف البطيء بمقدار من المسافة بينهما بيانه ان السريع اذا قطع جزء فلو قطع البطيء اقل منه لزم
الانقسام وان قطع مساويا له او اكثر لم يلحقه السريع ابدا والمشاهد خلافه هف وكما احتجوا من جهة المساحة بقولهم ان العلوم ان
للشمس سمتا بواسطة ذي الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا تحركت جزء تحرك اقل والا لكان
ماسامتة الشمس دائرة مساوية لمدارها على جسم صغير وكما احتجوا من جهة المماسة بانا اذا وضعنا خطا مستقيما كالسلم على جدار
قائم على سطح الارض حصل هناك شبه مثلث قائم الزاوية كان الخط المذكور وترها وفرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين
بالقائمة خمسة اذرع مثلا فلا محالة يكون السلم جذر خمسين لقوة شكل العروس فاذا اجررنا السلم والوتر من اسفله على خلاف جهة
الجدار الى ان ينحط اعلاه عن طرف الضلع المنطبق على الجدار بمقدار ذراع وجب ان يكون ما ينجر منه من اسفله اقل من ذراع اذ لو كان
ذراعا صار ذلك الضلع اربعة والضلع الثاني ستة فيصير مربع الضلعين اثنين وخمسين مع كون السلم وما ينطبق عليه جذر خمسين
وذلك محال فثبت انه ينجر اقل من ذراع وانت اذا فرضت بدل الاذرع اجزاء لا تتجزى فاذا انجر الوتر من اعلاه جزء وجب ان ينجر من اسفله
اقل من جزء وذلك يوجب الانقسام وأما الطريق الرابع المبني على الظلال فكقولهم اذا غرزنا خشبة في الارض فعند كون الشمس
في الافق الشرقي لا بد وان يقع لها ظل ثم لا شك ان ذلك الظل لا يزال يتناقص الى ان يبلغ الشمس وقت الزوال فعند ما تحركت
الشمس جزء واحدا لا بد ان ينتقص من الظل شيء فاما ان يكون جزء واحدا فيلزم ان يكون طول الظل مساويا لربع الفلك وانه محال او اقل
فيلزم الانقسام **اوهام وازاحات** من الناس من استدل على اتصال الجسم بان الجسم لو كان مركبا من اجزاء لا تتجزى
لكان متقوما بها فيكون تعقلها قبل تعقله ويكون بين الثبوت غير مفتقرة الى البيان ولا ينكرها كثير من العقلاء وبطلان
التوالي باسرها يدل على بطلان المقدم والجواب ان هذه مغالطة نشأت من الخلط بين الاجزاء المحمولة والاجزاء الخارجية واجراء
صفات احدهما للاخرى فان الصفات المذكورة انما هي في الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك يشترط كون المهية
متعقلة بالكنه وهو ممنوع واما الجزء الخارجي فربما يفتقر الى البيان كالهيولى والصورة عند الحكماء وكذا العقلي اذا لم يتصور
المهية بحقيقتها كجوهرية النفس عند من يقول بجنسيتها لها ولغيرها من الجواهر ومنهم من زعم انه لو وجد الجزء لكان متناهيا
ضرورة فكان مشكلا كرة او مضلعا لان المحيط به اما حد واحد او اكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظ واما الكرة
فلانه لا بد عند ضم بعضها الى بعض من تخلل فرج بين الكرات يكون كل فرجة اقل من الكرة والجواب بان التشكل من عوارض المقدار
الطويل العريض العميق والجزء ليس له امتداد اصلا في جهة والا لكان خطا فكيف في الجهات والا لكان جسما ولو سلم فذلك في
الاجسام دون الاجزاء ومنهم من تخيل ان ظل كل جسم يصير مثليه في وقت ما وح يكون نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي
طوله اجزاء وتر يكون شفعا له نصف هو نصف ظل ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء والجواب بمنع الحكم المذكور وانما
ذلك فيما له نصف فالاشتباه في هذا الاخير كمثلوه انما وقع من جهة اجراء صفة الشيء على جزئه الغير المنقسم **فصل** في ذكر
ما يختص بابطال مذهب النظام المعتزلي اعلم انه وافق الحكماء في قبول الجسم انقسامات بغير نهاية الا انه وغيره من المعتزلة لا يفرقون
بين القوة والفعل فيأخذ هو تلك الانقسام حاصلة بالفعل فمذهبه هنا يلزم عليه الى ما لا ينقسم فقد وقع فيما هرب عنه
من حيث لا يشعر وقد يستدل على ابطال مذهبه اولا بالنقض بوجود المؤلف من اجزاء متناهية ولو في ضمن جسم آحاد لا كثرة
الا والواحد فيها موجود فاذا اخذ منها آحاد متناهية امكن ان يركب فيحصل منها حجم لانها اجزاء مقدارية متباينة في الوضع
ثم يستدل على تعميم الحكم بتناهي الاجزاء في جميع الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء ساير الاجسام ونسبة حجمه الى حجمها
ليلزم المطلوب اذ بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فنسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت الاحجام والابعاد متناهية
كما سيجيء فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي واعترض عليه

بمنع توافق النسبتين على التقدير المذكور وتجويز كون النسبتين مع ان الازدياد فى الحجم بسبب الازدياد فى العدد المختلفين مستندا بان ازدياد
الزاوية على الزاوية فى المثلث بحسب ازديادا لوتر على الوتر مع ان النسبة بينهما ليست على نهج واحد فان نسبة الزاوية الحادة فى المثلث
المتساوى الساقين القائم الزاوية الى القائمة وليست نسبة وترها الى وتر القائمة كك بالنصف بالشكل الحمارى بل يجوز ان يكون نسبة
الجسمين من النسب الصم التى توجد فى المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثله فى الاعداد لان نسبتها عددية قطعا ورد هذا
بانه لما كان الجسمان عنده مركبين من الاجزاء التى لا تتجزى فقد وجد لها عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية
فلا يكون صمية فان الفرق بين الاعداد والمقادير انما هى بوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير فاذا كانت المقادير
كالاعداد فى تالفها من الوحدات لم يبق فرق الا بان الوحدات فى احدهما وضعية وفى الآخر عقلية واما الجواب عما ذكر اولا
بان ازدياد الوتر ليس مما يوجبه مجرد ازدياد الزاوية فى الانفراج بل مع ازدياد تعاظم الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها
وعند ذينك الامرين يكون ازدياد الوتر على النسبة المذكورة وهذا وان كان بحثا على السند الا ان الغرض التنبيه على فساد
هذا التصوير ومما يختص ايضا بمذهبه من الفساد عدم قطع مسافة معينة فى زمان معين وذلك لان قطع كل قسم من المسافة
كالنصف موقوف على قطع قسمه وقسم قسمه الى غير النهاية وهى امور مترتبة والموقوف على امور مترتبة غير متناهية محال فقطع
المسافة يكون محالا على مذهبه ولهذا ارتكب الطفرة وهى مع شناعته لم ينفعه لان المقطوع ان لم يكن اكثر من المطفور
فلا اقل يكون مساويا او اقل منه وجزء المسافة وان قل كان حكمه فى الانقسام حكمها والمشاهد من الحركة ليست الا قطع المسافة
لا تركها اصلا واعتبر بامرار العضو اللامس على صفحة ملساء وبمد القلم على بيضاء بالسواد كيف يجد كلها ملموسا ومسودا ولو كانت
نسبة المقطوع الى المطفور نسبة المتناهى الى غير المتناهى لوجب ان لا يقع الاحساس بالملموس ولا بالاسود الا على هذه النسبة
فليس كك وعلى هذا القياس فساد اعتذاره عن ذلك بالتداخل ومن الناس من حاول الاعتذار عن قبله فى ذلك الاشكال
بان قطع المسافة المعينة انما توقف على زمان غير متناه الاجزاء ينطبق كل جزء منه على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا
لا يستلزم عدم تناهى الزمان لان المحدود من الحركة والزمان يشتمل كل منهما على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهى وزعم ان
هذا مثل قول الحكماء القائلين بقطع المسافة المحدودة مع كونها محتملة للانقسام بغير نهاية فى زمان محدود وذلك لكون الزمان
ايضا كك وذهل عن الفرق بين المذهبين بالقوة والفعل جهلا منه او تجاهلا حبا للتعصب او دفضا للحكمة وعن ان ما يوجد
شيئا فشيئا من بداية الى نهاية فاستحالة كونه غير متناهى العدد معلوم بالضرورة كاستحالة كون المحصور بين حاصرين غير
متناه فالقول به فرع لباب السفسطة وضلال عن سنن الحق وصراطه المستقيم فمن كان ذا بصيرة يتفطن بفساد هذا المذهب
من نفسه بدون الرجوع الى قطع المسافة وان كان عدم التناهى فيما له امتداد واحد اظهر واجلى ولكن من لم يجعل الله له نورا
فما له من نور ثم العجب ان المصحح لرأى النظام كيف صار بعينه نقضا على مذهب الحكماء فى اتصال الاجسام عند جماعة باعيانهم

فصل فى الاشارة الى مفاسد مترتبة على نفى الاتصال فى الجسم يشهد الحس ببطلانها وقد التزمها مثبتوا الجزء الذى
لا يتجزى وهى تفكك اجزاء الرحى وسكون المتحرك والطفرة والتداخل وعدم لحوق السريع البطيئ ولقوة هذه المفاسد
انعطف بعض المتكلمين عن اصرارهم على اثبات الجزء راجعين الى مذهب المحققين منهم الامام الرازى وغيره وتوقف بعضهم
قال فى كتاب نهاية العقول اعلم ان من العلماء من مال الى التوقف فى هذه المسئلة بسبب تعارض الادلة فان امام الحرمين صرح
فى كتاب التلخيص فى الاصول ان هذه المسئلة من مجازات العقول وكذا ابو الحسين البصرى وهو احذق المعتزلة فنحن ايضا
نختار هذا التوقف فاذن لا حاجة لنا الى هذا الجواب عما ذكروه انتهى قوله ونقل فى التاريخ انه وقعت مناظرة فى
مجلس صاحب بن عباد بين جماعة من اصحاب تناهى الاجزاء واصحاب النظام القائل بعدم تناهيها كما مر ذكره فالزم اصحاب التناهى
اصحاب النظام انه يجب من كون الاجزاء غير متناهية فى الجسم ان لا يقطع مسافة محدودة الا فى زمان غير متناه لانه لا بد عند
الحركة من خروج كل جزء من حيزه ودخوله فى حيز جزء آخر وانتقال جزء غيره الى حيزه فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان
القطع غير متناه فارتكبوا فى الجواب القول بالطفرة ثم الزموهم ايضا بان كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء يكون
حجمه غير متناه فالتزموا تداخل الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزم اصحاب تناهى الاجزاء تجزية الجزء القريب من قطب الرحى

عند حركة البعيدة وقطعه جزء واحدا لكون القريب ابطأ من البعيد والتزموا ان البطيء يسكن في بعض ازمنة حركة السريع ولا يكون
ذلك الا بتفكك اجزاء الرحى عند حركتها على مثل دوائر دقيقة بعضها فوق بعض وشنعت كل من الطائفتين على الاخرى وتمم
التشنيع عليهما بالطفرة والتفكيك وكذا هؤلاء التزموا سكون المتحرك في لحوق السريع البطيء اذا تحركا على الوجه الذي مر بيانه
ومما يقوي التشنيع عليهم في التزام التفكك وسكون المتحرك ان تقرر الاول فيما يتفق العقلاء في شدته واستحكامه وعدم تفككه
كالفلك الدوار وقد وصف تع الافلاك بالشدة في قوله وبنينا فوقكم سبعا شدادا او في جسم لو تفكك اجزاؤه لتناثرت
كالفرجار او كان له شعور بذلك بل يبطل حيوته وحركته كالانسان اذا دار على نفسه والثاني فيما يقع التفاوت بين الحركتين باضعاف
اضعاف حركة البطيء كحركة الفرس والشمس فيما اذا كان نقطة محاذاة الفرس من الفلك الرابع عند ابتداء حركتيهما متقدمة على مركز
الشمس بقدر قوس من ذلك الفلك لئلا يبقى لهم مهرب من الاول الى الاعتذار بالفاعل المختار وتعلق ارادته بتفكيك اجزاء
الرحى تارة والصاقها اخرى جهلا بان ارادة الباري اجل شانا مما تصوروه ثم من العجائب ان يتفطن اجزاء الدوارة والرحى وهما
جسمان جامدان من الفطنة والالهام حتى علم الابطأ منهما انه ينبغي ان يقف حتى تزول سمته عن الاسرع وعلم مقدار الوقفة
من الزمان بحسب نسبة التفاوت بين المسافتين الاسرع والابطأ وكيفية انضباط هذه النسب في ازمنة السكنات في كل جزء جزء
من الاجزاء الدوارات على حوالي الدوائر ولا يتيسر للصوفية الرقاصين عشر من اعشار هذه الفطنة مع دعواهم الكشف
والكرامات بل لا يتيسر لانسانين قصدا موضعا واحدا احدهما اقرب منه من الاخر وارادا ان يبلغا معا الى ذلك الموضع
بتماسيرهما دفعة واحدة اذ لا يعلم الاقرب منهما انه كم يجب ان يقف في حركته ولا يعلم الابعد انه كيف ينبغي ان يسرع حتى يكون وصول
كل منهما موافقا لوصول صاحبه ومن الثاني بان عدم شعورنا بالسكون في المتحرك للطافة ازمنة السكون جهلا بانه اذا كانت
نسبة زمان السكون الى زمان الحركة كنسبة فضل مسافة السريع على مسافة البطيء لزم ان يكون زمان الحركة الطف بكثير من
زمان السكون فينبغي ان لا يحس بالحركة اصلا ولا اقل من ان يرى تارة متحركا واخرى ساكنا ومما يؤكد فساد قولهم لزوم وجود
المعلول بدون العلة في حركة الشمس وسكون الظل ووجود العلة بدون المعلول فيما اذا فرضنا بئرا عميقا مائة ذراع مثلا
وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الاخر دلو ثم شددنا قلابا على طرف حبل اخر طوله
خمسون ذراعا ارسلناه في البئر بحيث وقع القلاب في الحبل الاول على طرفه المشدود في الخشبة ثم جررناه فيكون ابتداء حركة
القلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهاؤهما الى راس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والقلاب خمسين مع ان
حركة القلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة **فصل**
في تقرير شبهة المثبتين للجزء ومبنى خيالاتهم وكشف الغشاوة عن وجه المقصود بازالتها اعلم ان مبنى خيال القائلين بالجواهر
الفردة ان الجسم ان لم يتناه القسمة فيه فيستوي الجسم الاصغر كالخردلة والاكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم نهاية
القسمة ويلزم ان يكون مقدار كل منهما غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه وهذا مما يندفع بان الجسم
المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمئات والالوف الغير المتناهيين وبينهما من
التفاوت ما لا يخفى والحاصل انه ليس لاحدهما اقسام ما لم ينقسم واذا انقسما متساويا كل منهما صاحبه في العدد فكل واحد من الاقسام
التي للخردلة اصغر والتي للجبل اكبر وهكذا بالغا ما بلغ لا الى نهاية نعم من ذهب الى ان قسمة الجسم الى الاجزاء الغير المتناهية حاصلة
بالفعل كالنظام فهذا نعم الدليل على ابطال مذهبه واما ما قال بعض الافاضل في هذا المقام من ان المقادير الغير المتناهية
اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعهما غير متناه بالضرورة واما اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان انصاف الذراع المتداخلة
الغير المتناهية بمعنى نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية
متناقصة فمدفوع بما قيل اذا كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد فاذا انضم بعض متناه منها الى بعض متناه اخر يزيد
مقدار المجموع على مقدار احدهما لا محالة فاذا انضم اليه بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهي قطعا و
المنع مكابرة واما ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل منها الا الذراع فصحيح لو كانت تلك الانصاف
بالقوة واما وجودها بالفعل فامر محال والمحال اذا فرض وقوعه قد يستلزم محالا اخر وههنا من هذا القبيل على ان المقادير

اذا كانت متناقصة من جانب تكون متزائدة من الجانب الاخر لكون احدهما مضايف الاخر فيكون المجموع المركب منهما غير متناه في
المقدار على ما اعترف به اللهم الا ان يفرق بين ان يكون تزايد الاجزاء من جانب اللاتناهي او من جانب التناهي و قال بلزوم عدم
تناهي المقدار في الاول دون الثاني وهذا تحكم محض بعد ان يكون اعيان تلك الاجزاء باقية بحالها بالفعل في السلسلتين
المفروضتين متزائدة ومتناقصة على ان وجود الاجزاء الغير المتناهية على ذلك الوجه مما يبطله برهان التطبيق والتضايف
وغيرهما لكونها مترتبة شبهة اخرى قريبة المأخذ مما ذكروهي لزوم تعشبة وجه الارض بجملته اذا قسمت باجزاء ولا يخفى وهنها
وسخافتها فان وجه الارض سطح متناه يمكن ان يعشبه اجزاء متناهية صغيرة الحجم جدا كثيرة العدد شبهة اخرى لو كانت القسمة
تمر بغير نهاية لكان قطع المتحرك المسافة يحتاج الى قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع ابدا ويلزم ان يكون
الزمان الذي يقطع فيه الانصاف الغير المتناهية غير متناه وهذه الشبهة مما ذكروه مرة مقبولة لتصحيح مذهب النظام وتاييدا
له ومرة مردودة لانتقاض مذهب الحكماء وجوابها ان المسافة المقطوعة شيء واحد غير منقسم الى اجزاء غير متناهية الا وهما و
فرضا لا وجودا و فصلا وكذا الزمان الذي مقدار الحركة الواقعة فيها والكلام وارد على النظام كما مر شبهة اخرى ذكرها ابو ريحان
البيروني معترضا على ارسطاطاليس في رسالة ارسلها الى الشيخ الرئيس وهي انه يلزم على اصل اتصال الجسم وقبوله للقسمة بغير
نهاية ان لا يدرك متحرك متحركا في سمت واحد وان كان المتقدم منهما ابطا بكثير كالشمس والقمر فانهما اذا كان بينهما بعد مفروض
وسار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا اذا ساره القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا اصغر وكذلك الى
ما لا نهاية له على انا قد نراه يسبقها ونقل الشيخ الرئيس ان هذه الشبهة مما اورده الفيلسوف على نفسه واجاب عنه بجواب وهو
مما لا يرتضيه الشيخ لانه قال بعد ذلك واما ما اجاب به ارسطاطاليس عن هذه المسئلة وفسره المفسرون فهو ظاهر السفسطة
والمغالطة وتلخيص الجواب الذي ذكره الشيخ ان ليس يعني بتجزية الجسم بلا نهاية ان يتجزى ابدا بالفعل بل يعني بها ان كل جزء منه
له في ذاته متوسط وطرفان فبعض الاجزاء يمكن ان يفصل بين جزئيه اللذين يحدهما الطرف والواسطة وبعضها لا يقبل لصغره
الانقسام بالفعل فيكون القسمة فيها بالقوة فمن قال ان جزء الجسم يتجزى بالفعل لزمه هذا الاعتراض ومن قال ان بعض اجزائه
منقسم بالفعل وبعضه بالقوة لم يلزمه شيء لان الحركة انما يأتي على تقسيم المسافة المتناهية في الاجزاء المنقسمة بالقوة لم يلزم
شيء لان الحركة انما يأتي على تقسيم المسافة المتناهية في الاجزاء المنقسمة بالقوة واني اقول ان المتحرك ليس لمسافة حركته حد
آني موجود ما دام كونه متحركا فاذا لم يكن لكل من المتحركين المذكورين ما دام كونهما متصفين بالحركة حد معين موجود بل حد نوعي فكذلك
البعد الذي بينهما ليس بعدا معينا شخصيا بل بعدا مطلقا وانما يكون لكل منهما في كل آن فرض حد معين من المسافة وبينهما
مقدار معين منها وكان وجود الآنات في زمان الحركة المتصلة بحسب الوهم فقط فكذلك وجود حد معين لكل منهما ومقدار
مخصوص بينهما نعم وقوع المناطق والتقاطعات والاقطاب في الافلاك مما يجعل بعض الحدود محصلا بالفعل لا بمجرد الفرض
لكن الحدود الحاصلة بسبب مرور المناطق او تقاطع بعضها ببعض او حصول الاقطاب او مواضع هي غاية التباعد بين
الدائرتين وغاية التباعد بينهما ليست الا عددا متناهيا بين كل اثنين منها مقدار وحداني الذات والصفة غير منقسم الا
بمجرد الفرض شبهة اخرى اذا دحرجت الكرة على سمت واحد في بسيط مستو يكون ملاقات دائرة منها بخط مستقيم من
البسيطة بنقطة بعد اخرى ويلزم منه تجاوز النقط وتركب الخط منها ودفعت بان مماسة الكرة البسيطة وان كانت في حال
الثبات والسكون بنقطة لا غير ولكنها في حال الحركة انما هي بخط غير قار متدرج الاجزاء في الوجود وكذا يكون المماسة بينهما
في كل آن فرض وجوده بنقطة الا ان الآنات حالها في التحقق والوجود حال النقط المفروضة في ان وجود الجميع بالوهم والفرض
لا بالفعل والفصل فالاستدلال بتجاور الآنات على تجاوز النقط من قبيل المصادرة على المطلوب الاول اذ التنازع فيها كا
لتنازع في النقط من جهة ان الحركات والازمنة كالاجرام والابعاد غير مؤلفة مما لا يتجزى وان سبيل الآن من الزمان بعينه
سبيل النقط الموهومة من الخط فان كان الآن السيال نسبته الى الزمان نسبة النقطة الجوالة الى الدائرة والراسمة للخط الى
الخط وللناس كلمات عجيبة في دفع هذه الشبهة فتارة يقولون ان حدبة الكرة والسطح فوي وتماسهما بجوهريهما ضروري
وتارة يقولون ان زوال الملاقات لا يكون الا بالحركة وهي زمانية لا آنية فلزوم تتالي النقاط والآنات ممنوع اذ زوال الانطباق

فى الزمان كما ذكرنا وحصول الانطباق نقطة اخرى فى ان بينهما زمان ولما استحال الجزء الذى لا يتجزى لا يكون مع ال الانطباق اول
فلم يلزم محذور وتارة بان المحقق ليس الا نقطة واحدة فلزوم تتالى النقاط ثم بل ينعدم نقطة ويتحقق اخرى وكذا الحكم فى تتالى
الآنات وكلا هذين القولين بعيد عن الصواب اما الاول فلانه لما وقع الاعتراف منه بان الانطباق الاول فى الآن والثانى فى
آن آخر بينهما زمان فيتوجه السؤال بانه كيف يكون الحال فى ذلك الزمان بين الكرة والسطح ابينهما تلاق ام تفارق والتفارق
بينهما بين البطلان وان شئت فافرض الكرة من حديد او جسم فى غاية الثقل لا يرتفع عن السطح الا بمحرك خارج فرض عدمه
واما التلاقى فهو اما بنقطة او بخط فان كان الثانى لزم الانطباق بين الخط المستدير والمستقيم وان كان بنقطة والتلاقى
النقطى لا يكون الا فى آن فننقل الكلام الى الزمان الذى بين آن وقعت فيه الملاقات الاولى وهذا الآن ويعود الشقوق بعينها
من راس والكل محال وكذا القول بتجاور الآنات كما زعمه المتكلمون فلم يبق متسع الا بالاطلاع على الحق الذى ذكرناه فى الجواب واما
الثانى فلان تجاور النقاط واجتماعها متجاوزة فى الزمان يكفى للاستحالة وان لم تكن مجتمعة فى آن واحد فذلك امر مستحيل
لاستلزامه انتهاء قسمة المقدار الى ما لا ينقسم ولو بالقوة كما ذهب اليه محمد الشهرستانى ولما سبق ما يقام عليه البرهان
من ان المتجددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات فى الدهر المحيط بالزمان وما معه وفيه فيكون النقاط التى
كل منها فى آن مجتمعة فى الواقع على نعت التجاور ولان تجاور الآنات اللازمة لها على اى وجه امر مستحيل فى ذاته لانطباقها على
الحركة المنطبقة على المسافة والمنطبق على المتصل الوحدانى لا بد وان يكون متصلا وحدانيا فاذا كان احد المتطابقين مركبا
من الافراد المتشافعة الغير المتجزية اصلا الزمان يكون الآخر ايضا مركبا منه وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تالفه من الجواهر
الفردة فكذا حكم ما يطابقه من الزمان والحركة شبهة اخرى ان ما يمكن خروجه الى الفعل من الانقسامات فى المستقبل
ان كانت متناهية فيقف القسمة الى ما لا يقبل القسمة اصلا عند فرض وقوع تلك الانقسامات جميعا وان كان ممكن الخروج
الى الفعل عددا غير متناه فيلزم منه ما يلزم من مذهب النظام وجوابها باختيار الشق الاول والقول بانه وان كانت القسمة
الممكنة الوقوع متناهية الا انها ليست فى مرتبة معينة من التناهى حتى لا يقبل الانقسام بعدها وهكذا حال الزمان و
الحوادث التى فى المستقبل عندهم فانهم ذهبوا الى ان كلما يوجد من الحوادث بعد هذا اليوم عددها متناه وكذا كل ما يحصل
من ايام الزمان وساعاتها مقدارها متناه ومع ذلك ما من جملة من الحوادث والايام والساعات الا ويوجد بعدها حادث
اخر ويوم اخر وساعة اخرى فليس معنى كونها متناهية انها تقف عند حد لا يتجاوزه والتناهى بهذا المعنى يصح فى العرف
اتصافه باللاتناهى الا ان كثيرا ما يقع المغالطة باشتراك الاسم بين اللاتناهى بمعنى عدم الوقوف عند حد وبينه بمعنى
عدم النهاية فى المقدار والعدد شبهة اخرى ان وجود الاطراف يستدعى محلا غير منقسم كالجوهر الفرد او ما فى حكمه والا لكان
انقسام المحل يوجب انقسامه وهو محال والجواب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال مطلقا اللهم الا ان يكون المحل محلا
من حيث ذاته المنقسمة واما اذا كان المحل هى الذات المنقسمة مع حيثية اخرى غير مجرد الذات فلا يوجب انقسامه انقسام ما
حل فيه او لا ترى ان الاضافات تنقسم بانقسام محالها وقد لا تنقسم فالاول عند ما يكون عروضها بمجرد الذات المنقسمة
وذلك كمحاذات الجسم لجسم آخر وانطباقه له فينقسم المحاذات والمطابقة نصفا وثلثا وربعا وغيرها حسب انقسام الجسم ذى
المحاذات او المطابقة الى النصف والثلث والربع وذلك لان مماسة نصف الجسم هى نصف مماسته كله ومماسة ثلثه ثلث
مماسة كله وهكذا والثانى عند ما يكون عروضها لا لمجرد المقدار كالابوة فانها لا تعرض للانسان الاب من اجل تقدره و
جسميته فقط بل لاجل فعله النفسانى الشهوى واخراجه فضلا من بدنه يستعد لصورة من نوعه وكالبنوة فانها تعرض للابن
بواسطة انفعال جسم قليل المقدار يصير مادة لبدنه بعد استحالات وتغيرات كثيرة كما وكيفا عن شخص اخر مثله انفعالا
مثل قبول الافراز والانزال عنه وهاتان النسبتان ليستا عارضتين للاب والابن من جهة جسميتهما فقط حتى يتزايد
بتزايد الجسمين ويتناقصا بتناقضهما وينقسما حسب انقسام البنية الى الاعضاء فيكون ليد الاب ابوة بالقياس الى
جزء من بنوة الابن التى تكون فى يده ليكون الابوة التى فى اليد بعض الابوة التى فى الكل فان ذلك واضح البطلان بل كل من
الابوة والبنوة عارضة للحيوان بما هو حيوان اى ذو نفس مقيسا الى مماثله وكون الشئ ذا حيوة وبنفس ليس مما يوجب

الانقسام فكذا ما يتبعه من الاعراض التى تعرض من الحيوانية فان الحيوانية وان كانت قابلة للتفاوت بالكمال والنقص والقوة و
الضعف عند بعض المحققين من الحكماء كما مر ذكره الا ان تفاوتهما فى الكمال والنقص ليس بازاء تفاوت الجسمية فى العظم والصغر
حتى يكون الكامل فى الجسم كاملا فى الحيوانية والناقص الصغير فيه ناقصا فيها فيكون الابل والفيل اتم حيوانية من الانسان والقرد
فاذن نقول ان حلول الاطراف بما هى اطراف ليس فى الجسم من حيث جسميته بل باعتبار انتهائه وعدمه ولهذا ذهب جمع الى انها عدمية
فالسطح ينقسم فى الجهتين لا فى الجهة الثالثة لان وجوده انما يحصل بقطع وقع فيه فى الجسم من جهة امتداد واحد من امتداداته الثلثة
فلاجرم لما كان عروضه للجسم بواسطة القطع الذى وقع فى هذه الجهة لا بالذات لانه من هذه الجهة عدمى ولا بالعرض بتبعية انقسام
الجسم فيها لكون عروضه للجسم ليس من حيث وجود امتداده الحاصل فيها بل من حيث فنائه وعدمه فيها ولكن ينقسم فى الجهتين
الباقيتين بالذات وبالعرض جميعا اما انقسامه بالذات فلكون ذاته متحصلة من الجهتين الباقيتين من جهات الجسم عند عروض
القطع على الجهة الثالثة له واما انقسامه بالعرض وبتبعية المحل فلان عروضه للجسم ليس لاجل قطع ما سوى الواحد من امتداداته
بل لاجل قطع الواحد وبقاء الاخرين والا لكان خطا او نقطة فلاجرم ينقسم بانقسام الجسم فى الامتدادين الاخرين واما الخط
فينقسم فى جهة واحدة بالذات وبالعرض بتبعية المحل ولا ينقسم فى جهة اخرى اصلا بمثل الذى ذكرناه وعلى هذا قياس عدم
انقسام النقطة فى جهة اصلا فاعرف وتدبر شبهة اخرى يلزم منها طفرة الزاوية وهى عقدة عسيرة الانحلال واشكال صعب
الزوال ابتناها على وجوب الاتصال فى المقادير وما يحصل منها كالزوايا والاشكال تقريرها ان الزاوية المسطحة مقدار
سطحى بين خطين يلتقيان على نقطة او كيفية عارضة للسطح من الجهة المذكورة على اختلاف مذهبى الرياضيين وغيرهم فيها
وعلى اى تقدير لا خلاف بين الحكماء فى قبول القسمة بغير نهاية فى الجهة التى بين الضلعين والزاوية قد تكون متفقة الخطين مستقيمتهما
او مستديرتهما سواء وقع تحدبيهما او تقعيرهما من جهة واحدة او كل منهما فى جهة اخرى مقابلة للجهة التى للاخر وهو اعم من ان يكون
جانب التحديب منهما موضع الملاقات او جانب التقعير بشرط ان لا يصيرا فى شىء من هذه الصور متحدين فى الوضع بحيث ينطبق
عليهما جميعا خط واحد والا لم يكن بينهما زاوية وقد تكون مختلفة الخطين وهى اما ان يكون بحيث وقعت حدبة خطها المستدير
الى الداخل كزاوية حدثت من خط مستقيم بدائرة من خارج او الى الخارج كما اذا حدثت من تقاطع قطر الدائرة ومحيطها فالاولى مما
برهن اقليدس فى كتابه بالشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه على انها احد من جميع الحواد المستقيم الخطين والثانية اعظم من
جميع تلك الحواد فاذا تقرر هذا نقول اذا فرضنا خطا منطبقا على الخط المماس متحركا الى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس
منه حركة ما فاى قدر يتحرك يحصل زاوية الخطين مستقيمة اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان يصير او لا مثلها وهذا هو الطفرة
بعينها فى الحركة وكذا اذا فرضنا حركة القطر ادنى حركة مع ثبات احد طرفيه تصير تلك الزاوية منفرجة من غير ان يصير او لا مثل القائمة
لازدياد ما هو ازيد مما نقصت هى به عن القائمة عليها وكذا اذا فرضنا رجوع كل من الخطين المذكورين الى موضعه الاول يلزم المحذور
المذكور واستصعب كثير من الاذكياء حل هذه العقدة وذكروا فيها وجوها غير سديدة وتشبث بعض العلماء بان الزاوية من مقولة
الكيف ومراتب الكيف مما يجوز سلوكها على وجه الطفرة وبعضهم ذكر ان هذه الحركة من احد الضلعين ليس فى جهة هى بين الضلعين
وهى جهة عرض البسيط الواقع بينهما بل فى جهة اخرى هى جهة طول ذلك البسيط والزاوية لا يقبل الانقسام الا فيما بين الخطين
لا فيما بين الراس والقاعدة والسفسطة فى الجميع وذكر شيخنا وسيدنا ادام الله تعالى ظله الظليل على مفارق مريديه بادامة وجوده
الشريف وعزه الجليل واضاء اشراق نوره مستديما على تنوير قلوب السالكين وتطهير نفوس المستعدين ما يشفى العليل ويروى
الغليل بحمد الله وقوته من وجه وجيه نذكره تبركا بافادته وتيمنا باضائته وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران
اعتبار انها سطح واعتبار انها احيطت بمستقيم ومستدير وهى انما تقع فى طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار
الثانى لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان تساوى زاوية اخرى مختلفة الضلعين وكذا العكس فانه اذا طبق
الضلع المستقيم من المستقيمة الخطين على المستقيم من مختلفتيهما فاما ان يقع المستقيم الاخر بين المختلفين او خارجا عنهما اذ لا
يمكن الانطباق بين المستقيم والمستدير فلا ينطبق الزاوية المستقيمة الخطين على مختلفتيهما وبالجملة يختلف حقيقة الزاوية من جهة
اختلاف الضلعين استقامة واستدارة لانهما من الفصول المنوعة للخط فكذا لما يحاط به من جهة كونه محاطا ولما كانت الحركة امرا

متصلا اتصال المسافة والجسم وقد تقرر ان الامور المتخالفة بالنوع لا يكون بينهما اتصال وحدانى موجود بوجود واحد فما يقع فى حدود
الحركة لابد وان يكون افراده ومراتبه من نوع واحد فشيء واحد من افراد احد المقدارين المختلفين بالماهية لا يقع فى مسافة الحركة ومسلكهما
او لا ترى ان المتزايد بحسب المقدار نحو الخطى لا يصل ولا يبلغ بحركة فى شيء من المراتب مقدارا ما سطحيا او بالعكس وكذا المتزايد فى السطح لا
يبلغ بالحركة فى حدودها الى مساواة جسم ما وبالعكس فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا تحرك ضلعه وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج
الى مساواة جميع الافراد المتوسطة فى القدر بين المبدأ والمنتهى من ذلك النوع وهي التى تكون واقعة فى مسلك تلك الحركة ولا يمكن
ان يبلغ الى مساواة شيء من افراد النوع الاخر ولا هي واقعة فى مسلك تلك الحركة اصلا فلا يلزم ان يبلغ الزاوية التى هي بين الدائرة و
الخط المماس فى التعاظم الى زاوية مساوية لمستقيمة الخطين ولا التى بين القطر والمحيط فى التعاظم الى مساواة القائمة ولا التى بين الخط
المماس والقطر العمود عليه فى التصاغر الى مساواة ما هي اعظم الحواد **بحث وتتميم** وللباحث ان يقول اذا قيست زاوية
الى زاوية بانها اعظم او اصغر او ازيد او انقص فلا بد ان يصلح ما يجري بينهما قياس المساواة ايضا اذ الاعظم والازيد بالنسبة الى
الامر لابد وان يشتمل على مثل ذلك الامر وشيء زائد عليه فالمماثلة بين المستقيمة الخطين والمختلفة الخطين ثابتة بالامكان
وجوابه بان الازيدية كمقابلها يقال بالاشتراك الاسمي او بالحقيقة والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين يوجد بينهما عاد مشترك
ويقال لهما المتشاركان والنسبة بينهما لا محالة عددية رسمت بانها ائية احد المقدارين المتجانسين من الاخر بان يقال هذا
المقدار من ذلك المقدار ثلثه او ربعه او جزء من عشرين جزء منه وهذه هي التى تقتضي التجانس بين المتناسبين ويلزم كون
احدهما مشتملا بالقوة على الاخر مع شيء زائد وعلى ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن ان يقال لواحد منهما اى شيء هو من صاحبه وهو
لا يقتضي كونهما من نوع واحد او جنس قريب ولذا عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين مع
ان الاختلاف بين الخط المستقيم والمستدير وكذا بين الخطوط المستديرة المختلفة فى التحدب بالفصول المنوعة واما المساواة
فلا معنى لها الا المماثلة فى المقدار والكمية فلا بد ان يكون المتساويين متحدين فى نوع من الكمية فعلى ذلك قد ظهر انه يصح ان يصير
اصغر المقدارين اعظم من الاعظم بدون ان يصير مساويا له كما اذا فرضنا درجة واحدة من الدائرة تزيد بحركة الفرجار الى ان يبلغ نصف
الدور فيصير اعظم من القطر وقد كانت اصغر منه لا محالة بدون ان يصير وقتا مساوية له فاعرف هذا واما ما لزم من كون سدس
المحيط من الدائرة مساويا بالوتر الذي يساوى نصف القطر لكونهما ضلعي مثلث متساوي الاضلاع فى البرهان الترسي فالوتر
يكون ستين جزء كنصف القطر من اجزاء بها يكون القطر مائة وعشرين جزء مثل سدس المحيط الذى اجزاؤه ستون ايضا سدس
ثلثمائة وستين هي اجزاء المحيط عند الحساب فالوجه فيه ان عدد ستين لسدس المحيط حقيقي ولنصف القطر وضعي اذ ليست
اجزاء القطر بحسب الحقيقة مائة وعشرين بل هي بحسب الوضع عندهم لمصلحة راعوها هي السهولة فى الحسابات وانما اجزاؤه
الحقيقية هي ماة واربعة عشر وكسر فلم يلزم المساواة بين القوس ووترها الا فى الوضع لا فى الحقيقة فالمحذور غير لازم واللازم
غير محذور فالقدماء منهم ارشميدس اثبتوا بين المقادير المتخالفة الانواع نسبة بالازيدية والانقصية الصميتين لا بالمساواة
فهي تصعب بالمفاوتة بين المختلفين بوجه الصم دون المساواة وسائر النسب العددية واشتراط التجانس فى النسب مطلقا على
ما اشتهر بين المتاخرين تقييد فيما اذا كانت عددية لا مقدارية اى صمية وههنا شبهة اخرى كثيرة متفقة الماخذ مشتركة
الاصل فى الجواب تركنا ذكرها على وجه التفصيل مخافة الاسهاب فى التطويل ولان بناء الاجوبة عن الكل على تحقيق الحركة كما سيجيء
حيث يجيء حينه فانتظره مفتشا ان شاء الله وهي كاستلزام حصول شيء غير منقسم من الحركة والزمان شيئا غير منقسم بازائها
من المسافة كايجاب حركة النقطة بحركة ما هي فيه كمخروط مثلا تتالى احياز غير منقسمة وكاقتضاء عدم الان فى ان يليه تتالى
الانات المستلزمة لتركب المسافة من غير المنقسمات وكاستلزام حدوث اللاوصول فى ان يلي ان الوصول تجاور الانين وكذا
اللاانطباق واللامحاذاة وكاستيجاب كون الزمان مركبا من الانات والحركة من الاكوان الدفعية بكون الحاضر من الزمان امرا
غير منقسم مع انفصاله عما مضى وعما سيأتي بعده مما فاذا عدم وجد ان اخر منفصل عنه بمثل ما ذكر وبكون الحركة لا اول لحدوثها
لعدم حدوثها فى ان هو مبدأ الحركة والا لكان الزمان موجودا فى الان ولا فى ان اخر يكون بينهما زمان والا لم يكن ما فرض
مبدأ مبدأ بل فى ان يلي الان الاول الذى هو اخر زمان السكون فيكون معناها الكون الاول فى الان الثانى وكاستلزام نصا

الجسم عدم وجدان التفاوت بين الحركتين سرعة وبطئاً اذا اتفقتا فى الاخذ والترك لكون كل منهما فى كل آن يفرض من زمانهما فى ابن
فاين كل واحدة منهما مساوية لاين الاخرى واللازم باطل وكذا الملزوم وقد يرد بشبهة هذه الشبهة فى الزام مساواة الخردلة
للجبل **فصل** فى ان قبول القسمة الانفكاكية ثابتة الى غير النهاية اعلم انه ذهب جمع من القدماء منهم ذيمقراطيس الى ان ما
يشاهدون من الاجسام المفردة كالماء والهواء مثلا ليس بسائط على الاطلاق بل انما هى حاصلة من تماس بسائط صغار متشابهة
الطبع فى غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية فقط وبهذا وبتسميتها اجساما يمتاز هذا المذهب عن مذهب
القائلين بالجزء ثم اختلفوا فى اشكالها فذهب الاكثرون منهم الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء وقيل انها مكعبات
وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع فى الاشكال فللنار ذو اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثمانى قواعد
مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثنى عشر قاعدة مخمسات هذا ما نقله الخطيب الرازى وذكر الشيخ
فى الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها متفقة الانواع وقد قرر بعض المتاخرين الدليل فى بطلان هذا
المذهب بان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الآخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة
الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع وفيه بحث اما اولا فلكونه
مبنيا على تساوى تلك الاجسام فى الماهية ولا يجدى اعترافهم بكونها متساوية بالطبع اذ غاية الامر فيه ان يحصل الزامهم بذلك فلم
يكن البيان برهانيا وللقائل ان يدعى انها متخالفة بالماهية ولا يوجد جزآن متحدان فى الماهية فلم يثبت ان كل جسم قابل للقسمة
الانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهيولى فضلا عن ان يعم واما ثانيا فلان صحة هذا الدليل على هذا التقرير موقوف على تساوى
الاجسام المحسوسة ومباديها التى يتركب منها الاجسام وهو غير ثابت ولا هم معترفون بها ايضا لان هذه الاجسام المحسوسة
متخالفة الطبايع بالضرورة فاذا كان مباديها متفقة الطبع جميعا فلم يكن الكل والجزء متفقين فى الطبيعة وان كان المراد
من المجموع العدد الحاصل من الاجزاء المادية من غير ملاحظة الصورة الحاصلة للكل فليس لها حقيقة متاصلة لها وحدة طبيعية
حتى يحكم عليها بانها متساوية لغيرها فى الحقيقة ام لا وكانه اخذ هذا الحكم عن قول الشيخ ان القسمة بانواعها تحدث اثنينية
فى المقسوم يساوى طباع كل واحد منها طباع المجموع ولم يدر ان المراد منه القسمة الواردة على الجسم المفرد والا فلا يخفى فساده
ظل غربى مع نور شرقى ولنكتف فى اثبات هذا المرام بما ذكر من كلام الشيخ مع مزيد شرح واتمام فالطباع معناه
مصدر الصفة الذاتية الاولية للشئ حركة او سكونا كان او غيرهما وهو اعم من الطبيعة والمراد من انواع القسمة ما يكون بحسب
الفك والقطع او بحسب الوهم والفرض او بحسب اختلاف عرضين قارين اى ما هو للموضوع فى نفسه كالسواد والبياض او غير قارين
او ما هو له بالقياس الى غيره كالتماس والتحاذى وقد مر ذكر هذه الاقسام والدليل على انحصار القسمة فى هذه الانواع ان
الانقسام ان تادى الى الافتراق فالاول والا فان كان فى مجرد الوهم فالثانى والا فالثالث ولو ربما قيدنا الوهم بالمجرد صار
هذا بقسميه قسما ثالثا والا فهو من قبيل الانقسام الوهمى سيما ما يكون بحسب العرضين الغير القارين وقد اشرنا سابقا الى التفرقة
بين قسميه بان احدهما وهمى منشأ انتزاعه فى الخارج والآخر خارجى عرض لقسميه اتصال اضافى بالمعنى الذى يعرض لاعضاء
الحيوان واستدلال بعضهم على كون الانقسام بهما وهميا بقولهم ان الجزء ما لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا من
غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين ضعيف كما لا يخفى لان الغرض منه تعريف الجوهر الفرد لا ضبط انحاء القسمة وقد ظهر من
نفى الانواع المتباعدة فى معنى واحد عن الشئ نفى النوع المتوسط عن ذلك الشئ وكذا قولهم انا نقطع بان الجسم الذى بعضه يتسخن
او وقع عليه الضوء او لاقى ببعضه جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل ولم يصر جسمين ثم اذا زال ذلك التسخن او الضوء
او الملاقاة عاد جسما واحدا وكذا قولهم لو كان كذلك يصير المسافة اقساما بلا نهاية فى الخارج بحسب موافاة المتحرك حدودها
ثم تعود فى ذاتها متصلة واحدة فى نفسها عند انقطاع الحركة فان ترويج سلب الوقوع فى الخارج عن التى باختلاف عرضين
قارين بانضمامها مع التى صح فيها ذلك السلب نوع من التلبيس والمغالطة فانا قاطعون بان محل السواد من الجسم غير محل
البياض منه وان ارتفع الوهم والفرض وخصوصا اذا انغمر فى باطنه وبان السطح الاسود غير السطح الابيض وبان الماء الحار غير
الماء البارد ثم من الذى قال ان موافاة المتحرك للمسافة متعددة لئلا يلزم تعدد المسافة بوجه فضلا عن عدم تناهى العدد ومن

الذى قال ان للمسافة المتصلة حدودًا فى الواقع وهل هذا الا من اغاليط المتاخرين ان الموجود من الحركة فى كل وقت جزء غير منقسم
وسنعطف اشراق العرفان على تحقيق حقيقة الحركة والزمان بوجه لم يبق لاحد مجال هذا الهذيان حسب ما وعدناه ان شاء الله تعالى ومما
يؤكد تصريح الشيخ فى منطق الشفاء بانه انفصال بالفعل وما ذكر ايضًا فى شرح الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين
انفصال فى الخارج من غير تادى الى الافتراق ينور ما قررناه فمعنى كلامه ان كل متحيز مما يوجد او يفرض فيه طرفان باحد اسباب القسمة
يتميز كل واحد منهما عن الاخر اما فى الوهم او فى الخارج يساوى طباع كل من القسمين طباع الاخر وطباع المجموع المنحل اليهما وذلك لان
الاتصال عبارة عن وحدة فى الوجود بل هو نحو من الوجود الوحدانى والوجود الواحد لا يعرض لامور متخالفة فى المهية المحصلة
التامة المستغنى كل منها فى تمام مهيته عن الاخر بخلاف المادة والصورة والجنس والفصل المحتاج بعضها الى بعض لنقصانه
وابهامه فاذن لا يخ اما ان يكون طباع كل جسم من الاجسام الذيمقراطيسية يساوى للاخر ولا اقل واحد منها لواحد آخر او يكون
الجميع متخالفة الطباع بحيث لا اشتراك فى الطباع بين اثنين اما على الشق الاول فنقول التحام الصفحين اعنى اتصالهما
وافتراق الجسمين اعنى انفصالهما اما بحيث يمتنع ارتفاعه اولا وعلى الثانى ثبت المرام من تجويز الفصل والوصل فى تلك الاجسام
وعلى الاول لا يخ اما ان يكون الامتناع لامر ذاتى ام عرضى لازم او مفارق فان كان الثانى فكك لان المطلوب تمهيد اثبات الهيولى
كما سيظهر وهو انما يثبت بامكان شئ منهما وان لم يقع بعد فى الخارج لمانع لازم كالفلك او مفارق كالصغر والصلابة فى بعض
الاجسام التى سماها الرياضيون المحسوس الاول لا يحتمل القسمة عند الحس وبازائه الزمان الذى يقطع فيه الحركة ذلك الجسم وهو
المحسوس الاول من الزمان عندهم كما ذكره العظيم افلاطون فى كتاب النواميس الالهية وهو الزمان الذى اذا تحرك المتحرك كما
لنقطة الجوالة والهابطة فيه دائرة عظيمة او خطا طويلا يراهما الحس مجتمعى الاجزاء معا وان لم يكن كك فى الواقع وان كان الاول
فيجب ان يكون نوعه محصورًا فى واحد والمفروض خلافه واما على الشق الثانى فنقول تلك الاجسام وان تخالف بحسب الطبايع
والصور الا ان الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام مهية نوعية متحصلة فى الخارج وانما يختلف افرادها من حيث هى افرادها
بامور منضافة اليها من خارج وقد مر فى مباحث المهية بيان الفرق بين الجسم بالمعنى الذى هو مادة الانواع وبين الجسم بالمعنى
الذى هو جنس فالفصول عوارض خارجية منضمة بالقياس الى المعنى الاول ومتممات داخلية مضمونة بالقياس الى المعنى
الثانى فجسمية اذا خالفت جسمية اخرى كانت بامور خارجية سواء كانت جواهر صورية او اعراضا واما جسم اذا خالف جسما
آخر مباينا له فى النوع كانت بامور داخلية وعدم الفرق بين هذين المعنيين مما يغلط كثيرا وبالجملة لا شبهة فى ان الصورة الامتدادية
وهى تمام حقيقة الجسم بما هو جسم فى جميع الاجسام امر واحد نوعى محصل ومقتضاها فيها واحد وما يجوز ويمتنع لها فى بعض
الافراد يجوز ويمتنع فى الكل فحينئذ لو كان الالتحام بين الجزئين المتصلين مقتضى ذات الطبيعة الامتدادية يلزم ان يكون
الاجسام والامتدادات كلها متصلا واحدا ولو كان الانفكاك بين الجسمين المنفصلين ذاتيا لها لم يوجد شئ من تلك الطبيعة
متصلا واحدا بل لم يتحقق لا فى العين ولا فى الوهم وذلك ضرورى البطلان والجواهر الفردة مع استحالة وجودها ليست من
افراد تلك الطبيعة بحسب مفهوم الاسم وشرحه فهذا تقرير البرهان على ان القسمة الانفكاكية لا يقف عند حد فى شئ من الاجسام
من حيث الجسمية ولا حاجة الى دعوى التشابه فى الاجسام سواء كانت الدعوى مقدمة برهانية او مسلمة عند الخصم كما فى الاقيسة
الجدلية ولذلك اكتفى الشيخ ببيان واحد فى اثبات القسمة والاجسام الذيمقراطيسية والفلكية وجعل المانع عن الانقسام
فى الفلك لازما وفيها زائلا وجعل المانع فى القبيلتين خارجا عن انطباع المشترك وان كان المانع فى الفلك داخلا فى جوهره
بما هو نوع خاص من الجسم لا بما هو جسم فقط وكلما لزم المانع او دخل فيه فمن حق نوعه ان لا يكون الا شخصا واحدا لم ينقسم

مخلص آخر لو قطع النظر عن تشابه الاجسام المنفصلة لتم البرهان لان النظر فى جسم مفرد وقبوله للتبعيض الوهمى يوجب
ان يقبل الجزء المقدارى ما يقبله الكل وبالعكس لتشابه الكل والجزء فان من الحقيقة الامتدادية وما يطابقها ايضا ان
اجزائها المقدارية جزئياتها فللكل وجود بالفعل وتشخص عينى وللجزء وجود بالقوة وتشخص فيجوز بحسب المهية المشتركة ان
يعرض لاحدهما ما يعرض للاخر وبالعكس فليجز ان يكون المتصل منفصلا والمنفصل متصلا ثم جزء الجسم يلزم ان يصح كون
مقداره كمقدار الكل فلم يبق فرق بين الجزء والكل ح كلية الكل يمنع ان يكون مقدار الجزء مثله فهذا من ضروريات تعين الكل

كلا او الجزء جزء والا فالتبادل كان جائزا من حيث الطبيعة سـ فما نقول فى الفلك من حيث كونه فلكا حيثا ممتنع الفصل على اجزائه
لا على المجموع ج ليس للفلك بما هو فلك جزء مقدارى لان طبيعته المنوعة لجوهره امر روحانى غير سار فى الجسم فالمقسوم بحسب
الفرض مادة الفلك لا فلكية كما ان المقسوم من الحيوان قالبه لا حيوانيته وههنا شبهة مشهورة اعيت الفحول فى حلها
هى ان مبنى الاستدلال على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين بمعنى واحد فى الموضعين فيكون مغالطة لا دليلا وهو ان ما
يقبله الاجسام الذيمقراطيسية واجزاؤها ليس الا انفصالا فطريا واتصالا اخلقيا وما يقاس عليهما من تجويز التحام الاجسام
وانفصال الاجزاء صفتان طاريتان وكذا لفظ القبول فى الاولين بمعنى الاتصاف الذى يجامع الفعلية ولا ينافى اللزوم وفى الاخيرين
بمعنى الاستعداد المتجدد الذى لا يجامع الفعلية فمقتضى اطراد حكم الطبيعة الواحدة فى جميع الجزئيات هو جواز الاتصال والوحدة
فى كل من تلك الاجسام بحسب اصل فطرتها والانفصال والتعدد فى اجزائها كذلك ولا يكفى ثبوت هذا المعنى فى تمهيد اثبات الهيولى
بل لا بد من التوسل فيه الى امكان طرء الوصل بعد الفصل او الفصل بعد الوصل فان المحوج الى الهيولى فى كل موضع الامكان
الاستعدادى المغاير للفعلية فى الوجود دون الامكان الذاتى المجامع لها فانه لا فى ضرب من ملاحظة العقل واعتباره كما
ستعلم ان شاء الله وقد اجاب شيخنا واستادنا سيد اعاظم الاعلام وسند اكابر الكرام ضاعف الله قدره بان قبول القسمة الوهمية
مساوق لامكان القسمة الانفكاكية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد وان منع عنها مانع لازم او زائل اذ لو امتنع الانفكاك عليه
لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الاوهام الاختراعية ولم يكن ح فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه فى المفارقات الذوات
ولا شك ان فرض الانقسام الوهمى من المعانى الانتزاعية وخصوصا اذا كان منشاؤه اختلاف عرضين **بحث وكشف**
هذا منقوض بالزمان فانه عندهم متصل قابل للقسمة الوهمية غير قابل للقسمة الانفصالية وايضا توهم القسمة وان سلم كونه
مساوقا لتجويز وقوعها فى الخارج لكن تجويز العقل وقوع امر لا يستلزم امكانه الذاتى فضلا عن الاستعدادى اذ ربما جوز العقل
شيئا فى بادى النظر ثم اذا اقام البرهان ظهر خلافه ثم اذا لم يكن ممتدا قابلا للانفكاك الخارجى لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه
كتوهم القسمة فى المجرد لظهور الفرق بينهما بان هذا ممتد وذاك خارج عن جنس الامتداد وما لا امتداد ولا وضع له يكون تقدير
القسمة فيه اختراعا محضا من العقل ثم ان لابطال هذا المطلب دليلان اخران احدهما وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين فى
الاجسام كما يدل عليه التجربة فى القارورة الضيقة الراس الجذابة للماء بعد المص الصياحة فى النار بعد السد مع كون الخلاء
محالا وثانيهما ان كلا من الاجسام تلك لو كان بسيطا ذا طبيعة واحدة كانت كرية الاشكال لما سيجئ فيحصل بينها فرج خالية.
والخلاء محال وان كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع لم يكن متصلا واحدا هف **الفن الثانى فى البحث عن حال**
الهيولى مهية وحقيقة وفيه فصول **فصل** فى الاشارة الى مهية الهيولى من جهة مفهوم الاسم واثبات وجودها
وتحقيق انيتها بحسب ما انكر احد له ادنى تميز ان فى الاجسام سنخا يتوارد عليه الصور والهيئات ولها خميرة يختلف عليها
الاستحالات والانقلابات ولا يحتاج الجمهور فى اثبات وجود امر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم اعنى المادة القابلة
لوجود هذه الحوادث واللواحق وزوالها فان كل من له استيهال مخاطبة علمية يعلم ويعتقد يقينا بالفكر او الحدس ان التراب
يصير نطفة والنطفة تصير جسد انسان او حيوان والبذر يصير شجرا والشجر يصير رمادا او فحما واذا قيل انه خلق من الماء بشرا
ومن الطين حيوانا لا يخ اما ان يفهم من هذا القول ان النطفة باقية نطفة والطين طينا ومع هذا فهو بشر وحيوان حتى يكون فى
حالة واحدة نطفة وجسد انسان او طينا وحيوانا واما ان يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شئ اصلا وكذا الطين
ثم حدث حيوان او انسان فح ما خلق الانسان من نطفة ولا الحيوان من طين بل ذلك شئ بطل بكليته وهذا شئ اخر حصل جديدا
بجميع اجزائه واما ان يكون الجوهر الذى كان فيه الهيئة النطفية او الطينية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسانية
او صورة حيوانية والقسمان الاولان باطلان عند الكافة وليست مما يعتقدها العامة ولذلك كل من زرع بذرا لنبت شئ
منه او تزوج ليكون له ولد يفرق بين ولده وغيره بانه من مائه ويحكم على الزرع بانه من بذره وعلى الفرخ بانه من بيضه ولا يرى
انه لا يحصل فى الزراعة من البر غير البر ومن الشعير غير الشعير ولا فى التوليد من الانسان غير الانسان ومن الفرس الغير المحض
الفرس ومن الحمار غير الحمار ومن المزدوج من القسمين غير المزدوج من صفات كل منهما ثم ان جحد جاحد وعاند معاند لا يلتفت اليه

العاقل الفطن بل يكفيه مجرد الحدس الانسانى ومثل هذا الانسان يكذب نفسه فى احكام كثيرة الا انه لا يستحيى عن نفسه ومن لا
يستحيى عن نفسه لا يستحيى عن الله لانه اقرب اليه من نفسه فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم لا خلاف فيها لاحد بل وقع الاتفاق
من العقلاء مع افتراقهم فى الاراء على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والهيئات الا انها عند الاشراقيين ومن تبعهم نفس الجسم
الذى هو امر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه فمن حيث جوهريته يسمى جسما ومن حيث اضافته وقبوله للصور والمقادير
يسمى مادة وعند المشائين ومن يحذو حذوهم جوهر ابسط يتقوم بجوهر آخر يحل فيه يسمى صورة يتحصل من تركيبهما جوهر
وحدانى الحد قابل للمقادير والاعراض والصور اللاحقة وهو الجسم فالجسم عندهم مركب فى حقيقته من الهيولى ومن الاتصال
القابل للابعاد الثلثة وعند اصحاب ذى مقراطيس اجسام متعددة بسائط غير قابلة للفصل وعند قوم آخرين من المتكلمين
على تشعبهم وتكثرهم هو الجواهر الفردة التى يتقوم بها التاليف فيحصل الجسم فالتاليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين
الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يقوم بذاته ويقوم به محله الذى هو الهيولى نعم من زعم ان الامتداد الجسمانى
عرض فى المادة والجسم مركب من الهيولى والاتصال العرضى يكون مذهبهم اشبه بمذهبه من مذهب المشائين ويبقى الفرق
بينهما بان تقوم جوهرية المحل فى الوجود يكون عنده بما سماه صورة وعند هؤلاء بذاته مع اتفاقهم على تقوم الجوهر المركب
بالعرض القائم بالجزء الاخر منه بحسب الماهية ويكون المحل شخصا واحدا عنده واشخاصا متعددة عندهم ونسبة مذهب
المتكلمين الى هذا المذهب كنسبة مذهب ذيمقراطيس الى مذهب الاشراقيين لان هذين مشتركان فى عدم جسمية الهيولى مع جوهريتها
وقبولها للانقسام ومفترقان فى فعلية الانقسام وعدمها وذانك مشتركان فى جسميتها ومفترقان فى كون الانقسام جميعها
حاصلة بالفعل او بالقوة والهيولى عند المشائين استعداد محض وعند غيرهم ذات وجهين قوة من وجه وفعل من وجه و
ستعلم ان جوهرية الهيولى لا يوجب كونها امرا بالفعل محصلا فان قلت المذكور فى كتب المعتزلة ان مبادى الاجسام عند النظام
واصحابه هى الوان وطعوم وروايح ونحو ذلك من الاعراض فلم يكن هيولى الاجسام عند المتكلمين كلهم جوهرا قلت نعم الا
ان هذه الامور عندهم جواهر لا اعراض وتقرير هذا المذهب على ما صودفت فى كتبهم ان مثل الوهميات والعقليات كالاكوان والتاثيرات
والاراء والاعتقادات والالام واللذات وما اشبهها كلها اعراض لا دخل لها عندهم فى حقيقة الجسم قطعا واما الالوان و
الاضواء والطعوم والروايح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام ومن تبعه جواهر بل اجسام
حتى صرح كما هو المنقول عنه بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت
صار الجسم الكثيف الذى هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هو شئ واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كل هذه الامور اعراض
الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو مجموع من تلك الاعراض وعند الاخرين جواهر مجتمعة بحلها تلك الاعراض وقد وجد قريبا من
زماننا هذا شخص من المشتغلين بالبحث كان مصرا على ان الماء رطوبة متراكمة وان الارض يبوسة متراكمة وهكذا سائر العناصر من الاعراض
وهذا اشنع مما نسب الى النظام وما وقع فى بعض الكتب كالمواقف وغيره من ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام
والنجار ليس على ما ينبغى والصواب ان يذكر مكان النظام ضرار على ما فى سائر الكتب وربما يوجه كلام المواقف بان الكلام فيما
موجبهم اتفاقا والنظام يجعله مجموع اعراض يسميها جواهر بل اجساما فهو يوافق النجار ويخالف القوم فى المعنى الا ان الاحتجاج
عليهما بان العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من الانتهاء الى جوهر يقوم به ولهما بان الجواهر متماثلة والاجسام متخالفة فلا يكون جواهر
لا يلائم هذا التوجيه ولا ينتظم على راى النظام حيث زعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة
فى انفسها قائمة بذواتها وان لم تكن متماثلة لجواهر الاخر كالحلاوة او الحرارة مثلا وبهذا يظهر ايضا ان الاحتجاج بان الاجسام
باقية والاعراض غير باقية لا ينهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فيجرى لا يتاتى على
مذهب المانعين حتى لو قصد الالزام لم يتم المرام بل الاقرب ان الاجسام بما هى اجسام متماثلة عند الحكماء والمتكلمين لان ذلك
مناط اثبات الصورة النوعية عندهم واثبات الفاعل المختار عند هؤلاء والقائل بالاختلاف انما هو النظام وما استخف ما
فى كلام صاحب المواقف تاييدا لمذهب النظام واصلاحا لفاسده وترويجا لكاسده ولن يصلح العطار ما افسد الدهر
من انه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم فيكون الاختلاف عائدا اليها

وكانه لم يفرق بين التجانس بحسب المفهوم والتركيب الذهني بين التماثل في الوجود والتركيب الخارجي وعلى تقدير التركيب العقلي والاتحاد الجنسي فقد دريت ان المميز الفصلي لا يجب ان يكون مهية مندرجة تحت مقولة عرضية ولا جوهرية فالاجسام اذا اتحدت مع سائر الجواهر في الجوهرية ذهنا وكان الجوهر جنسا لها عقلا فلا بد من امتيازها بفصول تتحد معها في الوجود يكون كل منها جزء عقليا لا تاصل لها في الخارج والطعوم والروايح ليست كك واما اذا اتحدت الاجسام بعضها مع بعض اتحادا نوعيا او كان كل منها مركبا من الجوهرية او الجسمية مع امر آخر على الخلاف الحكماء راى والمتكلمين حتى يكون التركيب خارجيا وجنسية الامر المشترك جسما كان او جوهرا اذ اوضع بضرب من الاعتبار على الوجه الذى اشرنا اليه من تصيير المادة الخارجية جنسا مع كونها متحدة الحقيقة خارجا وعقلا باعتبار فلا يلزم الا دخولها في حقيقة بعض الانواع بما هي انواع كما هو مذهب الاشراقيين من تقوم الاجسام النوعية بالاعراض كما هو مذهب النظام فان مذهبه انها محض الجواهر فكيف يتوجه بما ذكر لا في حقيقة الجسم بما هو جسم ثم العجب كيف ذهل عما ذهل في توجيه مذهبه واصلاحه من الوقوع في ورطة اخرى وهي عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الشئ بانتفاء ما يتقوم به وهو جملة الاعراض الغير الباقية باعترافه وقد اشار اليه بقوله ولذلك ان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية فلو لم تكون الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض وح يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض وهل هذا الا تناقض في الكلام

فصل

في الاشارة الى مهية الهيولى عند المحصلين من المشائين قد عرفوا الهيولى بانها الجوهر القابل للصورة وهو بحسب الظاهر منقوض بالنفس لانها جوهر قابل للصور فالاولى ان يقيد الصورة بالحسية ومنهم من قيد التعريف بكون القابل بحيث لا معنى له الا القابلية وفيه خلل لا لما ذكره الشيخ الالهي في المطارحات على ما سنذكره بل لان في النفس جوهرا هيولانيا لا معنى له الا القابلية لانه استعداد محض نحو المعقولات الصورية كما سنحققه وليس نفس النفس لان النفس بما هي نفس صورة كمالية للمادة الجسدانية فلا يكون استعدادا نحو الكمال العقلي لاستحالة ان يكون امر واحد بما هو واحد فعلا وقوة وان كان بالقياس الى شيئين ولا ان يكون صورة لامر ومادة لامر وان كان الامران متغايرين وذلك لان اتصاف الشئ بمتخالفين بالاضافة الى امرين انما يجوز ويصح اذا لم يكن ذات الشئ حقيقته محض حقيقة احد المتخالفين وفيما نحن فيه كك اما الهيولى فانها محض القابلية والاستعداد عند المشائين واما النفوس والصور فانها فعلية في انفسها متعلقة بالقوة والاستعداد مشوبة بها شوب وجودها بوجود الهيولى الخارجة عن ذاتها وعلى ذلك بناء مذهبهم في تركب الجسم المطلق من الهيولى والصورة واما ما اورده الشيخ الالهي في اوائل الطبيعيات كتابه بان القابلية واستعداد القبول ليست امورا جوهرية بل ينبغي ان يتحقق القابل في نفسه حقيقته حتى يقبل امرا آخر ويضاف اليه انه قابل لامر اخر وحامل الصور ليس نفس الاستعداد فان الاستعداد هو استعداد لشئ له في نفسه حقيقة بلى لا يمنع ان يكون الجوهر الحامل للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول كما ان النفس يسمى نفسا باعتبار تدبيرها للبدن فيكون هذه الاضافات اجزاء المفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية ففيه بحث لان نسبة القابلية والاستعداد الى الهيولى كنسبة الفاعلية والايجاد الى البارى تعالى فكما دل البرهان على ان سلسلة التاثير ينتهي الى مؤثر يكون بذاته مؤثرا والاها وليست الهية وتاثيره بصفة زائدة والا لكان مفتقرا في اتصافه بتلك الصفة الى امر يضم اليه والى الهية سابقة على هذه الالهية وهو ممتنع لانجراره الى لزوم الدور او التسلسل الباطلان بالذات كما سنحقق في مقامه فكك سلسلة الحاجة والافتقار الاستعدادى ينتهي الى شئ ذاته محض الفاقة والافتقار وكما ان معنى عينية الصفات في الموجود الاول جل اسمه ليس الا ان المفهومات الاضافية التي لا وجود لها الا في العقل هي عين ذات الشئ الذى هو صرف الوجود المجهول الكنه بل معنى ذلك كونه بذاته منشا الحكاية تلك الصفات ومنبعا لانتزاعها عقلا كما انه منبع لوجودات الاشياء خارجا فكك حكم عينية الاستعداد للهيولى فانها عبارة عن جهة فقر الاشياء وقصوراتها في الوجود العيني كما ان الامكان الذاتي عبارة عن جهة فقر الذوات وقصورات المهيات بحسب تقيدهما في مرتبة الذات والمهية ولا يذهب على احد ان كون الشئ بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره لم يوجب كونه من مقولة المضاف بالذات لان المتضائفين مفهومان ذهنيان كليان يعقل كل منهما مع الاخر وليس كك حال الوجودات العينية اذ كان بعضها مستحيل الانفكاك عن الاخر والا لكان جميع الوجودات داخلة تحت جنس المضاف بالذات وليس كك بيان ذلك ان الجاعل بنفس ذاته جاعل والمجعول بنفس جوهره مفاض وبالجعل البسيط مجعول فالبارى بنفس حقيقته القدسية فياض للاشياء ومع ذلك تعالى

عن ان تكون واقعة تحت جنس فضلا عن وقوعه تحت جنس المضاف الذى هو اضعف الاعراض واما النفس فى نفسيتها فان كانت بجوهرها
متعلقة الوجود بغيرها تعلقا شوقيا تدبيريا او طلبيا كان حالها ما ذكرنا من حال الوجودات المتعلقة بغيرها بالذات وان
كان نحو العلاقة مختلفا وان كانت النفسية جايزة الزوال والانفكاك عنها فقياس ارتباطها على ارتباط الهيولى بغيرها قياس
بلا جامع واما قوله قدس سره بعد ذلك ولا يجوز ان يتقوم الامر الجوهرى حقيقة نفسه متقومة بالقوة والاستعداد وهو نفس
الاستعداد فان جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصح ان يكون عرضا والا لم يكن الشى جوهرا محضا بل مجموع جوهر وعرض فالجواب
انه كثيرا ما يعبر عن حقايق الفصول الذاتية بلوازمها العرضية كما مر ذكره غير مرة وهذا من باب تعريف القوى لمفاعيلها
الذاتية بالقوة الفاعلة يعرف بفعلها الخاص والقوة الانفعالية يعرف بانفعالها والحق ان تعريف العقل بادراك
المعقولات وتعريف القوة الحيوانية بالاحساس والتحريك والقوة النباتية بالتغذية والتنمية كلها مما اقيمت مقام الحدود
وان كانت المذكورات بظواهر مفهوماتها اعراضا نسبية لكن الفصول الحقيقية هى ما يعبر عنها بهذه الامور التى هى علاماتها
ولوازمها اذ لا يمكن الحكاية عنها الا بهذه اللوازم فكذلك الحال فى الهيولى وسائر القوى الانفعالية من حيث انها انفعالية والسر
فى الجميع ان انحاء الوجودات البسيطة لا سبيل الى معرفتها الا باللوازم او بالمشاهدة الاشراقية وان ذا الحد المنطقى المركب من
الجنس والفصل ليس الا المهية الكلية النوعية وربما يكون الوجود نحوا بسيطا والمهية اللازمة له مركبا احدهما من جزئين كل
منهما داخل فى المهية خارج عن ذلك الوجود الا انها بجزئية حكاية عن حقيقة ذلك الوجود لازمة له بحسب حاق مرتبته فيضطر
الانسان الى ذكرهما عند الاشارة اليه فيق لهما حد ذلك الوجود اضطرارا مع ان الوجود مما لا حد له وقد حقق الشيخ هذا فى
الحكمة المشرقية وقريب منه ما اورده شرف الله نفسه فى كتاب المباحث جوابا عن مثل ذلك الاشكال حيث قال وههنا سؤال
وهو انه ان كان فصل الهيولى هو الامكان والهيولى جوهر وفصول الجواهر جواهر فيجب ان يكون الامكان جوهرا وقد ابطل هذا
وان لم يكن الامكان فصله ولا انه لازم فقد كان قبل الامكان ممكنا لانها لا تنفك عن الامكان والجواب عن هذا ان فصل
الهيولى لا يعرف لان الهيولى من حيث هى هيولى مجردة ليس ممكنا ولا غير ممكن بل يلزمه الامكان معناه انه اذا عقلت عقل معها الامكان
فلا ينفك عنه انتهى كلامه وهو كما يظهر عند التعمق عين ما ذكرناه اذ غرضه ان الهيولى لكونها جوهرا بسيطا وفصول البسايط
الوجودية يكون بحيث لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها المنتزعة عن حاق حقيقتها عند تصورنا فى الذهن ولو بحسب التعديد والهيولى
ليست حقيقتها الا قوة الحقايق وامكانها الاستعدادى كما يدل عليه برهان وجودها فهذا الامكان تمام ذاتها وكمال حقيقتها
من حيث هى قوة الصور الجوهرية كما ان الحركة كمال ما بالقوة من الاوصاف العرضية من حيث هو بالقوة فيها واما ما اعترض ثانيا من ان الشى
والاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له كيف وقد قيل ان الاستعداد للشى لا يبقى مع حصوله فاذا كانت الهيولى هى
الاستعداد او جزؤها الاستعداد للصورة فلا يبقى مع الصورة وكلامنا فى حامل الصورة فجوابه ان وحدة الهيولى كما ستحقق
وحدة مبهمة لان لها فى ذاتها استعداد كافة الصور والاعراض وكلما خرج منها الى الفعل بطل ما بحسبه من الاستعداد فلم
يكن الهيولى استعدادا له بل لغيرها ولهذا قيل ان وحدة الهيولى جنسية ليست شخصية واولوا كلام من قال من الحكماء ان هيولى
عالم العناصر واحدة بالشخص بان غرضه ان الهيولى لها تشخص حصل لها من الهيئة الفائضة من الصور والاعراض جملة ولا شك
فى ان مجموع الجواهر والاعراض شخص واحد وتحقيق ذلك ان للهيولى فى ذاتها لكونها امرا عقليا وحدة كوحدة عارضة للمعقولات
المشتركة بين الحقايق المتكثرة النوعية فى الذهن متشخصة بتشخصات العقل فحال الهيولى فى وحدتها التشخص العقلى كحال الاجناس
فى وحدتها الذهنية الاشتراكى وكثيرا ما يصرح الشيخ واتباعه ان الجنس الذى للمركبات استعداد لوجود الفصول ومع ذلك
انضافه بعض الفصول لا يبطل استعداده كسائر الفصول وذلك لان وحدته مبهمة تجامع التكثر كما ان تشخصه لا يابى العموم
والاشتراك فكذلك حكم الهيولى فى كونها استعدادا فانها ليست استعدادا واحدا بل فى كل مرتبة يقترن بصورة تصير استعدادا
لصورة اخرى وايضا الحكماء فرقوا بين القوة والاستعداد بوجوه ثلثة ذكرها الشيخ الرئيس فى بعض رسائله وذلك لان القوة
يكون على الضدين بالسوية فان كل انسان يقوى على ان يفرح ويحزن الا انه منهم من هو مستعد للفرح ومنهم من هو مستعد للحزن
وكذلك الحكم فى الغضب والخوف وسائر الانفعالات ولان القوة ما تكون بعيدة والاستعداد يكون قريبا والقوة يتفاوت شدة

وضعفا فالاستعداد لا يكون الا واحدا هو القوة الشديدة وبالجملة الاستعداد استكمال للقوة بالقياس الى احد المتقابلين فالهيولى
الاولى هي بالقوة كل شيء فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه الى زواله وبعض ما فيها لا يعوق عن بعض آخر ولكنه
يحتاج الى ضميمة اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه القوة هي قوة بعيدة واما القوة القريبة فهي التي لا يحتاج الى ان يقارنها قوة
فاعلية قبل القوة الفاعلية التي ينفعل عنها فالشجرة مثلا ليست بالقوة بل يحتاج الى ان يلقاها اولا قوة قالعة ثم ناشرة ثم
ناحتة ثم بعد ذلك يتهيأ لان ينفعل من ملاقاة القوة الفاعلية المفتاحية فيصير مفتاحا فظهر ان الهيولى ليست استعدادا
واحدا لخصوص صورة واحدة حتى يبطل ذاته بوجود تلك الصورة بل هي قوة مطلقة لجميع الصور وليست في ذاتها واحدة بالعدد بل بالمعنى
وليست ايضا جوهرا مستقلا في الوجود حتى يكون وحدتها وحدة معينة بل هي في وجودها تابعة لوجود صورة ما مطلقة يحصل
طبيعتها المطلقة محصل واحد بالعدد مستقل في الوجود ويقيمها مقيم عقلي متشخص وان اردت ايضاح ذلك فانظر الى حال
البدن كيف يصحبه قوة مستمرة للهيئات والصور المتبدلة للاعضاء وغيرها واستعداداتها المتعاقبة فلم يزل يلزم مادة الاعضاء
في هذه النشأة نقص يصحبه قوة مستمرة نحو الاستكمال طورا بعد طور وحالا بعد حال بحيث يتبدل فيه جميع الصور التي للا
والامشاج ومع ذلك محفوظ الوحدة الشخصية للصور المطلقة وللاستعداد المطلق بنفس شخصيته باقية من اول العمر
الى آخر الاجل فقس عليه حال عالم العناصر في وحدتها الشخصية ووحدة الهيولى التي هي قوة محضة مستمرة الى آخر الدهر
مع تبدل الصور وتعدد الاستعدادات وسيجيء فضل ايضاح في مباحث التلازم ان شاء الله تعالى ومن هنا يظهر خطأ
جماعة من المتأخرين كالعلامة الخفري وغيره زعموا ان الهيولى شخص واحد يتوارد عليه الصور والهيئات ومثلوها بالبحر والصور
بالامواج ولو عكسوا الامر لكان يشبه ان يكون اولى فان وجود الهيولى تابعة لوجود الصورة فكيف يكون المتبوع متعددا والتابع
بما هو تابع واحدا شخصيا وقد برهن على ان ما بالفعل مطلقا متقدم على ما بالقوة واما القوة الجزئية فهي متقدمة على الفعل
الذي هو قوة عليه وكل قوة تابعة لفعل متقدم وهي امكان لفعل متقدم عليه ويتصاعد اليه فالقوة على الرجولية تابعة للصورة
الطفولية مقترنة بها والقوة على الطفولية تابعة للصورة المنوية والقوة عليها تابعة لصورة الدموية والقوة عليها تابعة
لصورة الغذاء وهكذا متعاقبة الى ما يقارن صور البسائط ثم يعود الى صور المركبات تارة اخرى بغير واسطة او بواسطة
ترددها من بسيط الى بسيط حتى ينتهي الى المركب فلا يزال الاستعدادات تابعة للصور بوجه والصور تابعة للاستعدادات
بوجه آخر كالمد والجزر للبحر والطلوع والغروب للفلكيات والقبض والبسط للصوفي واما النقض على التعريف الذي ذكرناه
للهيولى اي الجوهر القابل للصور الحسية بان من الصور الجسمانية ما ليست بحسية سيما صور الافلاك فانها غير محسوسة فالجواب
ان المراد منها ما يقبل الاشارة الحسية وان لم يكن امرا مدركا باحدى الحواس الظاهرة والاطلاق الحسي على ما يقابل العقلي
شايع كثير ولا حاجة الى ان يورد في تعريف الهيولى بدل الحسية الجسمانية فيقول الهيولى جوهر قابل للصور الجسمانية ثم يعرف الجسم
بانه جوهر من شانه ان يقصد بالاشارة الحسية او يمكن فيه فرض ثلث متقاطعات على التقاطع العمودي كما مر **فصل**
في اثبات الجوهر الهيولاني لما بطل المذاهب القائلة بانفصال الجسم الى اجزاء لا تقبل القسمة المقدارية اصلا جوهرية كانت
كما عليه المتكلمون تبعا لعبارات بعض من تقدم عهده عهد افلاطون وارسطو من الفلاسفة قبل نضج الحكمة وتمامها او
عرضية كما عليه النظام والفراء والنجار او لا تقبل الفكية فقط دون غيرها كما رآه بعض آخر مثل ذيمقراطيس واصحابه ثبت
ان حقيقة الجسم غير خارجة عن الاتصال ومتصل في نفسه كما هو عند الحس قابلا للانفصال وليس انفصاله واتصاله بتباعد
الاجزاء وتجاورها بل زوال الوحدة وحدوث الانفصال او زوال الانفصال وحدوث الاتصال وبالجملة مثل هذه الحقيقة
لا بد ان يكون وحدتها الشخصية هي بعينها اتصالها ومتصليتها كما ان وحدة العدد وشخصيتها ليست الا انفصالها وتعددها
وكما ان بطلان كثرة العدد يبطل هويتها الانفصالية فبطلان وحدة الاتصال في الجسم يبطل هويته الاتصالية فاذا
تحقق للجسم اتصال وتحقق قبوله الانفصال وتحقق ان القابل وما يلزمه يجب بقاء وجوده مع المقبول والاتصال نفسه لا يبقى مع
الانفصال لما علمت ان الوحدة مقابلة للكثرة فلو لم يكن في الجسم شيء يقبل الانفصال لكان اما ان يقبل الاتصال مقابله
ضده او عدمه واما ان يكون الفصل اعداما للهوية الاتصالية بالتمام وايجادا لهويتين اتصاليتين اخريين من كتم

العدم من غير رباط بحسب الذات بين هاتين وتلك وكذا عند التحام الهويتين متصلا واحدا اذا لم يكن قابل غير الاتصال يقبل الاتصال
يلزم ان يقبل الشئ نفسه او يكون الوصل اعداما لهويتين واحداثا لهوية واحدة من غير جامع بين هذه وبين تينك والاولان
باطلان بالضرورة وكذا الثانيان للفرق الضروري بين الفصل وبين اعدام جسم بكليته واحداث جسمين آخرين وكذا بين الوصل
واعدام جسمين واحداث جسم ثالث كماء الجرة يجعل في الكيزان او ماء الكيزان يجعل في الجرة فذلك الامر الباقي في الحالين هو
المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه هوية اتصالية ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليها مع بقائها بحالها ولا
هوية انفصالية كالوحدات الجوهرية او غير الجوهرية ليمتنع طريان الوحدة والاتصال عليه بل وحدتها واتصالها بحلول الصورة
الاتصالية فيها وكثرتها وانفصالها بطريان الانفصال عليها ثم اذا ظهر لك ان ادنى مراتب الموجودية بالفعل هو الموجودة
الاتصال والانفصال الذين لا جامعية لشئ منهما بالقياس الى نفسه ولجزء ذاته وان الوجود الانفصالي لما كان نازلا ومرتبة في
الخسة والقصور فلم ينل من منبع الوجود الاربية انزل من ان يتصف بالتجوهر من دون حامل يحمل ذاته حسب ما برهن على استحالة تجوهر
الافراد الانفصالية وبطل كون المنفصلات والآحاد الوضعية موجودا مستقلا والموجود من الموجود العددي ليس الا عرضا قائما
بغيره وانما المتالف من الوحدات لا يستحق الانحوا عرضيا من الوجود وكذا الغير القار من المقادير لا يسع الا الوجود العرضي كما
سيتحقق فظهر ان لا ادون منزلة من الجواهر الصورية الا الهوية الاتصالية الجسمية ولا شك ان مادة الشئ وجودها انقص
من ذلك الشئ كيف ونسبتها اليه نسبة الشئ الى التمام وقد فرغنا من تحقيق هذا في مباحث العلل الاربع فما ظنك بامر يكون
مادة يكون صورتها اضعف الصور فهل الا قابل محض لا حظ لها من الفعلية فمثل هذه المادة يجب ان يكون حقيقتها قوة متقومة
بفعل ما اي فعلية كانت ومادة متحصلة بتعين ما اي تعين كان حتى انها يتم مهيتها بالفصل كما يتم بالوصل ويتقوم
بالكثرة كما يتقوم بالوحدة ويبقى مع الفساد كما يبقى مع الكون ويقبل الخير كما يقبل الشر وانما يحصل الاستمرار والبقاء لانها
لازمة لمطلق الصور المحفظ نوعيتها بتعاقب الاشخاص بابقاء مقيم قدسي يديم بعنايته عالم الاجسام وصورها وتوابعها
اللازمة ويحفظ انواعها بتوارد افرادها ويبقى وجوداتها وخيراتها ويجبر نقصاناتها وشرورها وآفاتها ونقائصها بتعقيب
امثالها واشباحها **ابحاث وتحقيقات** قال صاحب البصائر وهو ابن سهلان الساوجي معترضا على الحجة
المذكورة ان الانفصال عدمي والعدمي لا يحتاج الى قابل والا لكان في العدم قوابل موجودة غير متناهية قبل وجود
الاشياء ودفعه بان الانفصال ان كان عبارة عن حدوث هويتين اتصاليتين فذاك وان كان عبارة عن عدم الاتصال
فليس كل عديم الاتصال منفصلا حتى يكون العقل منفصلا والنقطة منفصلة بل لا بد مع ذلك من اضافة الى محل يقتضي معه
وله استعداد ما يقابله فكما ان البصر يضاف الى محل وعضو يتصور بصورة المرئي ويقبل قوة بها يرتسم الالوان فكذلك
العمى الذي هو بطلان تلك القوة عن العضو القابل نوعا او شخصا وكما لا يقبل السواد البياض بل محله كذلك لا يقبل البصر
العمى بل محله فعلى هذا القياس لا يقبل الاتصال الانفصال بل محله وقد علمت ان قابل الاتصال لكونه محض القابلية
يكفيه اقل جهة يتهيأ بها لورود الاشياء عليه لغاية غربته في ذاته عن الصورة فنسبته الى الاتصال وزواله ثم عوده
كنسبة واحدة فيقبل العود ثم العود بخلاف غيرها من القوابل الثواني لتصورها بصورها المقومة اياها الموجبة لاستعدادها
وقبولها لما يحتاج الى مزيد تاثير من مؤثر قوي لينفعل به وينتقل من احد المتقابلين الى الاخر بل ربما ينفعل من احد الطرفين بحيث
يبطل استعداده لغيره او للطرف الاخر كالمصور بصورة تمامية لا اتم منها وكالمصور بصورة فلكية او كوكبية لا ضد لها
ولا ند ولا فساد يعتريها الا على نحو الفناء المطلق كما هو عند اشراف الملة والحكمة فليس حال الهيولى الاولى من هذه الجهة
بالقياس الى الوصل والفصل حال العين بالقياس الى البصر والعمى وحال الانسان بالقياس الى العلم والجهل **بحث آخر**
قالوا سلمنا ان الانفصال يحتاج الى قابل ولكن قابله نفس الجسم وهو الهيولى الاولى لا غير وجوابه انا نبهنا على ان الاتصال
المقوم للجسم ليس مما يتبدل عليه كابعاد الشمعة وامتداداتها فانها اعراض لا يخل تبدلها بحقيقة الجسمية بل بكميتها
التعليمية واما الاتصال المقوم للجسمية فمتى زال لم يبق جسم كان اولا حتى يقبل الانفصال فالقابل له معنى مباين للجسمية
فثبت ان الاتصال ليس بنفسه هو الجسم وتوضيحه على نمط ثاني الاشكال ان الجسم قابل للانفصال وليس الاتصال بنفسه قابلا

للانفصال

للانفصال فليس الجسم هو الاتصال بنفسه وفي قوة هذا الكلام ان الجسم لا يعقل الا بالاتصال وكل ما هو كذلك فليس الاتصال خارجا
عن حقيقته فظهر من هذا القول ان الاتصال غير خارج عن حقيقة الجسم ومن القول القياس انه ليس كل حقيقة فكل ما ليس
خارجا عن حقيقة شيء ولا كل حقيقة فهو جزؤه فالاتصال يكون جزء الجسم فاذا ثبت هذا لزم ان يكون الهيولى غير الجسم نفسه
فحصل ان يكون القابل للانفصال نفس الجسم بل جزؤه فله جزء آخر غير الاتصال فيتركب حقيقة الجسم عن الاتصال وما يقبله فيكون
للاتصال الصورة جوهرية وهذا هو المرام مبحث آخر ان بناء الحجة المذكورة على تركيب الجسم من جوهرين على وجود الاتصال
الذي هو بمعنى الممتد الجوهري ونحن لا نم في الجسم الا الاتصال الذي قيل انه من فصول الكم وما سواه ممنوع اذ القدر الذي ثبت من نفي
الجواهر الفردة ليس الا جوهرا شانه الاتصال والامتداد وقبوله للابعاد واما ان الامتداد نفس حقيقة الجسم او جزؤه فلم يثبت
وما قيل من انك اذا شكلت الشمعة باشكال مختلفة تغيرت ابعاده مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم فان الشمعة المتبدلة الاشكال
لا يخ عن تفرق اتصال وتوصل بعد افتراق فالمطولة اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت
مستطيلة يفترق فيها اجزاء كانت متصلة فاتصال واحد مستمر على تفرق الاتصال وتوزع الامتدادات غير صحيح وتوجيه
آخر ان الاتصال الذي يبطله الانفصال ثم يعود منه بعد زوال الانفصال لا شك في عرضيته فان الجسم عند توارد الانفصال
والاتصال عليه باق بمهيته ونوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو عن شيء فهو عرض فالاتصال الذي يبطله الانفصال عرض وتوجيه
آخر انكم اثبتم في الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية وامتدادا عرضيا هو المقدار التعليمي والامتداد من حيث مهيته
الامتداد حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية والعرضية فاذا ثبت عرضية بعض افرادها عندكم على ما ذكرتم
من حديث تبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع فهذه وجوه ثلثة يشترك جميعها في نفي الامتداد الجوهري عن
الجسم فهي في الحقيقة ترجع الى انكار الصورة لا انكار الهيولى وقد مر ان صاحب التلويحات ذهب الى ان حقيقة الجسم مركب من جوهر
قابل وامتداد عرضي هو نفس المقدار المسمى بالجسم التعليمي بناء على تجويزه تقوم الجوهر الجسماني من جوهر وعرض قائم به ولكن يجاب عن
اشكالاته من قبل المشائين اما عن الاول فبان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الابعاد الثلثة على نعت الاتصال ولهذا
احد بها ولو لم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما سبق من العبارة المنقولة عن الشيخ في الحكمة الفارسية وحاصلها ان
نفس ذات الجسمية بما هي هي لو لم تكن متصلة واحدة في حد جوهريتها بل كان اتصالها من قبل العارض لكانت بحسب
وجود ذاتها اما متالفة من الجواهر الافراد متناهية او غير متناهية او يكون من قبيل المجردات عن الاحياز والابعاد والجهات ثم يعرضها
الاتصال وقابلية الانفصال ويلحقها التعلق بالابعاد والجهات وكلا الشقين باطل فبقي ان يكون الجسم متصلا في حد حقيقته وذاته
فقابلية الجسم للابعاد انما يتصور اذا كان متصلا فالاتصال ثابت له في حد نفسه وما ثبت للجوهر في حد نفسه يكون اما تمام ذاته او جزئها
وجزء الجوهر جوهر فيكون الاتصال جوهرا ولقائل ان يقول ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان تقوم الجوهر بالعرض ممتنع ولم يقم برهان
بعد على استحالة تقومه بعرض هو احد جزئيه القائم بجوهر هو جزؤه الآخر كالجسم عند القائلين بتركبه عن الهيولى وعن امتداد عرضي يقوم
بها فذلك الامتداد وان كان معتبرا في حقيقة الجسم عندهم لكنه عرض البتة لا يقال نحن نجري الكلام الى جزئه الجوهري فيلزم ان يكون ممتدا
في حد نفسه مع قطع النظر عن عروض الامتداد لانا نقول هذا بعينه وارد عليكم منقوض بالهيولى التي اثبتم فان الهيولى عندكم
متصلة بالاتصال يرد عليها من قبل الصورة فهي في حد ذاتها غير متصلة ولا منفصلة واما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا واحدا
يلزم ان يكون اجزاء لا تتجزى كما يستفاد من عبارة الشيخ في الحكمة العلائية والتجرد له عن الاحياز والامكنة فهو ايضا مشترك الورود
والجواب عن الموضعين ان عدم اتصال الشيء في نفسه لا يوجب له التركيب من المنفصلات الافرادية ولا يستلزم فيه التجرد له عن
الاحياز والامكنة في الواقع بل خلوه عن الاتصال بحسب مرتبة ذاته بذاته وانما يلزم ذلك لو اوجب خلو الشيء عن الاتصال والمقادير و
الابعاد خلوه عنها بحسب الواقع وليس كذلك مثل القابل للاتصال لا ينفك عن لزوم اتصال ما وانفصال يقابله في الواقع لامتناع تجرده
عنه فقد ظهر ان قابلية الابعاد لا يوجب ان يكون القابل متصلا في حد نفسه هذا ولكنا نجيب عن ذلك بان هذا الذي ذكرتم من حكاية
كون الشيء متصلا في نفس الامر غير متصل في مرتبة الذات ولا منفصل ولا متحيز ولا متجرد انما يصح اذا كان ذلك الشيء مما لا قوام له
بنفسه ولا في مرتبة نفسه بل يكون نفسه مع نفسه بالقوة والامكان ويكون ذاته استعدادا محضا متحصلا بما يقترن به متصلا بالاتصال

منفصلا بانفصال وهذا مما يوجب الاعتراف بكون الجوهر الذى ليس فى نفسه متصلا ولا منفصلا هيولى متقومة باتصال واحد
وانفصال متعدد غير مستغنية عما يجعلها متصلة او منفصلة فى نفس الامر فيكون الاتصال جوهرا صوريا يقوم الهيولى بوحدته
عند الاتصال الواحد وبكثرته عند الانفصال المتعدد حتى لا يلزم خلو الهيولى فى نفس الامر عن التجسم والتحيز ولا كونها مع قطع النظر
عن الصور اما جوهرا فردا او امرا مفارقا لكون مرتبة ذاتها على تقدير جوهرية الصورة متاخرة الوجود عن وجود صورة ما
فجوهرية الاتصال الصورى وتقوم الهيولى بها يوجب ان لا يكون للهيولى مرتبة فى الواقع يكون بحسبها عارية عن الاتصال والابعاد
واما لو كانت الهيولى متجوهرة بذاتها مع قطع النظر عن الاتصال عرضا قائما غير مقوم لها بل مقوما للجسم فقط كما زعم صاحب التلويحات
فالمحذور لازم لا مدفع له وهذا هو الذى حدانا الى اثبات جوهرية الصورة فقد ثبت بهذا البيان ان الحال قد يكون جوهرا
ويتبع الامر ايضا فيما ادعيناه من انه لو لم يكن امتداد جوهرى فى الوجود لم يكن لشئ من الكميات المتصلة والمقادير القارة وغير
القارة وجود اصلا فكن على بصيرة فى هذا الامر واما الجواب عن الاشكال الثانى فبان بقاء جسم واحد شخصى بشخصيته عند
تعاقب الاتصال والانفصال غير صحيح بل الصحيح خلافه وبقاؤه بنوعه لا ينافى جوهرية الاتصال قوله كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما
هو فهو عرض كلام مجمل يفتقر الى ما يبينه والحق ان كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شئ مع بقائه بحالته الشخصية ولم يجب
ذاته وهويته فهو من عوارض حقيقته واما اذا استبدل بتبدله التشخص الى تشخص آخر فهذا مما يصح كونه من الذاتيات والجسم اذا طرء
عليه الانفصال لم يبق هويته الشخصية بحالها بل ينعدم ويحدث بدلها هويتان اخريان اولا ترى ان استمرار طبيعة نوعية جوهرية
مع توارد اشخاصها وانحفاظ جواب ما هو فيها عند تبادل جزئياتها لا يدل على كون تلك الاشخاص اعراضا نعم ما ذكرناه انما يدل على
الاشخاص والمشخصات امور عرضية للطبيعة فان كل ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو عرضى بمعنى محمول خارجى لا انه عرض بمعنى
المفتقر فى تقومه الى الموضوع فرب عرضى لشئ يكون جوهرا فى نفسه كما سلف فكل واحد من الاتصالات الشخصية عرضى لماهية الجسم
ومع ذلك الجسم متقوم بطبيعة الاتصال ماهية والهيولى متقومة بها وجودا وهذا شان الجواهر الصورية كما سيجئ واما الجواب عن
الاشكال الثالث فهو من جهتين الاول انا لا نسلم ان الامتداد والاتصال طبيعة واحدة ومفهوم واحد بل قد مر ان ههنا اشتراكا
لفظيا يطلق تارة على مفهوم جوهرى هو كفصل مقوم لماهية الجسم مقسم لجنس الجوهر واخرى على مفهوم عرضى هو بمنزلة فصل مقسم
لجنس الكم والثانى ان الامتداد وان كان مفهوما واحدا الا انه قد يؤخذ طبيعة مطلقة من غير تخصص بحد معين ومساحة معينة
وهو بهذا الاعتبار مقوم للجسم بحسب التقرر ومحصل للهيولى بحسب الوجود وقد يؤخذ متخصصا بحد معين ممسوحا بمساحة كذا
وكذا متناهية او غير متناهية لو صح غير المتناهى فى المتصلات وهو بهذا الاعتبار عرض خارج عن حقيقة الجسم اذ يتغير هو وتغير
شخصياتها عند تبدل الاشكال على الشمعة مثلا لا يتغير الجسمية المعينة وان تبدل مقدارها المعين لسنا نقول ان مرتبة
ممسوحيتها الابهامية امر كلى محفوظ عند تبدل خصوصيات ابعاد الشمعة وانما يتغير المساحة بالتداخل والتكاثف الحقيقيين و
تحقيق الكلام فى هذا المرام بحيث لا يزل اقدام الافهام باغاليط الاوهام الموهونة لعقول الانام يحتاج الى بيان حقيقة الجسم
بمعنى التعليمى بالمعنى الذى هو من عوارض الجسم وكمياتها وامتيازها عن الاتصال الجوهرى الداخل فيهما من حيث القوام اعلم انهم
اختلفوا وتشعبوا الى اقوال فاحدها انه عرض متصل يمكن فيه فرض الخطوط الثلثة على وجه التقاطع بالزوايا القوائم ويكون
اتصاله غير اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا يكون فى الجسم متصلان احدهما صورة جوهرية والآخر صفة عرضية ويكون احدهما
كالآخر متكمما به واحدهما قابلا للقسمة العقلية الكلية غير متعينة الابعاد والآخر قابلا للقسمة الوهمية الجزئية متعينا فى
ابعاده الثلثة ممسوحا بمساحة معينة لكنهما متحدان للوضع والاشارة الحسية ولا يخفى فساده لورود ثالث الاشكالات عليه
وثانيها انه متصل بالذات ويكون به ممتدية الجسم الطبيعى بالعرض وهذا مردود بما علمت ان الجسم فى مرتبة جسميته متصل وفصله
الذى يمتاز به عن الجواهر الغير الجسمانية ليس الا مفهوم قولنا قابل للابعاد الثلثة وعلمت بالبرهان انه لولا الاتصال الجوهرى فى
الموجودات لما صح لشئ من الاشياء الموجودة صفة الوحدة الاتصالية ولما صدق على شئ حمل المتصل لا بالذات ولا بالعرض
وثالثها انه مجموع امور ثلثة هى الطول والعرض والعمق للجسم وفيه ان هذه الابعاد ليست بنعت الكثرة موجودة فى الجسم
والجسم التعليمى من الموجودات الخارجية بالفعل ورابعها ان فى الجسم اتصالا واحدا منسوبا الى الصورة الجسمية بالذات والى

مقدارها التعليمي بالعرض فح اما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم وتحدد انبساطه في الجهات فلزم ان لا يكون من مقولة
الكم واما ان يراد به الصورة الجسمية ماخوذة مع التعيين المذكور محيثة بالحيثية المذكورة فكان له انصاف بالذات لا بامر خارج
عن ذاته بل من جهة اشتمال ذاته على الصورة الجسمية ويشبه ان يكون هذا هو الذي اختاره المحققون ويوافقه كلام الشيخ في الشفا
والتعليقات وكلام تلميذه في التحصيل وتوضيحه ما افاده بعضهم ان ليس في الجسم الا امتداد واحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد
في الجهات على الاطلاق بدون تعين امتداداته تعينا في النقدر وتحصلا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا او مقدارا مخصوصا
فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرا وان اعتبر من حيث هو متعين تعينا ما مقداريا كان جسما تعليميا مط واذا اعتبر من حيث هو
متعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا واورد عليه انه لزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية وعرض
هو تعين الامتداد وقد اجيب عنه بما حاصله ان المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء والعرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل
اصلا لكن المركب من معنى الجوهر عند مثبتي الهيولى حيث اخذوا الموضوع في تعريفه بدل المحل والعرض يجوز ان يصدق عليه تعريف
العرض فيكون عرضا اذ لا خفاء في ان المجموع المركب من الصورة وحيثيتها العرضية مندرج تحت مفهوم العرض فان الهيولى وان لم تكن
بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعا لاحتياجها في التقوم اليها لكنها بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض يكون موضوعا
لاستغنائها عن المجموع من حيث هو مجموع وفيه بحث لان الاشكال هيهنا ليس مجرد كون هذا المجموع مما يصدق عليه مفهوم العرض
ام لا بل العمدة في الاشكال ان افراد المقولات ليس بعضها داخلا في بعض وهيهنا يلزم ان يكون مهية واحدة مركبة من مقولتين
مقولة الجوهر ومقولة الكم فلم يكن واحدا نوعيا له حد حقيقي بل امرا اعتباريا له وحدة اعتبارية مخلص عرشي الحق ان معنى
الجسم التعليمي الشيء الممتد المتعين امتداده بحيث يمسح بكذا وكذا لذاته مساحة حاصلة من تكرار مكعب واحد او ما في حكمه وليس كون
الممتد جوهرا داخلا في هذا المفهوم اصلا كما ليس داخلا في شيء من المشتقات كونها جوهرا او عرضا من حيث مفهوماتها وان لم
تكن في الوجود منفكة عن احدى الخصوصيتين فهذا الامتداد الذي هو في الجسم اذا اخذ على الاطلاق يكون مقوما للجسم ومحصلا
للهيولى واذا اخذ متقدرا متعينا في جهاته وقطع النظر عن كونها جزء للجسم او صورة للهيولى لان كون الشيء جزء لشيء امر اضافي
خارج عن مفهوم ذاته وكذا كون الشيء صورة لامر قابلي بحسب المفهوم غير داخل في مفهوم ذلك الشيء فيصح للعقل ان يعتبره مطلقا عن
هذين الاعتبارين النسبيين فهذا الممتد المتعين الامتداد داخل تحت مقولة الكم بالذات ومفهومه بسيط عن اعتبار دخوله
في الجسم وتقويمه للهيولى وليس مركبا عن المعنى الذي هو به مقوم للجسم وعن معنى آخر عرضي ليلزم تركبه عن جوهر وعرض ونظير ذلك
ان الابيض داخل عندهم في مقولة الكيف بالذات كما صرحوا به في مسفوراتهم ولا يكون في الوجود الا جسما ذا بياض وليس هو بمعنى
الذي هو بحسبه نوع من الكيفيات المحسوسة مما يدخل فيه الجسمية ولا الجوهرية لا في المفهوم ولا في الوجود بل مفهومه امر مطلق عن
الخصوصيات التي هي غير البياض ووجوده ايضا ليس الا وجود ما ينفعل عنه الحاسة البصرية بتفرق نورها سواء كان معه جسم
ام لا وليس كون الشيء مفتقرا في وجوده الى مقارنة اسباب مهيئات وامور معدات ومقدمات في عالم الحركات مما يوجب
ان يكون وجوده من حيث ذاته متقوما بها بل لو جاز ان يكون في الوجود بياض مجرد عن قابل جسماني لكان بياضا وابيض بذاته
كما ان البياض المفتقر في وجوده الى الجسم المركب العنصري بياض وابيض بنفسه لا بذلك الجسم فبياضية البياض وابيضيته ليست
بسبب الجسمية بل وجوده يفتقر الى حامل يحمله لكونه بخواص ضعيفا من الوجود عرضيا فالجسم الذي له البياض قسم من الجسم مطلقا
داخل في مقولة الجوهر بلا شك واما اذا اسقطت عنه خصوصية الجسمية واخذ مجرد ما له البياض فهو قسم من اللون داخل في مقولة
الكيف فهكذا قياس كمية الجسم التعليمي فان الممتد القابل للابعاد اذا اخذ كونه مقوما للجسم يكون من باب الجوهر واذا اخذ مجرد
امتداد متعين في الجهات ممسوح بعاد مشترك خطي في طوله وعرضه وعمقه او بعاد مشترك على هيئة المكعب فهو من مقولة
الكم وهكذا في خصوصيات اشكاله التعليمية مثل الكرة والمكعب والمخروط والاسطوانة وغيرها فان الكرة بما هي كرة اي
مقدار يحاط بنهاية واحدة تفرض في داخله نقطة يتساوى الابعاد الخارجة اليها من تلك النقطة من مقولة الكم وبما هي مستغنية
القوام عن الموضوع مستقلة في الاشارة الحسية فهي من مقولة الجوهر وليس مما يدخل في تقومها الجوهرية ولا في تحصلها الجسمانية
الطبيعية كونها متعينة الشكل الكري ولا متعينة الامتداد المساحي وقس عليه سائر الاشكال المجسمة على هذا المنوال واشكر

تلتفى تاييدك لدفع هذا الاشكال **بحث اخر** هو ان الجسم لايخلو عن اتصال جوهرى لكنه هو المقدار لا غير وليس فى الجسم متصل
سواه وهو القابل للانفصال لا ما سميتموه مادة ولا يجدى قولكم انه لا يبقى مع الانفصال لان ما يبطله هو الاتصال العارض
لا الاتصال الجوهرى وبيانه ان لفظ الاتصال كما مر قد يطلق على المعنى الحقيقى الذى لا يستدعى ان يكون بين شيئين وهذا
اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة من لفظ الاتصال وهو الممتد الجوهرى على اصطلاحهم وقد يطلق على المعنى الاضافى المتعارف بين
الجمهور الذى لا يتصور الا ان يعقل بين شيئين متصل ومتصل به سواء كانا متعددين فى الخارج ثم يجد شاويتوهم بينهما اتصال
او يتصور للجسم المتصل الواحد اجزاء وهمية فيقال انها عليها انها متصلة بعضها ببعض او يكون فى الجسم الواحد اختلاف عرضين
فيقال ان محل احدهما متصل بمحل الاخر ولا شك فى عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبى وهو الذى يقابله الانفصال فلا يصلح ان
يكون جزء لامر جوهرى محض فللقائل ان يقول الاتصال بالمعنى الاول نفس الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابله الانفصال بل هو
يقابل الاتصال بالمعنى الثانى وهما يتعاقبان على الموضوع مع بقائه بعينه فى الحالين واما ما يقال ان الممتد شيء ذو امتداد وماله
امتداد فيلزم ان يكون محل الامتداد غيره فقد مر ان ذلك غير لازم بل الممتد وغيره من المشتقات لا يدخل فى مفهومها غير مبدأ
الاشتقاق ولو سلم فيكون هذا من المجازات اللفظية والاطلاقات العرفية على انه لا ينبنى الحقايق العلمية على احكام الالفاظ
او لا ترى انه يقال بُعد بعيد وجسم جسيم وخط طويل وليل اليل وغير ذلك من المشتقات التى لا يوجب زيادة ما يشتق منه على
ما يحمل عليه فان قيل توارد المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد اذا تخلخل وتكاثف مع بقائه فى الحالين يوجب
عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها يجاب بان وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين من فروع وجود الهيولى واثباتهما يتوقف
على اثباتها فاذا لم يكن المقدار غير الجوهر المتصل الذى هو تمام حقيقة الجسم فلم يتصور زيادة المقدار ونقصانه من غير ورود شيء
عليه او انفصاله عنه فان زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة اجزاء الجسم ونقصانه بنقصانها فرجع التخلخل و
التكاثف الى تخلل الجسم اللطيف بين اجزاء الجسم وانفصالها عنها واجتماعها لا الحقيقيين اللتين هما حركة جسم واحد
شخصى فى المقدار الى حد زايد على ما كان عليه او حد ناقص عنه فانهما غير ثابتين بالبرهان وانما البرهان هو المنبع فى الا حكام
العقلية واما اثباتهما بالقارورة الممصوصة اذا كبت على الماء او بالقمقمة الصياحة اذا وضعت فى النار فهو فى غاية
الضعف سيما وقد شوهد عند الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا ايضا الى الحكم بان الماص لم يعط من الهواء بقدر
ما ياخذ منها حتى يلزم التخلخل وذكر الشيخ الالهى فى حكمة الاشراق انه قد جرب رشح بعض الادهان من الزجاج فلا يمنع مثل ذلك
فى الهواء الذى هو الطف كثيرا من الدهن فان قيل اشتراك الاجسام فى الجسمية وافتراقها فى المقادير يوجب مغايرة المقدار
للجسم فيقال لدفعه بما فى حكمة الاشراق من قوله اشتراكها فى الجسمية بعينه اشتراكها فى نفس المقدار المشترك بين المقدار الصغير
والكبير واختلافها فى المقادير هو بعينه اختلافها فى خصوصيات الكبر والصغر وكما ان التفاوت بين المقدار الصغير والكبير
ليس بشيء زائد على المقدار بل بنفس المقدار فكذلك اذا بدل لفظ المقدار بالجسم والتفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت فى المقادير
يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير ويرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف فى نفس ماهية
الشيء على ما هو راى الالهيين والقدماء من الرواقيين كما مر ذكره مستقصى واما الجواب من قبل المشائين فهو انما يتاتى باحد
امرين احدهما باثبات المغايرة فى التحقق بين الاتصال بالمعنى الذى هو مقوم للجسم وليس بمقدارى وبين الاتصال بالمعنى الذى
هو من مقولة الكم وفى اثبات هذه المغايرة طرق احدها ان عند طريان الانفصال ينعدم امر جوهرى عن الجسم اما تماما او واحد
جزئيه وذلك لان الجسم مع الاتصال الواحد شخص واحد له وجود واحد فاذا طرء عليه الانفصال وحصل متصلان احدهما
ساكن فى المشرق والاخر متحرك فى المغرب احدهما ابيض والاخر اسود مثلا فلا شبهة فى ان ذلك الوجود لم يبق بشخصيته بل
انعدم وحدث شخصان اخران لاستحالة كون موجود واحد متحركا وساكنا اسود وابيض والا لزم اجتماع المتقابلين فى شخص واحد
لكن البديهة تحكم بثبوت جهة ارتباطية باقية فى ذات المتصل الاول بهذين المتصلين الحادثين وما هو الا ما ادعينا
وعنيناه بالهيولى واذا ثبت وجود جوهر استعدادى يجامع مع المتصل العظيم والصغير ولا يخلو عن متصل ما على سبيل
البدلية تحقق ان المقوم للمادة ليس الا المتصل مطلقا فى اى امتداد كان والمقوم للجوهر المحصل لوجوده لا بعينه يكون جوهرا

كما سيتضح بيانه ان شاء الله وتحقق ان خصوصيات المقادير لا مدخل لها في تقويم الهيولى فثبت عرضيتها وقد مر الفرق المحصل الدقيق فيما بين طبيعة الامتداد الواحد بالمعنى الذي هو جوهر مقوم للجسم ومفتقر اليها الهيولى وبينها بالمعنى الذي هو كمية خارجة عن ماهية الجسم مستغنية عنها الهيولى وثانيهما اثبات التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الاجسام ولهم دلائل كثيرة سوى ما ذكره من حديث اتفاق الاجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير والحق ان هذا الدليل ضعيف كما ذكره لقوة ما اورده عليه عند الانصاف من تجويز الاختلاف بين افراد حقيقة واحدة بالكمال والنقص في اصل الحقيقة سيما اذا كانت تلك الحقيقة من الكمالات الخارجية الراجعة الى انحاء الوجود للشيء فان العدد والمقدار ونظائرها حالات مخصوصة عارضة لهويات الاجسام ووجوداتها والوجود قد مر انه مما يتفاوت ويتميز بنفس حقيقته من دون انضمام شيء اليه به يحصل التميز والتعين والتفاوت بين افراده وانحائه ولكن انكار الحركة في الكمية بحسب التزيد والتنقص والتخلخل والتكاثف الحقيقيين لا يخرج عن مكابرة لكثرة الشهادات ووفور العلامات الدالة على وجود التخلخل ومقابله مع ملاحظة امتناع الخلأ كانكسار القمقمة الصياح ودخول اللحم في المحجمة بعد المص وبقائه فيه ما دام راسه مسدودا وغير ذلك من الامور الجزئية التي يجزم العقل عند مشاهدتها باشراق شارق الوجدان من مشارق العرفان ان جسما واحدا يزيد وينقص مقداره وسنعيد القول فيه في موضعه **زيادة توضيح لاعادة تهذيب وتنقيح** قد ظهر مما سبق ان اصحاب المعلم الاول واتباعهم كالشيخين فارابي وابي علي ومن يقتفي آثارهم يفرقون بين مفهومي الممتد احدهما الصورة الجرمية التي معناها الممتد على الاطلاق والآخر المقدار المصحح لفرض الحدود المشتركة بين اجزاء المتصل الواحد وفي معناه الممتد المتعين الامتداد في الجهات وظهر ايضا ان الاول مقوم للجسم والآخر عرض فيه وان الامتداد بالمعنى الاول لا يتفاوت بحسبه جسم وجسم وممتد في الجوانب عن ممتد في الجوانب فلا يكون بسببه شيء من الاجسام صغيرا او كبيرا او لا جزءا او كلا ولا عادا او معدودا ولا ماسحا او ممسوحا ولا مشاركا او مباينا بخلاف الثاني ولهذا اشتهر انهم قائلون بالامتدادين الموجودين بوجودين وليس كذلك بل لا يكون على رايهم في الجسم الا ممتد واحد لكنه اذا اخذ بما هو هو من دون تعين في الامتداد فهو جوهر محض مقوم للجسم ومحصل للمادة واذا اخذ على التعين الامتدادي المقداري متناهيا كان او غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم ولا محصل للمادة ويظهر الفرق بينهما بما مر منا وباثبات التخلخل والتكاثف في الجسم لا بتبدل اشكال شمعة واحدة فان في موارد التخلخل والتكاثف يتبدل نفس المقدار وههنا يتبدل عوارضه التي هي مراتب انبساطه وخصوصيات ابعاده الطولية والعرضية والعمقية واما الشيخ المؤيد بالاشراق فهو ممن انكر الممتد بالمعنى الاول في كتاب حكمة الاشراق محتجا عليه بوجوه ثلثة احدها انه لو تقوم الجسم الموجود في الاعيان بامتداد جوهري لكان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا لا جائز ان يكون كليا لان الكلي من حيث هو كلي لا وجود له في الاعيان وما لا وجود له في الاعيان لا يتقوم به الموجود العيني ولا جائز ان يكون جزئيا لانه ان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره فلم يكن فيه امتداد جوهري وان كان في الجسم امتداد عرضي وآخر جوهري فذلك محال لان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو فلا يكون بعض جزئياته جوهرا وبعضه عرضا ولما ثبتت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي وثانيها انه لو كان في الجسم امتداد جوهري لكان في كل الجسم وفي جزئه وما في الكل اعظم مما في الجزء فيكون قابلا للتجزية فيكون كما مقداريا وثالثها انه اذا تخلخل الجسم ان بقي الامتداد الجوهري كما كان وهو مقدار لا شك فليس في كل الجرم المتخلخل الزائد مقدار الصورة الجرمية وهو محال وان لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو [illegible] صار ازيد فالامتداد الجوهري كم لذاته وهو عرض فالجوهر يكون عرضا قيل في الجواب عن الوجه الاول بما حاصله انه ان اراد الكلي العقلي اخترنا ان الممتد المقوم للجسم لعله ليس كليا بهذا المعنى لعدم وجود الكلي بهذا المعنى في الخارج وان اراد به الكلي الطبيعي اي ما يصير معروضا للكلية اذا وجد في العقل اخترنا انه كلي باعتبار ماهيته وجزئي بتشخص الجسم قوله وان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره قلنا ما ثبت عرضيته انما هو امر عارض هو تعين امتداده بالانقطاع اما مطلقا او مخصوصا وهذا العرض ليس موافقا المفهوم الممتد في الماهية ليلزم من عرضيته عرضية ذلك المفهوم اقول لا يخفى ما في هذا الجواب من الوهن والفساد اما اولا فلان ماهية المقدار على ما سبق من مختار المحققين فيه ليست مجرد تعين الممتد الجوهري بل المتصل القابل للقسمة المقدارية الجزئية والحدود المشتركة المعينة واما ثانيا فلان تشخص الشيء على ما حققناه ليس الا نحو وجوده الخاص واليه مال كلام بعض المحققين من الحكماء كالمعلم الاول وربما يستفاد من بعض عبارات

الشيخ الرئيس وعند الاخرين من المحصلين اما بذاته كما يراه الشيخ الاشراقي او بارتباطه الى الموجود الحقيقي كما نسب الى اذواق المتألهين
واما باتحاده مع مفهوم الموجود كما ذهب اليه صدر المدققين واما الاعراض القائمة بالشئ المستتبع اياها بحسب هويته الشخصية
فليست بداخلة فى افادة التشخص والمتشخصية عند المعتبرين من الفضلاء الذين يعتد بهم وبكلامهم وانما هى لوازم وامارات
للتشخص كما مر سابقا فى مبحث التشخص فالممتد المقوم للجسم العينى لو كان جزئيا موجودا فى الخارج لم فيجب ان لا يكون مناط جزئيته
الامور العارضة له الا بمعنى كونه من اللوازم والعلامات فاذا صار ذلك الممتد الجوهرى جزئيا متعينا فى الخارج مع قطع النظر
عن العوارض والخارجيات فلو كان تعين المقدار فقد ثبت عرضيته فيلزم ان يكون الجوهر عين العرض وان لم يكن ما هو المقدار
بل هو غيره فيعود المحذور والذى ذكره من استلزام ان يكون فى الجسم الواحد ممتدان متعينان احدهما جوهر والاخر عرض متباينان
فى الوجود وهو خلاف ما تقرر عندهم وايضا اذا تعين الممتد الجوهرى مع قطع النظر عن الممتد العرضى فهو اما مساو لهذا او
ازيد او انقص وعلى كل تقدير يلزم تقدره بذاته مع محذورات اخرى كاجتماع المثلين والتداخل والتعطل فى وجود احدهما فالصواب
ان يجاب عن الوجه الاول بما حققناه من ان الامتداد الواحد الجرمى له مفهومان مفهوم كونه ممتدا على الاطلاق ومفهوم كونه
خاصا متعينا فى الحدود والمسافة فهو بالمعنى الاول مقوم للجسم وبالمعنى الثانى عرضى خارج عنه وكثيرا ما يكون مفهومات متعددة
ينتزع من نحو وجود واحد خاص شخصى بعضها داخل فى حقيقة الشئ ذاتى له وبعضها خارج عنه عرضى له كوجود زيد مثلا فانه
بذاته مصداق للانسانية ومصداق لكونه مفهوما وشيئا وممكنا عاما فلا عجب من ان يكون وجود واحد مما يصدق عليه
مفهومان مختلفان بحسب المعنى احدهما مقوم له باعتبار والاخر عارض له فالممتد من حيث معنى الاتصال الوحدانى فى اى حد كان
مقوم للجسم ومن حيث ان له صفة الكمية والمقدارية عارض والتعين فى القدر غير معنى التشخص وكذا الابهام فيه غير مستلزم
للكلية فان مرتبة معينة من المقدار ربما يوجد فى اشخاص كثيرة كل منها يتفق مع الاخر فيها وجسم معين شخصى ربما يتوارد عليه
مراتب متفاوتة فى المقدار كما فى الحركة الكمية والامتداد الجوهرى اى الممتد بنفسه بنفس ذاته المقوم للجرم العينى الشخصى امر متعين الذات
مبهم المقادير التى كل منها عبارة عن متعين مقدارى والتعين الذاتى لا ينافى الابهام المقدارى وانما الذى ثبت عرضيته ليس الا
المتعين المقدارى من حيث كونه كالامر حيث كونه منبسطا فى الجهات على اى حد كان من حدود النهايات وليس المتصل الجوهرى
المقوم للجسم ممتدا والمتصل المقدارى ممتدا اخر غيرها فى الوجود بل هما متغايران فى المعنى والمفهوم وتغايرهما فى مفهوم ما
موجبا لتوهم ان الحكماء ذهبوا الى ان فى الجسم الواحد ممتدان جوهرى وعرضى وجسمان طبيعى وتعليمى واما الجواب عما ذكره ثانيا
ان الممتد بالمعنى الجوهرى ليس بحيث يتحقق له كلية وجزئية وكبر وصغر انما هذه من عوارض الممتد بالمعنى الذى هو مقدار كيف
والقائلون بجوهرية الامتداد الوحدانى اجل شانا من ان يذهلوا عن ان القابل للجزئية والكلية والمساوات وعدمها والعظم
ومقابله ليس الا من مقولة الكم فكون الممتد الجوهرى ذا جزء مقدارى اوله هذه المسئلة واما عن الثالث فليس معنى الحركة فى الكم
ولا الازدياد فيه ان يكون للموضوع مقدار معين باق من اول زمان الحركة الى آخره وقد زيد عليه وضم اليه اخر مثله او ازيداو
انقص بل معناها ان يتوارد فى انات زمان الحركة واجزائه الفرضية على تمام الموضوع مقادير متفاوتة كل مقدار يكون بتمامه
بدلا عن المقدار الذى كان للموضوع فى آن سابق او لاحق فليس فى التخلخل مقدار باق من اول الامر الى آخره حتى قيل انه يزيد او ينقص
او يبقى بحاله بل الباقى فى الزمان الذى هو زمان حركة التخلخل مثلا هو نفس المادة مع مقدار ما على سبيل التبادل والمسافة هى
خصوصيات هذه المقادير والمبدأ هو مقدار صغير قد بطل بمجرد التلبس بهذه الحركة والمنتهى هو مقدار كبير قد حدث فى آخر
آن من الانات المفروضة لزمان الحركة وكذا القياس فى الاشتداد والتضعف من الحركات الكيفية وقد مر تحقيق ذلك ثم العجب
ان هذا العظيم التاله والبحث بجلالة قدره ممن حقق الامر الذى ذكرناه فى كتابه المسمى بالمشارع والمطارحات فى صدر الفصل
المعقود لبيان الشدة والضعف فكيف وقع منه هذا المقال المغلط الموجب للاضلال حاشاه عن ان يتعمد فى ذلك بحث اخر
معه ثم انه ربما يورد معارضة اوردها بعض المحققين على ما ذكره بانه قد اختار فى التلويحات ان الجرم العينى مركب من الجوهر
الذى سماه هيولى ومن الاتصال والامتداد العرضى فيقال الامتداد العرضى الذى اختار انه مقوم للجرم العينى اما كلى او جزئى
وكلاهما باطلان على النحو الذى ذكر فى الدليل اما الاول فظاهر واما الثانى فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم

تمام

العينى

العيني في الصورتين اللتين ذكرهما فان كان المقوم هو الامتداد الذي ثبت عرضيته بالتبدل وليس في العيني غيره لم يكن الا متبدلا
مدة بقاء الجرم لتبدله مع بقاء الجرمية وان كان للجرم امتداد عيني باق وآخر زايل فذلك لا يصح لانه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان
فما اجاب عن هذا البحث فمثله جواب عن دليله غايته ما في الباب ان المعنى الثاني هو جوهر عند الحكماء واقول ههنا فرق دقيق
يجب التنبيه عليه وهو انه فرق ما بين نحو تركب الشيء كالجسم الطبيعي من مادة وصورة عند المشائين وبين تركبه من موضوع وعرض
عند صاحب التلويحات وعند تحقيق هذا الفرق بين نحوي التركيب في المذهبين لقائل ان يقول بقاء الجرم العيني المتقوم من جوهرين
يتقوم كل منهما بالآخر مع تبدل احدهما الذي هو الاتصال الجوهري غير صحيح عند صاحب الفطرة السليمة بخلاف الجرم العيني المتقوم من
جوهر هو في الحقيقة تمام ماهية الجسم بما هو جسم وعرض هو من عيناته ومنوعاته فانه مما لا استحالة عند العقل في بقاء مركب بعينه
ببقاء احد جزئيه بالعدد وبقاء الجزء لا بالعدد بل بالمعنى والنوعية بورود الامثال المتبادلة وذلك لانحفاظ وحدته التشخصية
العددية باستمرار وحدة احد جزئيه بعينه فما ذكره هذا المعارض المحقق لا يصلح للمعارضة لوجود الفارق المذكور وليس ايضا
لقائل ان يقول ان هذا العظيم النحرير قد اعترف بوجود الاعراف الجوهري في حكمة الاشراق فكيف يتأتى له الاستدلال على نفيه
لانا نقول ذلك الامتداد معنى آخر مقداري عند الحكماء وهو غير الامتداد المقوم للجسم عندهم الا ان هذا المقدار عرض عندهم
وجوهر عنده وقد مر مرارا ان للممتد معنيين احدهما صورة مقومة للجسمية عند المشائين والآخر عرض خارج عن حقيقة الجسم
لازم لها والشيخ الالهي قد انكر المعنى الاول مطلقا جوهرا كان او عرضا واثبت المعنى الثاني وذهب الى جوهريته وعينيته للجسم
في حكمة الاشراق والى عرضيته وجزئيته للجسم في التلويحات كما بينا فانه هناك بالحقيقة منكر للصورة لا للهيولى ومحصل هذا الكلام
ان بناء اعتراضه المذكور على ما فهم من ظواهر اقاويل الحكماء من ان الصورة الجسمية اي المتصل بالمعنى الاول عندهم امر مبهم في الواقع
فاورد عليهم انه كيف يتقوم امر عيني بامر مبهم في الواقع واما المقدار الجوهري عنده فليس امرا مبهما في الواقع وان عرض له الابهام بحسب
وجوده الذهني فان للعقل ان ينتزع من الاشخاص هيآتها ويأخذها على وجه لا يأبى عن الصدق على كثيرين فكما ان للجسم مرتبة
اطلاق وتعين عند العقل فكذلك للمقدار بحسبه اعتباران فاذا حلله العقل الى هذين الاعتبارين يحكم بان احدهما المقدار
المقوم للجسم والمطلق منه مقدار مقوم للجسم المطلق بل هو عينه والمقادير الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل هي عينها كما هو رأيه
واما ما ثبت عرضيته عنده في ذلك الكتاب فليس الا امتداد الطول والعرض والعمق وليس شيء منها مقدار الجسم بل هي عوارض
للمقدار الجرمي وعرضيتها لا يوجب عرضيته وقد علمت انه ممن ينكر وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين بل الحركة في المقدار
مطلقا فلا ابهام عليه الحجة الدالة على عرضية المقدار بتوارد المختلفات من المقادير هذا توجيه كلامه على ما يوافق رأيه واما
الجواب الحق عنه فهو ان الممتد المقوم للجسم العيني عند الحكماء المشائين ليس الا امرا متحصلا متعينا في نفسه غاية الامر انه مبهم
من حيث المقدارية والتعين التشخصي بحسب جوهر الذات لا ينافي الابهام الكمي بحسب العارض كما لا ينافي الابهام الكيفي فان الجسم
في حد نفسه متشخص جوهري معين وقابل للحركات والاستحالات الكمية والكيفية والمتحرك ما دام كونه متحركا لا يتعين له فرد
من المقولة التي يقع فيها الحركة وبه يخرج الجواب عن الوجه السابق ايضا منه فليتدبر **بحث آخر** على نمط آخر سلمنا ان في الجسم باعتبار
الامتداد امورا ثلثة الاول جوهر غير خارج عن ماهية الجسم والآخران عرضان فيه زايدان عليه يتبدل احدهما عن الجسم
بالتخلخل والتكاثف والآخر بتوارد عليه لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينعدم عنه امر ذاتي فان اللازم ليس الا ان حقيقة
الجسم يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالعدد بالوحدة الاتصالية
فلا وانما يلزم ذلك لو كانت الوحدة التشخصية تساوق الوحدة الاتصالية وتلازمها وهو غير مسلم فان الانسان الواحد او
السرير الواحد مثلا لكل منهما وحدة شخصية مع تألفه عن متصلات متعددة ينضم بعضها الى بعض فالجسمية لا تساوق الا
الوحداني بل اللازم كون القابل للاتصال والانفصال امرا واحدا شخصيا ويجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا بذاته
ومع استمرار وحدته التشخصية يتعدد اتصاله الذاتي فلاحد ان يقول طريان الانفصال لا ينافي استمرار الاتصال بل انما
ينافي وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعددا فالممتد الجوهري باق في الحالين بتشخصه والزوال والتبدل
انما هو لعارضه اعني الوحدة والكثرة وقد اجاب عنه بعض الاذكياء بعد تمهيد ان وجود كل شيء ليس الا عبارة عن نفس تحصله

وتحققه

ومتشخصة سواء كان في العين او في العقل وهو مساوق للتشخص بل عينه كما ذهب اليه المعلم الثاني فتعدد كل من التشخص والوجود ووحدته يوجب تعدد الاخر ووحدته هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن موجودا واحدا له ذات واحدة وتشخص واحد فليس لاجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الامر كيف وقد تبين ان الاجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسامات بلا نهاية فاما ان يكون لبعض اجزائه وجود وتشخص بالفعل وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد التي ترد على اصحاب الاتنائية هي الاجزاء للجسم واذا طرء عليه الانقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال مع تعينهما وهو باطل لان اجزاء المتصل الواحد بعينه ليس الا بحسب الفرض وهذان التعينان بحسب نفس الامر او بدونهما فاما ان يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال او لا لا سبيل الى الاول لانه خلاف ما تقرر من المساوقة بين التعين والوجود فالتعين الحادث بعد الانفصال يلازم الوجود الحادث بل عينه ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون ذات واحدة يوجد بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود ويوجد بوجود آخر وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود ليس الا نفس تحقق الشيء فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات واما ان لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعينهما حين الاتصال واذا خرج وجودهما وتعينهما بطريان الانفصال من القوة الى الفعل تصير حاملة لهما ومتلبسة بهما وليس تلك المادة هي بعينها ذلك المتصل الاول لما علمت بطلانه سابقا فيكون القابل له ولهما مغايرا جوهرا اخر وهو المطلوب **بحث وتعقيب** ان القول بان تعدد الوجود عين تكثر الاشخاص الموجودة او مستلزم له وتوحده عين توحد الشخصية او مستلزم له وان الاتصال والانفصال عبارتان عن توحد الجسم وتكثره مما لا شبهة فيه ونحن نساعد كيف ومن اصولنا المقررة ان الموجود ليس الا نحو وجود كل شيء والوجود بنفسه متشخص وهو عين الهذية والهوية الا ان ههنا فرقا ما بين المتصل بالذات باحد المعنيين وما هو بالعرض متصل بذلك المعنى فان كون القسمة وان كان موجبا للتحول الوحدة الشخصية الى الكثرة الشخصية وبطلان موجود واحد وحدوث موجودين متعددين لكن الموصوف بوحدة الاتصال وتعينه المقداري ليس الا ما سميتموه المقدار وهو القابل للقسمة المقدارية عند الوهم وفي الخارج بواسطة الامر الحامل له اي الجوهر الجسماني وقد مر ان الامتداد والممتد بنفسه على الاطلاق شيء والملحوظ ممتدا متعينا بالتعين المقداري او العددي من كونه واحدا او كثيرا شيء آخر وليس المراد من قولنا انه الممتد بنفسه مطلقا ان الصورة الجسمية بصرافة اطلاقه موجود في الخارج وجزء للجسم بل العرض كما مر انها بذاتها مع قطع النظر عن التعين بحسب المقدارية والعددية موجودة فحاصل الكلام في هذا المقام ان الوحدة الشخصية للجوهر المتصل ليست عين الوحدة المقدارية فكما انه فرق بين معنيي المتصل احدهما ما يقبل الوحدة الخارجية تارة والكثرة التي بازائها اخرى من جهة حامل يقبل ذاته بوجود واحد تارة وبوجود متعدد اخرى واما المتصل بالمعنى المقوم لحقيقة الجسم وهو الممتد بذاته على الاطلاق في اي امتداد كان وفي اية وحدة او كثرة بحسب المعنى الاخر كانت فهو مما لا يقبل في نفسه الا نحوا واحدا من وجود حقيقته وهذا النحو الواحد لضعف وجوده ووحدته مما لا يابى قبول الاضداد والاختلافات لسائر الاشياء بل نقول القابل للابعاد حقيقة منحصرة في شخص واحد له مقدار مساحي واحد من حيث المساحة والكمية وهو ما حواه السطح الاعلى من الفلك اعني كرة العالم وهو شخص واحد سواء كان في اتصال واحد او في اتصالات متعددة حادثة او فطرية وهذا التشخص له تشخص واحد مستمر وله ايضا تشخصات وتعينات متبدلة حاصلة فيه من تبدلات مقاديره اتصالا او انفصالا او تعينات احواله وصوره واعراضه المتبدلة وهذا كما ان هيولى العنصريات عند الحكماء شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية بورود تعددات الصور الجسمية وتوحداتها عند توارد الانفصال والاتصال او ورود الكون والفساد في الصور النوعية وسائر الاستحالات فان قلت الهيولى لما كانت امرا مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم قيل كون ذات الهيولى امرا مبهما بالمعنى الذي لا يصح ثبوته وجريانه في الجسم غير بين ولا مبين بعد فكما ان معنى ابهام الهيولى كما هو المشهور وعليه الجمهور ليس الا انها متعينة الذات مبهمة الصور فان لها تعينين احدهما ذاتي مستمر والاخر عرضي متبدل فكذلك يقال في الجوهر الممتد من انه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال وكثرته ولها تعين ذاتي مستمر وتعين مقداري يتبدل على نحو ما قالوه في الهيولى بحسب ما هو المشهور عند الجمهور **مخلص عرشي** واقصى ما لاحد ان يقول في التفصي عن هذا الاشكال ويتم دليل اثبات

اعني العرض وحملهما وتعددهما في حال المعنى [illegible] المتصل

الهيولى من جهة مسلك الاتصال والانفصال هو انه لا ريب لاحد من العقلاء فى انه ينعدم عند طرو الانفصال على المتصل الوحدانى
عن الجسم المفرد امر كان موجودا لمعنى لو اقع عند الانفصال كما انه يوجد له عند حدوث الاتصال بينهما امر لم يكن موجودا للمتصلين
المتعددين قبل الاتصال فنقول ذلك الامر الذى زال عن المتصل الواحد الماخوذ مجردا عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عند
طريان الانفصال ثم عاد بعينه واله وطريان الاتصال لا محالة يكون وحدة ما للاتصال البتة فهى لا تخ اما ان تكون وحدة ذاتية و
اتصالا حقيقيا او وحدة ارتباطية واتصالا اضافيا فعلى الاول يثبت المقصود من وجود الهيولى الاولى لاتفاق الفريقين على
ان المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان اتصالا جوهريا فلابد من اشتمال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل اعداما
وافناء للجسم بالمرة والوصل ابداعا وانشاء نشاة اخرى وعلى الثانى يلزم ان يكون فى الجسم المفرد اضافات ووحدات اتصالية غير
متناهية موجودة مجتمعة محصورة بين حدين حاصرين حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية ويلزم المفاسد الواردة على
مذهب النظام واصحابه القائلين من جهة قبول الجسم هذا ما تيسر لنا بفضل الله وملكوته من المقال فى تتميم الاستدلال على وجود
الهيولى من جهة قبول الجسم لطريان الاتصال والانفصال **شك وهداية** قد وقع هنا اشكال لبعض المتقدمين من تلامذة
الشيخ الرئيس وهو ان الوجود والوحدة وسائر الامور العامة التى لا تنقسم فى المقدار ولا يحتاج فى وجودها وتعقلها الى المادة
فكيف يتعلق بالمادة ويقبل الانقسام فى المقدار ثم كيف ينقسم الوحدة ويتعدد الهوية ثم ان هذه الامور لوازم واعراض فهى
الموضوعات ولو كانت هذه الامور غير حالة فى الموضوعات لكانت مفارقة ولكانت جواهر بل عقولا مفارقة فاجاب عنه الشيخ فى
بعض مراسلاته اليه بقوله هذه المعانى ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والوحدة المادية ينقسم
والوجود مطلقا والواحد مطلقا ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعى فى المعنى الجنسى بلى قوله انها هذه لوازم واعراض فهى
لموضوعات فيجب ان ينقسم قول يحتاج ان يتامل اما انها لوازم لموضوعات فحق واما انها يجب ان ينقسم فى كل موضوع لانها اعراض
فليس كل فانه يجب ان ينقسم ما كان منها عارضا للموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا او الاتصال يبطل
بالانفصال ويبقى متصلا بعرض الاثنينية الموهومة المشتركة فى الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية ذهنية
هذا كلامه وفيه تصريح بان الوجود والوحدة فى المتصل الحقيقى نفس الاتصال القابل للتعدد والانفصال ان الانفصال فيه يعين
الانعدام وجوده وتكرر وحدته مع ان الوجود والوحدة المطلقين من الامور الشاملة والمعقولات العامة لجميع الموجودات وهذا
ايضا من المؤيدات لما ذهبنا اليه حسبما حققنا وبسطنا القول فيه فى اوائل هذا السفر ان الوجود بنفسه موجود وما ذهبنا
اليه ايضا من ان الوحدة لكل واحد هى عين الوجود له فليكن هذا عندك من المتحقق الثابت الذى لا يعتريه وصمة ريب ولا نيمة عيب
وظهر ايضا ان الوجود والوحدة وما يلزمهما وسائر الامور الحقيقية الشاملة لجميع الاشياء اللازمة لكل الموجودات هى اعم
واشمل من ان يكون معقولا محضا او محسوسا محضا لظهورها تارة فى العقول وهى بهذا الاعتبار لا يحتمل القسمة الا باجزاء
مختلفة المعانى كالاجناس والفصول وتارة فى المواد البسيطة الاتصالية وهى بهذا الاعتبار لا تقبل القسمة الا باقسام
مقدارية وضعية متشاركة فى الحدود المشتركة وهى مع ذلك كلها بحسب حقيقتها بريئة عن الهيئة والمادة مقدسة عن
القسمة بحسب الحد والمعنى وبحسب الوضع والهيولى فما اجلها وارفع شانها واحاط شمولها للكل لا بمعنى المخالطة وما اقدس
طور ذاتها وتجردها عن الكل لا بمعنى المزايلة ثم ما اشد غفلة العقلاء المدققين فى البحث حيث لم يرتفع اذهانهم ولم يرتق
عقولهم عن ملاحظة خواص الوجود ولوازمه من شموله معها لجميع الاشياء على الوجه المذكور الى ان يحققوا الامر فى شمول حقيقة
الوجود لجميع الاشياء شمولا احاطيا انبساطيا لا على نحو شمول المعنى الكلى العقلى لافراده الخاصة بل بنحو ارفع واجل من ذلك
وممن تفطن بنحو آخر من الشمول هو الشيخ الرئيس حيث قال فى كتاب المباحثات ذيل نحو ما نقلنا منه من المقام والمعانى
العقلية هى الصور ليس انما يمنع ان يكون فيها قسمة منعا كيف كان بل ان يكون فيها قسمة ما هو واحد من جهة كثيرة وضعية
فقد بان ان المعنى المعقول من حيث هو معقول لا ينقسم الا الى اجزاء مختلفة فلا يحل الاجسام واما هذه فانها ليست معقولات
الذوات بل يكون يمكن لها ان تكون معقولة وان تكون غير معقولة فيقبل هذا ضربا من القسمة ح ولا يبعد ان يكون الواحد
بالاتصال والوجود الجسمانى ينقسم الى اثنين منه والى موجودين متشابهين ولا يمنع ذلك الوحدة الجسمانية وغير ذلك

انتهى كلامه فافهم واغتنم **بحث آخر** على جهة اخرى ان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة
فمادة المتعدد ان كانت واحدة لزم كون شيء واحد في احياز متعددة وجهات مختلفة وان كانت متعددة فتعددها اما ان يكون
حادثا بالانفصال او مفطورا بحسب الذات فان كان حادثا فحدوثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد او مع بقائها فعلى الثاني يلزم
كون ذات واحدة شخصا واحدا تارة واشخاصا متعددة اخرى وعلى الاول يلزم التسلسل في المواد اذ كل حادث حادث عندهم
مسبوق بمادة قابلة لها وهي ايضا حادثة على التقدير المذكور ومع ذلك فهو ينافي المقصود من وجود امر يكون باقيا في حالتي الفصل
والوصل لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية والوصل ايجادا ولو كان التعدد واقعا في المادة بحسب اصل الفطرة لكان الجسم المفرد
مشتملا على اجزاء غير متناهية حسب قبول الانقسامات الغير المتناهية اذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد
لوقف عدد انقسامات الجسم اذا استوفى المواد ووصل الى ذلك الحد وليس كذلك كما مر هف والجواب ان الهيولى وان كانت واحدة
في حد ذاتها وشخصيتها لكن لا ينتهيا القبول الاشارة الحسية والابعاد المقدارية وتحصيل الجهات وحصول الفصل والوصل
والوحدة والتعدد بالذات بل انما يتهيأ لشيء من هذه الاوصاف والنعوت بالعرض بعد تعينها المستفاد من قبل الصور الجسمية
ففي المتصل الواحد واحدة ومع المتعدد متعددة وهي في حد ذاتها بريئة عن الجميع بحسب ملاحظة العقل اياها كما علمت ولا يلزم مما
ذكرنا ان يكون الهيولى من المفارقات في مرتبة ذاتها كما نبهناك عليه ولا ايضا متألفة من غير المنقسمات متناهية وغيرها لما
مر من الاشارة الى ما سيجيء من تقدم الصورة الجسمية في الوجود عليها فان ذاتها لا تخلو من الاتصاف بشيء من تلك الاوصاف
المذكورة في نفس الامر وان كان بواسطة الصورة الجرمية واما اعتبار ذاتها مجردة عن الصور كلها فهو مجرد فرض يخترعه الوهم
وستعلم ان ما بالفعل مطلقا يتقدم على ما بالقوة فالهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة اتصالية من جهة
الصورة والوحدة الاولى يتقوم اما بالوحدة الثانية او بما يقابلها فاذا طرء عليها الانفصال زال عنها الوحدة الاتصالية
بدون زوال ذاتها وزوال شخصيتها وهذا بخلاف الجوهر الجسماني فان وحدته الاتصالية هي عين وحدته الشخصية لما علمت
من ان الوجود فيه نفس وحدة الاتصال وهي عين التشخص فلا جرم لم يبق ذاته الشخصية عند الانفصال فمادة الجزئين الحادثين
عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة بتعدد الجزئين وهي محفوظة الوجود في جميع مراتب باقية الذات في حالتي الانفصال
والاتصال غير حادثة بحدوث شيء منهما ليلزم التسلسل في المواد الحادثة ولا متكثرة بتكثر الانفصال ليلزم اشتمال الجسم على اجزاء
غير متناهية بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية انما تعرض للجوهر الممتد بالذات والهيولى
لا يقتضي في ذاتها شيئا منهما ولا ايضا ما يأبى عنها فهيولى الجسمين الذين احدهما في المشرق والاخر في المغرب لها وحدة
عقلية تجامع الاثنينية الوضعية ويقبلهما ولها نحو وحدة تجامع الاثنينية كما ان وحدة العشرة تجامع الكثرة والتعدد
كما ان لكل من الحركة والزمان ثباتا يجامع التغير والتجدد وانما ذلك لضعف الوحدة فيها وضعف الثبات والوجود فيهما
فحصول الهيولى في الجهات المتخالفة والاحياز المتباعدة عبارة عن قبولها الاجسام المتعددة والجسميات المتكثرة الموصوفة
بالذات بالوقوع في الاشارة الحسية وقبول الاين والاحياز والجهات بوحدتها الشخصية لا ينافي كثرتها الانفصالية بخلاف
وحدة الاتصال وقد قال بعض الحكماء ان الوحدة قد تكون من لوازم نفي الكثرة وقد يكون من لوازمه نفي الكثرة فهنا لك نقول
يشبه ان يكون وحدة الهيولى من قبيل الوحدة بالمعنى الاول فان وحدتها ليست صفة وجودية بل هو مفهوم سلبي من لوازم
نفي الكثرة عن ذاتها بذاتها بل هو عين نفي الكثرة ووحدة الصور الجرمية من قبيل الوحدة بالمعنى الثاني لانها وحدة وجودية
قابلة للانفصال والتعدد كيف ولو لم تكن وجودية فكيف يزول بورود الانفصال وينعدم عن المادة بحدوث الانفصال

فصل في ذكر منهج آخر للفلاسفة لاثبات حقيقة الهيولى ونحو وجودها الذي يخصها اعلم ان للجسم من حيث هو جسم
له وجود اتصالي وصورة نوعية وهو لا محالة معنى بالفعل ومن حيث استعداده لقبول الفصل والوصل وغيرهما من الاشياء
المفقودة عنه المستعد هو لها كالسواد والحركة والحرارة والصور النوعية المكملة له اللاحقة به فهو بالقوة فيكون في كل
جسم من حيث مجرد جسميته جهتا فعل وقوة وحيثيتا وجوب وامكان والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة
لان مرجع القوة الى امر عدمي هو فقدان شيء عن شيء ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة لشيء والشيء الواحد من الجهة الواحدة

لا يكون مصححا لهاتين الصفتين ومنشأ الاجتماع هاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل هو بعينه نفسه من حيث
هو بالقوة منفصل او متحرك او ذو سوادا و نفس او صورة بل يكون كونه جوهرا متصلا غير كونه جوهرا قابلا للاشياء فاذا كان
فيه قوة قبول ما يقابل المتصل فيكون فيه ايضا قوة قبول المتصل لان امكان شيء يلزمه امكان مقابله اذ لو كان احد المتقابلين ضروريا
كان المقابل الاخر ممتنعا وقد فرضناه ممكنا هف فعلم ان الجسم كما انه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل ايضا اذ لو كان عين المتصل
او لازما له الاتصال حتى يكون النسبة ضرورية لم يكن له قوة الانفصال وهو باطل بالبديهة فصحة قبول شيء آخر غير المتصل الواحد كاشف
عن صحة قبول المتصل كما ذكرنا فاذن الجسم بما هو جسم مركب في ذاته مما عنه له القوة ومما عنه له الفعل وسمّ الهيولى والصورة وهو المطلوب
تذكرة قياسية ان سبيل البيان على نظم القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته
لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ويجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني وهو ان الهيولى بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود
بالقوة ينتج لا شيء من الجسم الموجود بهيولى ولمزيد التوضيح نقول لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد امور كثيرة فتلك القوة اما
ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او ثابتة في امر يقارنها او قائمة بذاتها فلو كانت هو بعينها نفس الاتصال المصحح لفرض الابعاد حتى
يكون الجوهر المتصل بعينه نفس القوة لاشياء كثيرة مما يطرء للجسم فيلزم ان يكون اذا فهمنا الاتصال الجوهري فهمنا انه استعداد لامور
كثيرة وما امكننا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الاشياء وليس كذلك وايضا لو كان الاتصال الجسمي هو بعينه انه بالقوة كذا
وكذا لكان صورة الجسم عرضا لان هذا المعنى امر اعتباري عدمي او اضافي والاضافة من اضعف الاعراض ولو كان الاتصال حاملا
لقوة تلك الاشياء لم يصح ان يعدم عند خروجه فيما يقوى عليه الى الفعل فوجب ان يبقى مع الانفصال وذلك لان ذات القابل
يجب وجوده مع المقبول لسنا نقول بوصف القابلية والاستعداد لان القوة تبطل عند وجود ما يقوى عليه ولو كانت
القوة قائمة بذاتها لكان لا امكان جوهرا لكنه عرض كما علم فالحامل لقوة هذه الاشياء غير الاتصال وغير المتصل بما هو متصل
بل الذي يكون فيه قوة الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات غير متناهية وكمالات غير واقفة على حد وهو الهيولى وهذه الحجة
والحجة السابقة متقاربتا الماخذ **وفيها ابحاث** من وجوه الاول ما ذكره بعض شيعة الاقدمين نيابة عنهم ان
قولكم الجسم او الاتصال نفسه ليس قوة على امر فسلم لكن لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة فيه وليس اذا كانت القوة تابعة لشيء يلزم ان
يكون هي هو فان قلتم لو كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلنا هو بعينه عود الى
الحجة السابقة وقد مر الكلام فيها وان قلتم انه اذا كانت القوة حاصلة للاتصال قائمة به وهي شيء متحصل بالفعل فيلزم ان يكون
شيء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو مح قلنا الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالفعل وبالقوة معا واما
امتناع ان يكون شيء واحد بالفعل وله قوة شيء آخر فغير مسلم ولا امتناع الاول ايضا مستلزم لامتناع الثاني فالفعل والقوة
يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة من جهتين مختلفتين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شيء آخر عنه ولا منافاة بين
وجود شيء وعدم اشياء كثيرة عنه وكثيرا ما يعرض الغلط في العلوم من اهمال الحيثيات والاعتبارات فيستعمل منشاء
الانفصال في الاتصال بشيء موضع الحامل له ولا يلزم ان يكون الحامل لمعنى القوة هو بعينه منشأ تلك القوة او حيثية ثبوتها محلا لصرف شيء
اقول ان كل صفة خارجية سواء كانت لها صورة وجودية او كانت امرا انتزاعيا بحسب الواقع اي بان يكون وجود الموصوف بحيثية
يصدق عليه في الواقع تلك الصفة فلابد لها من مبدء قريب يكون جهة ثبوت تلك الصفة بل التحقيق ان كل معلول يكون من لوازم
علته الثانية كما سبق وكل صفة يكون من لوازم موصوفها الحقيقي فح لا يجوز ان يكون صفة من الصفات الوجودية او العدمية
تكون ماخوذة منتزعة من مقابلها او ضدها فكما ان السواد لا يجوز ان يكون صفة للبياض او لما هو ملزوم للبياض وكذا العدم
لا يجوز ان ينتزع من الوجود او مما يلزمه الوجود فكذا القوة والاستعداد لا يجوز ان يكون منتزعا من جهة نفس الصورة والتمامية
ولا ما يتصف بها المعنى الصوري بما هو معنى صوري بل يجب ان المحكي عنه بها او المنتزع عنه لها معنى مادي يكون نفس الابهام و
القصور وكان ذلك مما قد فرغ سمعك من مباحث العلة والمعلول وخصوصا في فصل بيان مناسبة العلة لمعلولها لكنك تستغني
عن الزيادة في شرح هذا المقام بشرط سلامة الذوق لكن نزيدك بيانا ونقول كل حيثية ثابتة لشيء ما في نفس الامر فلابد
من مبدء لانتزاعها ومنشأ لحصولها والقوة وان كانت عدميا او عدميا لكن لما كانت مضافة الى شيء فلها حظ من الثبات

فانها عدم شيء عما من شانه ان يكون له او لنوعه او لجنسه فوجوده لذلك الشيء ولكن ليس بالفعل حاصلا كما بين في علم الميزان فلا محيص لهذا العدم من موصوف وقابل يصح تلبسه بملكة هذا العدم بوجه من الوجوه المذكورة فالقابل لهذا العدم هو بعينه مما يجوز ان يصير قابلا لما هو عدم له عند ما خرج من القوة الى الفعل كما اشرنا اليه فلو كان حامل قوة الانفصال هو نفس الاتصال لكان نفس الاتصال قوة على ذاته كما مر الا انا لا نكتفي بهذا القدر لئلا يرد عليه انه متوقف على الحجة الاولى في كون الانفصال مقابلا للاتصال فيكون رجوعا اليها بل نقول اذا ثبت ان لهذا العدم حظا من الوجود وان له قابلا وموصوفا بالذات فلنفتش لما هو القابل الموصوف له بالذات ولنعمد الى بيانه وتحقيقه فنقول ان المبادي للامور الطبيعية اربعة فالقبول مطلقا صفة نسبية لا بد له من ارتباط باحد هذه الاسباب فهو اما نعت للمادة او الصورة او الفاعل او الغاية ولننظر في مثال واحد كقبول المادة لصورة الكرسي فهذا القبول ليس يجوز ان يكون صفة الفاعل ولا صفة للغاية لانهما منشآن للفعلية والحصول لا للقوة والقبول ولا يجوز ان يكون صفته للصورة الكرسية لان وجودها نفس الفعلية لنفسها فلا يكون قبولا لها فالموصوف بها يكون مادة الكرسي ومصحح قبولها للقوة هو قصورها عن درجة التمام فاذا علمت هذا في مادة الكرسي فننقل الكلام الى مادة هذه المادة هل هي نفس القابل بما هو قابل او معنى صوري له قابل فنقول معناه الصوري كالخشب مثلا لكونه امرا تاما في نوعيته وحقيقته لا يجوز ان يكون جهة قوة وامكان للصورة الكرسوية بل القابل هو مادة ذلك الخشب لا صورته وهكذا الى ان ينتهي الى قابل ليس هو في نفسه معنى من المعاني التي هي بالفعل والاتصال للجسم بما هو جسم امر صوري لكونه مبدء الفصل للجوهر الجرمي فلا بد من امر اخر يكون هو مصحح القوة والاستعداد لا بان يكون القوة صورة طبيعية حادثة له حتى يحتاج الى اسباب اربعة لثبوته فيحتاج الى قابلية اخرى ويتسلسل بل بان يكون لا انما لمهية القابل من غير قابلية اخرى في الواقع اللهم الا بمجرد اعتبار العقل والتفاته فينقطع بانقطاع الالتفات كسائر خطرات الاوهام المتكررة فقد ثبت ان المصحح لقبول الحوادث الكونية في الجسم ليس هو نفس الاتصال بل القابل له ثم لا يخفى انه وان اشتركت هذه الحجة مع الحجة الاولى في الماخذ وفي البيان في الجملة حتى وقع الرجوع في بعض المقدمات الى ما ثبت هناك لكن لهذه مزيد تدقيق وتحقيق حيث يظهر فيها ان احد جزئي الجسم امر قابل محض ومعنى استعدادي صرف وهذا مما لا بد منه حتى يظهر ان احدهما شبيه الوجود قد انتهى الى ما يجاور العدم المحض بحيث لا يمكن التخطي عنه الى ما هو دونه فلم يبق شيء في الامكان الذاتي الا وقد افاده القيوم الجواد وبذلك يظهر ايضا ان كل ما لا يوجد او يوجد غير تام الخلقة او مع آفة او خلل او فساد فانما هو لعجز المادة وقصورها عن احتمال ما هو اتم واشرف وافضل مما وقع وبذلك يعلم ان وجود العالم اشرف ما يتصور من النظام واتم ما يمكن من الفضل والتمام البحث الثاني ان اصل هذه الحجة منقوضة بوجود النفس الانسانية بل بوجود كل جوهر مجرد مدبر للجسم بالمباشرة والتحريك سواء كان انسانيا او سماويا لانها من حيث ذاتها جوهر صوري ولها قوة قبول التغيرات والانفعالات وسنوح الارادات والتصورات وكبرى القياس الاول وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة تكون منقوضة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية مثلا امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر ما فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما والجواب عنه ان النفس الانسانية وامثالها وان كانت مجردة بحسب الذات لكنها مادية بحسب الافعال والصفات وكما ان الشيء الواحد بحسب المهية يجوز ان يكون جوهرا او عرضا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون امر واحد مجردا وماديا من جهتين مختلفتين فحيثية كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى جاعلها التام وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة افاعيلها وآثارها الموقوفة على تهيئ المادة التي هي آلة لصدور تلك الافاعيل والسر فيه ان النفس في اول تكونها في غاية القصور والضعف ففيها مع بساطتها حيثيتان عقليتان نسبتها اليها نسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط فمن حيث انها صدرت من المبدء الفياض الذي هو بالفعل من جميع الوجوه فهي موجودة بحسب الذات ومن حيث وجودها الحدوثي متعلق بالمادة فهي قاصرة عن رتبة الكمال في اول نشوها محتاجة الى الاستكمال بما يكملها من العوارض التي يفتقر الى مادة يحمل قوة حصولها وتجددها فجهة الافتقار الى الكمال لحامل قوة الاستعداد له هي المادة التي تعلقت بها وجهة الوجود والفعلية هي نفس ذاتها المفاضة عن الجواد المحض فقد صح من هيهنا ايضا ان جميع جهات الفعلية والتمام يرجع الى القيوم الواجب سبحانه وجهة القوة والعدم يرجع الى الهيولى الاولى الصادرة عن الوسائط العقلية بواسطة جهة الامكان الذاتي فيها فالمادة منبع الشر والعدم والنقص ومنبعها الامكان الذاتي

المبحث ٤

المنفتح في كل وجود امكاني لاجل تنزل مرتبته عن الوجود التام القيومي جل مجده وعظمت كبرياؤه وبهذا الاصل يندفع شبهة الثنوية
القائلين بصانعين قديمين لما وجدوا من تحقق الخير والشر والنفع والضر في هذا العالم وشاهدوا الانوار والظلام والنفوس و
الاجرام والارواح والاشباح والحيوة والموت والعلم والجهل والنهار والليل والضوء والظل والقوة والفعل وسائر المتضادات
التي يجمعها الخير والشر فالله تعالى نور محض لا يشوبه شوب ظلمة ووجوب محض بلا امكان وحيوة محضة بلا موت وفعل بلا قوة و
جود بلا بخل وعطاء بلا منع تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا البحث الثالث النقض بوجود العقول فانها مؤثرة فيما تحتها
منفعلة عما فوقها ففيها جهتا فعل وانفعال فذاتها مركبة من امرين باحدهما يفعل وبالاخر ينفعل والجواب ان انفعالها عما
فوقها الا نفس وجودها وليس الانفعال هناك بقوة استعدادية سابقة على وجودها ليكون مقابلا للفعل ولفظ القبول
والانفعال مشترك بين المعنيين احدهما مقابل للفعل وهو منشأ التركيب الخارجي بخلاف الاخر فهي بنفس وجودها الفائض
عليها من عللها تفعل فيما تحتها البحث الرابع النقض بوجود الهيولى فانها في نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا مستعدة لها قوة
قبول الاشياء فيلزم تركيبها من صورة يكون بها بالفعل ومن مادة يكون بها بالقوة ثم ننقل الكلام الى مادة المادة وهيولى
الهيولى والجواب عنه حسبما ذكره الشيخ الرئيس قدس سره في كتبه ان فعلية الهيولى فعلية القوة وجوهريتها جوهرية القبول للاشياء
لا فعلية وجود من الوجودات المتحصلة وجوهرية حقيقة من الحقايق المتاصلة ولا يستوجب بهما تباين الجهتين ان يكون ذات
جزئين باحدهما يكون بالفعل وبالاخرى يكون بالقوة اللهم الا بحسب اعتبار العقل وذلك المدعى ينكشف بامرين احدهما بانه
لو كانت هاتان الجهتان موجبتين لموصوفين متغايرين لهما في الخارج لكان الكلام عائدا الى ما هو بمنزلة القابل ولادى ذلك
الى التسلسل في وجود القابل المترتبة المجتمعة الغير المتناهية فلا محة يجب الانتهاء الى قابل يكون الجهتان فيه عقليتين من
غير تكثر في الواقع الا بمجرد الذهن والثاني بانا نقول ان نسبة الهيولى الى الجوهرية والاستعداد ليست كنسبة المركب الطبيعي الى المادة
والصورة بل كنسبة النوع البسيط الى ما هما بمنزلة الجنس والفصل وقد مر مثل الكلام في مباحث المادة والصورة في المرحلة التي
تذكر فيها احوال الماهية فليذكر فاذا الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله انه مستعد لاي شيء لا لشيء مخصوص والا لكان مركبا
من القابلية ومن الخصوصية التي بها قابل اللهم الا ان يكون منشأ تلك الخصوصية امر وارد عليها من الصور اللاحقة او يكون من
الجهات الناشية عما هو ارفع من المادة والصورة جميعا كالانتساب الى جهة فاعلية مخصوصة فان التحقيق ان الاختلاف بين جواهر
الهيوليات الفلكية وتشخصاتها وكذا الاختلاف بينها وبين هيولى العناصر وتعينها يرجع الى الاختلاف بين مباديها القريبة
العقلية المنتظم تشخص كل من تلك المبادي ووحدته الجمعية من وحدة شخصية للمفارق القدسي المقيم لواحدة منها ووحدة نوعية
للصورة الطبيعية التي بها قام وجود الهيولى بها من ذلك المقيم اما بورود تشخص من تلك الطبيعة دائما عليها ان قبلت الدوام الشخصي
ايضا بورود امثالها ان لم يقبل كما في العناصر على ما سيجيء تفصيله وتوضيحه في بحث التلازم فالحاصل ان الهيولى الاولى للجسم
الطبيعي في ذاتها بما هي بالقوة يكون بالفعل وبما هي بالفعل يكون بالقوة لكل شيء او لاشياء مخصوصة على الوجهين المذكورين
ثم لا يبعد لاحد ان يقول ان القابلية والاستعداد والامكان ليست امورا جوهرية لانها حال الشيء بالمقايسة الى الخارج
اذ الاستعداد انما يكون استعداد شيء لشيء آخر لا في حد نفسه حقيقته وتحصله فينبغي ان يتحصل ذلك الشيء بحسب حقيقة نفسه ثم
يلحقه هذه الاضافة نعم لا مانع من دخول الاضافات في مفهومات اسامي الاشياء لا في حدودها الجوهرية فالجوهر الهيولى الحامل
للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول فيكون اضافة القبول داخلة في شرح اسمه ومفهوم وصفه لا في ذاته بذاته كما ان النفس
والملك انما يسميان نفسا وملكا باعتبار تدبيرهما للبدن والمملكة لا باعتبار هيئتهما فيكون اضافة التدبير جزء لمفهوم الاسم
لا للحقيقة الجوهرية وايضا لا يصح ان يكون فصل الهيولى القوة والاستعداد لا نه جزء الجوهر المحض لا يجوز ان يكون عرضا و
ايضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له لانه لا يبقى مع حصوله فالهيولى يلزم ان يبطل عند وجود الصورة وكلامنا
في حامل الصورة فنقول ان هذه الاشكالات مما قد مضى ذكرها في تحقيق ماهية الهيولى مع اجوبتها على وجه لا مزيد عليه لكنا
نعيد الجواب كما اعدنا السؤال بضرب اخر من البيان في المقال تكثيرا للفوائد بما فيه من الزوائد فليعلم ان ارباب العلوم كثيرا ما
يطلقون الفاظا موضوعة لامور عرضية او اضافية ويعبرون بها عن الامور الذاتية مثل ما يذكرون في فصول الانواع الجوهرية

امورا اضافية كالناطق في فصل الانسان والمتحرك بالارادة في فصل الحيوان وغرضهم منها المبادي التي يترتب عليها تلك الامور حتى ان الشيخ
صرح بتسمية هذه المبادي بالفصول الحقيقية وبتسمية هذه المفهومات كمفهوم الناطق والحساس والمتحرك بالفصول المنطقية
فكذا المراد بالاستعداد او المستعد ليس نفس هذا المفهوم الاضافي بل المبدء القابل له وقد علمت ان محليته لمفهوم القبول ليست
على سبيل القبول الاستعدادي بل كسائر لوازم الماهيات لا يكون مصداق معنى القوة والقابلية الا امرا غير متحصل كما ان
مصداق الموجودية المصدرية بنفس ذاته ليس الا صرف الوجود ومصداق الزوجية بنفس ذاتها ليس الا الازدواج صرفا لا اشياء زائدة حسية
عارضة او لازمة فاتقن هذا البتة ولا تغفل عنه فان في الغفلة عنه والاهمال في رعايته ضررا عظيما في تحقيق الحقائق ولهذا
ما قد كررنا ذكره ولجعل هذه المعاني المصدرية مرائي لملاحظة الحقائق الخارجية ومقاييس لمشاهدة انحاء الوجودات التي لا يمكن
وجودها في العقل الا بهذه المرائي والعنوانات واما قول القائل القوة تبطل عند وجود ما هي قوة عليه فلا تكون باقية عند وجود
ذلك الشيء فصحيح ان اراد القوة الخاصة لشيء خاص واما القوة المطلقة لحصول الاشياء الغير المتناهية فانما يبطل اذا حصل
جميع تلك الاشياء وهو محال اذ لزم انتهاء مقدورات الله تع وقد برهن على ان قدرته تع وقوته غير متناهية واما قول الباحث
جزء الجوهر لا يجوز ان يكون عرضا فان اراد بالعرض ما يعرض لذات لا يفتقر في تقومها اليه فلا نم ان فصل الهيولى عرض بهذا المعنى
وان اراد ما لا يكون بحسب حقيقته جوهرا وان صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فنم ولكن لا نم امتناع تقوم الجوهر بالعرض
بهذا المعنى وقد سبق الكلام في ان فصول الجواهر البسيطة باي معنى يكون جوهرا على ان الحقائق الغير المتناهية يصح عدم
اندراجها في مقولة الجوهر ولا في مقولة الاعراض هذا ما يمكن ان يتوقع من قبل المشائين المحصلين والله الهادي الى طريق الحق و
اليقين **فصل** في الاشارة الى منهج اخر لهذا المرام ان الجسم ماهية مركبة من جنس وفصل وجنسها مفهوم الجوهر وفصلها
هو مفهوم قولنا ذو ابعاد ثلثة على الاطلاق وكل ماهية لها حد اي جنس وفصل اذا كانت بحيث يمكن ان يعدم في الخارج
فصلها عنها ويبقى معنى جنسها كان لا محالة جنسها وفصلها بازاء جزئين خارجيين هما مطابقا صدقهما ومبدأ انتزاعهما
عن الخارج اعني مادة خارجية يستفاد منها جنسها الذي هو بعينه مادة عقلية باعتبار اخذها بشرط لا شيء وصورة
خارجية يستفاد منها فصلها الذي هو بعينه صورة عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شيء لكن الجسم ماهية بالصفة المذكورة
اي يمكن ان يعدم فصله الذي هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق معنى
الجوهر عليه فيلزم تركبه من مادة هي الهيولى الاولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المطلوب وهذه الحجة ايضا قريبة
الماخذ من الحجتين السابقتين ويرد عليها اكثر المناقشات التي سبق ذكرها وان كانت بعنوانات وعبارات اخرى غيرها لكن
المآل واحد كما يظهر بالتامل تركنا استيفاء الكلام فيها واعادة القول عليها مخافة التطويل والاسهاب والله ولي الحق وملهم
الصواب فان قلت اذا كان جعل الجنس والفصل في المركبات واحدا لانهما من الاجزاء المحمولة فيلزم ان يكون وجودهما معا وعدمهما
معا فاذا انعدم عن الجسم قابلية الابعاد فيلزم ان يكون زوال الاتصال عن الجسم عين زوال الجوهرية عنه فانهدم اساس هذه الحجة
لان مبناها على زوال الاتصال وبقاء الجوهرية ولعمرك قلت قد مر مثل هذا الكلام في مباحث الماهية وذكرنا هناك ان
زوال الفصل وان استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكنه لا يستلزم زواله من حيث هو مادة حتى ان من زعم ان الشجر اذا
قطع والحيوان اذا مات زالت الجسمية عنهما بالكلية بزوال النمو والحيوة وبما مبدء فصل النامي والحساس وحدث الجسمية في
كل منهما بحدوث جسمية اخرى بالكلية وبنية اخرى بالتمام والتزم ان جسمية الشجر المقطوع بالعدد غير ما كان قبل القطع
وكذا جسمية القالب الحيواني الباقي بعد الموت غير ما كان قبل مفارقة الروح بلحظة فقد كابر مقتضى عقله وحسه
جميعا وليس ارتكاب هذا منه باقل من ارتكاب الطفرة في الحركة والتفكك في الرحى وغيرهما من مجازفات المتاخرين بل الحق في
هذا المقام ان يتمسك بما ذكرناه بعد اختيار اتحاد الجنس والفصل جعلا ووجودا لكونهما من الاجزاء المحمولة للحقيقة الموجودة
من الفرق بين استمرار ذاته او استمراره من حيث هو جزء لمركب محمول عليه او لا ترى ان انهدام البيت يبقي اللبنات بانفسها
قد زال عنها وصف الجزئية للبيت لان الجزئية والجنسية من الصفات الاضافية يكفي لانعدامها انعدام ما انيف
هي اليه **فصل** في ذكر ما تجشمه بعض المتاخرين من اهل التحقيق لهذا المطلب وسماه برهانا خاصا وتحريره

بعد

بعد التلخيص عن الزوايد هو ان جميع الممكنات لما وجدت من الموجود الحقيقي والواحد الحق الذي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه
من الوجوه ومن جملة الموجودات الممكنة هي الممتدات ولابد لكل معلول ان يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها
ولايجادها له وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين العقول
التي لايمكن فيها فرض جزء دون جزء فلابد من ان يتحقق بينها وبين واحد من العقول امر له مناسبة بكل واحد منهما من حيثية وهو الهيولى
اذ هي من جهة كونها غير ممتد بحسب ذاتها يناسب ان يوجد من المبدء المفارق ومن جهة قبولها للامتداد تصير واسطة لصدور الممتدات
عنه **مبحث اشارة** كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة الجرمية بالذات وليس كذلك بل الامر بالعكس لما علمت
ان جهة الفعلية في كل شيء سابقة على جهة القوة وقد مر في مباحث الماهية وفي مباحث العلة والمعلول ان الصورة في كل شيء متقدمة
على المادة وان الفصل متقدم على محصل الجنس بحسب الوجود وان لم يكن متقدما عليه من حيث المفهوم وممن يصرح بكون الصورة
الجرمية اصلا في الجسم والهيولى متقومة بها اي قائمة عليها العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال والصورة جوهر
يقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهيولى وسينكشف لك هذا المعنى في مبحث التلازم وما ذكره من عدم المناسبة بين الجسمية
والعقل المفارق مسلم الا ان عدم المناسبة بين الهيولى وبينه اشد واكد لكون احدهما بالفعل من كل الوجوه والاخرى بالقوة
من كل الوجوه ولان المفارق هو النور المحض على لسان الاشراق والوجود الصرف عندنا وان كان نورا مفتقرا الى نور الانوار
ووجودا مجعولا للواجب بالذات والهيولى محض الامكان والظلمة فلا يمكن ان يكون بين موجود وموجود هذه المخالفة التي بين
المفارقات والهيولات حتى ان المتضادين يشترط فيهما الاتفاق في الجنس القريب فجهة المناسبة بينها وبين المفارق في الصدور
هي الوجودات المتوسطة التي غلبت فيها جهة الامكان وتضاعفت فيها جهة الحاجة بالتدريج بحسب مراتب النزول الموجبة
لتكثر الحاجة الى العلل والاسباب لنقص الوجود حتى انتهى الى هوية متصلة ذات اجزاء فرضية متخالفة الاوضاع والحدود التي
ليس شانها الحضور والجمعية ويكون بحيث يكون وحدتها ذات قوة الكثرة واتصالها ذا استعداد الانفصال وبقاؤها قرين
استيجاب الزوال الا بسبب صورة اخرى يحفظها عن الزوال ويقيمها على الوحدة والاتصال شخصا كانت كما في الافلاك او نوعا كما
في العناصر ثم بتوسطها وجدت الهيولى التي لا وجود لها ولا وحدة ولا اتصال بالفعل فضلا عن ان يكون في معرض الزوال والانتقال
الى الكثرة والعدم والانفصال بل حقيقتها كانها محض استعداد الوجود والعدم لغيره وقوة الوحدة والكثرة وامكان الاتصال
والانفصال فظهر ان الهيولى هي عين جهة الامكان والقوة وذاتها ماهية تعلقية بامر له تجوهر في الوجود والفعلية لان حقيقتها
كحقيقة الاعراض تابعة الا ان لها وحدة جنسية يتحد بالجواهر الجسمانية ويحمل عليها فيكتسب الجوهرية منها وان كانت جهتها
نفس معنى الجوهر الا ان هذا كما علمت لا يقتضي في مصداق الجوهر **فصل** في حجة اخرى افادها صاحب المباحث المشرقية هي
ان جسمية الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد على رايهم فنقول هذا اللزوم اما النفس
الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لاشتراكها في الجسمية وليس هكذا هف او لامر آخر فهو اذن اما حال في جرمية الفلك او محلها
او مباين عنها فان كان ذلك الامر حالا فيها فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وان كان لازما
عاد التقسيم في كيفية لزومه فاما ان يتسلسل وهو مح او ينتهي الى ما يلزم الجرمية فيعود المحذور المذكور من انه يجب ان يكون
كل جسم كذا واما ان يكون لزومه بسبب شيء لا حال في الجسمية ولا محل فلا يخ اما ان يكون ذلك الشيء جسما آخر او قوة موجودة
فيه او امر مفارقا ليس بجسم ولا جسماني والاول بط لان ذلك الامر اذا اقتضى ذلك اللزوم لجسميته وجب ان يكون كل جسم كذلك
ولكانت الجسمية التي هي الملزومة لتلك الفلكية اولى بذلك الاقتضاء من جسمية اخرى وقد ابطلنا ذلك وان لم يكن لمجرد
الجسمية بل لقوة زائدة على الجسمية فهذا هو القسم الثاني فنقول تلك القوة ان كانت من لوازم محلها عاد السؤال في
المقتضي لذلك اللزوم وان لم يكن من لوازم محلها فاذا فارقت محلها فاما ان تنعدم اولا فان عدمت عدمت الملازمة
لزوال ما يقتضيها وذلك مح وان لم تنعدم عند مفارقتها محلها كانت غنية في وجودها عن المحل فكل ما كان كذلك لم يكن
لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصا بالوجوب فهي اذن قوة غنية عن المحل في وجودها فيكون تاثيرها في جميع المتماثلات
تاثيرا واحدا فلابد في اختصاص بعض الاجسام لقبول الفلكية عن تاثيرها دون بعض من مخصص ويعود الكلام في كيفية لحوق

ذلك المخصص وان كان ذلك الامر مباينا فقد علمت ان نسبة المباين الى جميع الامثال واحدة فلا يقتضى في بعضها الفلكية الا
برابط مخصوص ويعود الشقوق في ذلك الرابط بمثل ما مر فبقى من الاحتمالات المذكورة ان لزوم الفلكية بسبب شئ حلت فيه
الجسمية وحلت الفلكية وما يلزمها فيه ثم ان ذلك الشئ لذاته يقتضى الصورتين معا فلا جرم انه صادفت مقارنتها واجبة
فاذا الجسمية الفلك محل وذلك هو المسمى بالهيولى و يجب ان يكون تلك الهيولى مخالفة لساير الهيوليات والا عادت المحالات
المذكورة واذا ثبت ان جسمية الفلك محتاجة الى محل يحل فيه وجب احتياج جسمية العناصر الى الهيولى فهذا تمام الحجة التى ذكرها
قال وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا فى شئ من مقدماتها قال ولكنه قد عرض لى الشك وكان حاصل شكه منع اشتراك
الجسمية فى جميع الاجسام مستندا بجواز ان يكون جسمية بعض الاجسام مخالفا الجسمية غيره لئلا يلزم عند استناد الشكل
والمقدار المعينين فى الفلك الى جسمية اشتراك جميع الاجسام فى الفلكية ولوازمها وطول الكلام فى توجيه ذلك المنع
بما لا فائدة فى ذكرها وسيجئ بيان كون الجسمية اى مصحح فرض الابعاد حقيقة نوعية امتيازها بلواحق خارجية ثم العجب منه انه
مع شدة خوضه فى تتبع العلوم ومهارته فى البحوث كيف اعتقد ان هذه الحجة منه قوية لا يرد عليها بحث ولا فيها قدح سوى
ما ذكره من الشك على ان ما ذكره فى غاية الوهن والضعف وسيجئ من الكلام ما لم يبق معه شك فى ان الجسمية مشترك فى جميع
الاجسام كيف وهو اصل محقق يبنى عليه كثير من المطالب كاثبات الصور النوعية فى الاجسام واثبات الهيولى فى الافلاك و
اثبات الشكل الطبيعى فى كل جسم والحيز الطبيعى له ومباحث النفوس والقوى والكيفيات وغيرها من المسائل الباحثة فى العلم
الطبيعى واما الذى ينقدح به الحجة المذكورة ويرد عليها فابحاث الاول النقض بتوجه مثل ذلك السؤال بعينه فى بيان لزوم القطبية
والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم المنطقة والحركة السريعة لبعض آخر ولا يمكن استناد ذلك الى الهيولى لكونها واحدة
فى كل فلك فلا توجب الاختلاف فان استند لزوم القطبية لموضع من الفلك والدائرة لموضع آخر الى الامور الالهية والعناية
التى هى علمه تعالى بالنظام الافضل او الارادة التى ينسبونها بعضهم اليه من غير مرجح فليستند لزوم اصل الفلكية وما يلزمها
اليها وبالجملة كل ما وقع به الجواب عن هذا فليدفع به عن ذلك من غير تفاوت الثانى ان ايجاب لزوم الشكل والمقدار لا يمكن
ان يسند الى الهيولى لانها جوهر قابل ومعنى القبول الصحة والامكان وهو ينافى الايجاب والاقتضاء بل لا بد من ان يكون
للفلكية ولوازمها مقتض اخر حتى يقبلها الهيولى التى شانها قبول الصور والهيئات لا ايجاب شئ من الاشياء الثالث
ان الذى ذكره هو فى الحقيقة شبهة يجب حلها حتى ينكشف جلية الحال وارتفع وزال اصل الاشكال وظنى ان هذه الشبهة
هى التى قد كان الامام معتقدا منذ ثلثين سنة فيها انها برهان ثم ظهر له بعد تلك المدة انها مغلطة وكان قد بكى على ذلك
مدة ووجه الحل انا نختار من الشقوق التى ذكرها فى السبب المقتضى للزوم المقدار والشكل المعينين للافلاك ان ذلك السبب
هو امر حال فى جسمية الفلك لازم لها فان اعيد السؤال فى علة لزومه لجسمية الفلك دون غيرها مع تماثل الاجسام فى الجسمية
قلنا الحال اذا كان مقوما للمحل كالصورة النوعية فهو فى وجوده متقدم على وجود محله بالذات فمنشأ لزومه لذات المحل
هو نفس ذات الحال فبالحقيقة هو الاصل والمنشأ فى الملازمة والمحل لازم له كما فى التلازم بين الجسمية والهيولى حيث ان
الجسمية اصل فى الجوهرية ومنشأ للملازمة والهيولى لازمة لها متفرعة عليها بل اصل الاشكال والجواب جاريان فى جميع الصور
النوعية ومحالها وكذا الفصول اللازمة لحصص الاجناس التى يكون فى الانواع مثلا النطق لازم لحيوانية الانسان لعدم
انفكاك احدهما عن الاخر فاذا سئل عن سبب لزوم النطق للانسان انه ان كان لاجل كونه حيوانا لزم ان يكون الحيوانات كلها
ناطقا للاشتراك فى الحيوانية وان كان لاجل امر حال فى حيوانية مخصوصة والكلام فى تخصصه عائد وان لم يكن حالا فى
حيوانية مخصوصة هى حيوانية الانسان فان كان نحالا ممكن الزوال عنه فيزول بزواله الناطقية وان كان امرا لازما لها
كان الكلام عائدا فى سبب لزومه ويتسلسل او ينتهى الى الحيوانية فيعود المحذور المذكور ثم الامر اللازم للماهية المشتركة
كان مقتضاه مشتركا فى الجميع وان كان امرا مباينا والمباين متساوى النسبة الى جميع حصص الانواع لتماثلها مع قطع النظر
عن الفصول فيلزم الترجيح من غير مرجح وان كان الامر هو محل الحيوانية يرد الكلام فى تخصص المحل به ولا يمكن هيهنا القول
بان المخصص هو الهيولى لان الهيولى فى العنصريات كلها واحدة بدليل انقلاب بعضها الى بعض فالجواب الحق فيه ان الفصل

مقدم فى الوجود على حصة الجنس فلزوم الجنس للفصل معلل بالفصل لانه من لوازم ذاته واللازم البين للزوم للمهية لا يحتاج الى سبب للزوم لها سوى ذات الملزوم نعم لو لم يكن الحال متقوما للمحل ولا يفتقر اليه المحل فى تحصله نوعا لافتقر لزومه الى مخصص خارج عن نفس ذلك الحال كالحرارة للنار والبياض للثلج فهناك يستند جهة اللزوم الى ذات المحل من غير محذور لجواز استناد اللازم الواحد الى ملزومات متخالفة وقد بقى فى تحقيق هذا الموضع كلام تركناه الى موضع آخر لضيق المقام فان ما اختاره من الشقوق المذكورة وهو اسناد جهة الاقتضاء لتخصيص جسمية الفلك بلوازمه المخصوصة الى المحل وان لم يصح فى المخصصات الكلية كالابداعيات ومبادى الفصول للانواع الثابتة كما بينا لكنه اذا جرى الاشكال فى تخصيص الاشخاص بلوازمها التشخصية بانه هل هو للمهية او لامر هو حال فيها او محل لها او مباين عنها كان المختار من الشقوق هو المحل القابل لتعين التشخص المعين ولوازمه التشخصية لعدم استغناء التشخص وجود التشخص ووحدته عن الحاجة الى المحل المستغنى عن ذلك الحال وان كان الحال من اشخاص المهية الجوهرية الصورية وذلك لان المقوم للمحل المادى حقيقة الصورة الحالة فيه لا التشخص المعين منها بحسب هويته فلا يمكن تقدمه من حيث التشخصية على المحل فالمحل علة للتشخص سابق عليه واذا نقل الكلام الى المخصصه بالتخصيص مع تماثله لسائر المحال ينجر الكلام الى مسئلة ربط الحادث بالقديم كما سيجى كشفها وتوضيحها ان شاء الله العليم

تتميم ومما يختلج بالبال ان الهيولى والصورة اذا كانتا من ذاتيات الجسم ومقوماته فلم يقعا ولا شىء منهما فى مطلب لم بل يقعان فى الجواب عن السؤال بما هو فلا يكتسب شىء منهما بالبرهان كيف والذاتى لا يحتاج الى وسط فيجب ان يعلم ان اجزاء الشىء بحسب الماهية وهى الاجزاء العقلية اصطلاحا كالجنس والفصل المتحصلين فى العقل عند ملاحظة الابهام والتعين للمهية غير الاجزاء الوجودية اعنى المادة والصورة وما لا يطلب بلم اصلا لا بحسب الثبوت لشىء ولا بحسب الاثبات له انما هى المقومات بحسب الماهية من حيث هى هى واما الاجزاء الوجودية وهى اجزاء الشىء بحسب نحو خاص من الوجود فهى مما يطلب بالبرهان انها بالنسبة الى الماهية المطلقة كالعوارض وان كان وجودها بالنسبة الى وجود المهية كالمقومات ومقومات الوجود يطلب بلم كما ان مقومات الماهية كما لوحنا اليه سابقا فاذن تركب الجسم من الهيولى والصورة ليس يستوجب الاستغناء عن البرهان بل يعرف ولا بجوهريتها المحمولة فيطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان اشتملت الاولى بالقوة على الثانية فالقبول الماخوذة فى حد الجسم تدل على مادته الاولى والابعاد تدل على صورته اى الجوهر الممتد بالذات

الفن الثالث فى تصاحب الهيولى والصورة بالعلاقة الذاتية وفيه فصول

فصل فى ان الجسمية من حيث هى لا تنفك عن الهيولى قد استفيد من برهان وجود الهيولى من طريق القوة والفعل انه لا شىء من الاجسام خال عن الهيولى اذ ما من جسم الا وفيه شوب قوة الكمال او قصور فى اوضاع وافعال وتجدد وانتقال من حال الى حال وان كان فى ايسر غرض واسهل معنى فعلى وانفعالى فان الفلك وان كان بالفعل من جهة جوهريته وكمه وكيفه واينه ووضعه فى نفسه وجميع هيئاته القارة الا ان فيه القوة من جهة اوضاعه بالقياس الى الغير لعدم امكان الجمع بين سائر الاوضاع وقد علمت ان جهة القوة يرجع الى شىء هو محض القبول والامكان ولا محة يكون لازما للجسمية كما مر من عدم استقلاله فى التجوهر والقوة لا تنفك عن ذى القوة وذو القوة لا يمكن ان يكون مفارقا عقليا والنفس بما هى نفس لا تنفك عن الجسمية فالمشتمل على القوة اولا وبالذات هو الجسم بما هو جسم وهذا برهان متين لا يحتاج الى كون الجسمية طبيعة نوعية متماثلة فى جميع الاجسام على ان ذلك امر ثابت لا خلل فيه

طريق آخر ذكره الشيخ الرئيس فى الهيات الشفاء مبناه على ان الجسمية حقيقة واحدة بيانها ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى فى ان احديهما حارة والاخرى باردة او ان احديهما لها طبيعة فلكية والاخرى لها طبيعة اخرى ولحوق الاعراض والطبايع انما كان بعد تحصل ذاتها ونوعيتها من غير حاجة لها فى الجسمية الى انضمام شىء من هذه المعانى وهذا بخلاف المقدار حيث لا يكمل له مهية مثلا الا بعد تعين ان كميته الاتصالية القارة منقسمة فى جهة حتى يكون خطا او فى جهتين حتى يكون سطحا او فى ثلاث جهات حتى يكون جسما تعليميا فالمقدار بما هو مقدار مطلق لا وجود له لا قوام الا بان يكون خطا او سطحا او جسما واما الجسم بما هو جسم فليس اقترانه باى معنى وصورة اليه كاقتران فصل الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية منصورة انها وجدت بالاسباب التى لها ان يوجد بتلك الاسباب جسمية فقط بلا زيادة الا بحسب استكمالات اخرى فى كمالاتها الثانوية كالجمادية والنباتية

والحيوانية فكما ان الطبيعة الجمادية اذا حصلت للجسم فهي تمام له من غير حاجة الى صورة اخرى في كون ذلك الجسم نوعا مخصوصا لكن لو
حصلت له صورة اخرى صار اكمل من ما كان اولا فكذلك الصورة الامتدادية فقد علم ان لحوق الصور المكملة للاجسام ليس من جهة
ان مجرد الجسمية مهية مبهمة جنسية كيف والجنس بما هو جنس ليس بتام التحصل والحصول لا في الذهن ولا في العين كالمقدار المطلق
فانه اذا جرد عن الفصول واخذ في العقل محذوفا عنها ما عداه لم يكن لها وجود في الخارج اصلا او يكون بهذا الاعتبار امرا عقلية
محضة واذا اخذ مطلقا عن الحذف واللحوق كان مهية ناقصة غير محصلة والجسمية ليست كذلك لان الاجسام المختلفة الصور
والهيئات وجدنا انها اذا حذف العقل تلك الصور والاعراض كانت قد عقلت فيها مهية تامة جوهرية موصوفة بقبول الابعاد
وجوز العقل لها ان يكون بصرافتها موجودة في الخارج فعلم انها مهية نوعية اذ لو لم يكن كذلك لكانت بعد التجريد عن الصور المختلفة
والهيئات المتفاوتة اما حقايق مختلفة متخالفة بذواتها البسيطة غير متفاوتة بفصول ذاتية غير تلك الصور والهيئات
او حقيقة واحدة غير الحقيقة المسماة بالجوهر القابل للابعاد او هي مع طبيعة اخرى يكون بمنزلة الفصل لها والكل فاسد عند العقل الصحيح
فبقي كون الجميع مشتركة في طبيعة واحدة نوعية هي الجسمية اي الجوهر المصحح لفرض الابعاد فاذا ثبت هذه الدعوى فيبتني عليها
كثير من المقاصد منها اثبات افتقار الاجسام من حيث جسميتها الى الهيولى وله طريقان ذكرهما الشيخ في الاشارات لتعميم وجود
الهيولى في الاجسام الممتنعة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له سواء كان لازما لها كما في الافلاك
او زايلا كما في الاجسام الصغار الصلبة بعد اثباتها في الاجسام القابلة لتوارد الوصل والفصل عليها اما الاول فلان الطبيعة
الامتدادية اما ان تكون بذاتها غنية عن الهيولى او لم تكن فان كانت غنية فاستحال حلولها في المحل لان الحلول في محل عين الافتقار
اليه والغنى عنه اذا كان ذاتيا استحال زواله ولو بالغير لان ما بالذات لا يزول ولا يزال فاستحال الحلول لها لكن الحلول ثابت في
بعض الاجسام وهو بيّن في كون الغناء ذاتيا للجسم من حيث الجسمية وان لم تكن غنية لذاتها فتكون مفتقرة لذاتها فيلزم حلولها
في المحل اينما تحققت سواء كانت في الاجسام القابلة للانفصال الخارجي او في غيرها **وهم وازاحة** قد توهم بعض
الناس ورود النقض على هذا الدليل بجريانه في المحل الواحد ليلزم اجتماع المتماثلات في محل واحد وكون صورة واحدة حالة في
جميع المحال وكون هيولى واحدة محلا لجميع الصور والهيوليات الى غير ذلك من المحالات وهو منفسخ لانا نختار عند الترديدات
الطبيعة المطلقة لا يفتقر لذاتها الا الى المحل المطلق لا المحل المخصوص بل المفتقر اليه هي الطبيعة المخصوصة فيجوز عروض الافتقار
الخاص لها الى المحل المعين لاجل خصوصية عارضة لها لا لذاتها بل لاسباب خارجة عنها والاستغناء الذاتي عن المحل المخصوص
لا ينافي الافتقار العارض لخصوص فرد من الافراد وهذا مثل لوازم المهيات فان مهية المثلث اذا اقتضت تساوي الزوايا
القائمتين لا يقتضي في كل فرد الا تساويا مخصوصا بهذا الفرد دون غيره فالتساوي المطلق مقتضى ذاته وليس شيء من خصوصيات
التساوي مقتضاها لذاتها فلا يرد ان هذا التساوي المخصوص ان كان لازما للطبيعة بالذات فكان يوجد في كل مثلث
هذا التساوي للقائمتين ويوجد في هذا المثلث جميع افراد التساوي للقائمتين لان الكلام يجري في كل مثلث ولازم المعين
فالحل فيه ان طبيعة المثلث مطلقا لا تقتضي الا مطلق التساوي والطبيعة الخاصة تقتضي التساوي الخاص فالمطلق للمطلق
والمقيد للمقيد فكذلك قياس معنى الافتقار الى المحل للجسمية فان الافتقار الى المحل للجسمية المطلقة والافتقار الى المحل
المعين تستلزمه الجسمية المعينة وكما ان نفس الافراد من عوارض الطبيعة كما تقرر عندهم فلوازمها على الوجه الاولى فليس لاحد
ان يقول كما جاز ان لا يكون افتقار الطبيعة الى المحل الواحد لذاتها ثم يحصل الافتقار لاجل خصوصية وسبب فليجز مثل
ذلك بالقياس الى المحل مطلقا لانا نقول اذا جردنا الطبيعة الجسمية عن الخصوصيات فان لم تكن مفتقرة الى المحل كانت في
ذاتها مستغنية القوام عن المواد كلها وما كان بحسب ذاته متحصل القوام بلا تعلق بغيره كان ذلك نحو وجوده الذاتي ونحو
الوجود الذاتي لمهية واحدة لا يكون متفاوتا فلا يجوز ان يكون نحو وجود المهية المختص بها من حيث هي مختلفا بحسب اختلاف
الخارجة عنها وعن مقوماتها نعم هذا انما يجوز في الوجودات العرضية والنسب والاضافات مثلا الافتقار الى الاكل انما يعرض
للانسان لا بسبب اصل البقاء على الانسانية بل بسبب الحرارة المحللة للمواد وقد يزول بزوالها وكذا الاستغناء عن اللباس
بالذات لا ينافي عروض الافتقار اليه بسبب برد مفرط لان كونه [illegible] لا لباسا لا يمنع وجود الانسان المختص به وهذا هو

الذي يوهم لبعض الناس امكان الواسطة بين الافتقار والغنى الذاتيين او جواز عروض الافتقار لعلة واما عروض الافتقار الى
المحل بعد ان لم يكن بسبب امر اخر فهو ممتنع لما مر من ان الحلول عبارة عن نحو وجود مهية الحال وكذا عروض الاستغناء عنه بعد افتقاره
اليه لذلك ولان الصورة لو انفكت عن المحل لتقدرت بمقدار معين فتشكلت بشكل خاص فانفعلت وتاثرت عن فاعل خارج
يقتضي المقدار والشكل المعينين اذ لو كانا لازمين لمهية الجسمية لم يتغيرا مع بقائها وكل ما يحدث بسبب فاعل مؤثر فلا بد فيه
من قابل متاثر وقد علمت من ان جهة الانفعال يتصحح من الهيولى الاولى فيلزم ان يكون مقارنة لها وقد فرضت منفكة عن المحل
هف واما الطريق الثالث وهو ما يبتني على اثبات امكان القسمة الانفكاكية في جميع الامتدادات من حيث الطبيعة لا من حيث
النوعية وهو الذي قدم بيانه في ابطال مذهب ذي مقراطيس ونحن قد اتممنا الحجة المشهورة على ابطال المذهب بوجه لا خدشة
فيها فظهر هناك ان كل جسم بما هو جسم مما يقبل لذاته الانقسام الفكي كما يقبل لذاته الانقسام الوهمي وجواز الانفكاك بحسب
الطبيعة الامتدادية يكتفي في الافتقار الى الهيولى وان عاق عن ذلك عايق طبيعي كما في الافلاك او غير طبيعي كما في الاجسام
الذيمقراطيسية وذلك لان الجسم اذا لم يكن مقارنا للمادة لكان قبولها للقسمة الفكية مستحيلا وقد فرض جايزا فامكان
قبول الجسم للقسمة المذكورة كاشف عن وجود الهيولى فيه قال الشيخ قدس سره ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان
لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه في شخصه مراده على ما سنح لنا في كلامه ان الجوهر الممتد من حيث
هو هو لو لزمه ما يمنعه عن الانفكاك والانفصال بحسب الطبيعة فلا يمكن تعدد اشخاصه في الوجود بل ينحصر نوعه في شخصه اذ لو تعدد
شخصاه لكان لكل واحد منهما قابلا للانفكاك بالبيان السابق الى رد مذهب ذي مقراطيس مع وجود المانع هف ثم يثبت بطريق
بطريق عكس النقيض ان المانع للقسمة ليس لازما للجوهر الجسماني من حيث هو هو وان كان لازما لبعض افراده كالفلك فالصورة
العائقة وان كانت لازمة للفلك لكنها ليست لازمة لطبيعة الجسم مط واللازم لبعض الافراد فقط عارض للطبيعة المشتركة
يجوز زواله نظرا الى الطبيعة فجسمية الفلك تقبل القسمة لذاتها وان لم يقبلها من جهة الفلكية لجواز زوال العائق للقسمة
الانفكاكية غير مفارق عن الهيولى فثبت بذلك عموم الافتقار الى الهيولى في الاجسام وهو المرام **تحقيق وبحث**
لما كانت طبايع الافلاك اي صورها النوعية كما سيجي مانعة عن قبول الفك والفصل فعلى ذلك وجب ان يكون كل نوع
من الفلك محصورا في شخص واحد كما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلكان او كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما حصل بين
الجزئين الموهومين لواحد منهما او بين الجزئين الموهومين ما حصل من الانفكاك بين الفلكين او الكوكبين فيكون في قوتهما
من جهة الطبيعة النوعية قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتي لهما ولذا حكموا بامتناع الاثنينية في الافلاك من حيث الطبيعة
الفلكية وكذا في كل جرم من الفلكيات من حيث طبيعته المخصوصة وان جازت القسمة فيهما من حيث جسميتهما فاذا كان هذا
هكذا فنقول يرد عليهم النقض لموضع من الفلك فيه كوكب او تدوير او خارج فيوجد له في الخارج جزآن منفصلان من فلك
واحد كجنبتي الكوكب او التدوير او الخارج والاثنينية الخارجية في طرفي الخارج المركز اظهر كالمتممين وذلك لان البيان
الموجب لعدم الاثنينية جار فيهما بانه يمكن على الجزئين المنفصلين على الجنبتين من فلك واحد ما صح على الجزئين المتصلين
ويصح على المتصلين ما امكن على المنفصلين فيلزم الخرق والالتيام على الفلك من حيث طبيعته الخاصة وهما ممتنعان عليه
عندهم فان اعتذر واعن هذا باصل الفطرة فههنا يعارض بمثله في تشخص نوع واحد من الامتداد هناك مخلص عن
هذا النقض عليهم قد اورده الشيخ المحقق والمكاشف المدقق في كتاب المطارحات بحثا على الحكماء وما اجاب عنه اصلا
ولكني فامن الله على قلبي وجه التفصي عنه وهو ان الفلكية ليست من الصفات السارية في جسميتها كالانسانية وذلك
لان صورتها التي تحصلها نوعا خاصا ويقوم جسميتها موجودة ليست صورة تقوم بموادها لان لكل جرم منها نفس مجردة
هي مبدء صفاتها واوضاعها وافاعيلها وحركاتها المخصصة فاجزاء جسمية فلك واحد سواء كانت وهمية محضة او
خارجية ليست اجزاء مقدارية لذاته النوعية بل لمادته وجسميته وتوارد الفصل والوصل على جسمية الفلك من حيث ذاتها
الامتدادية غير مستحيل انما المحال تعدد ذات واحد من حيث هو فلك الى فلكين او جزئين من حيث هما جزآن للفلك لا من حيث
هما جزآن لجسمية الفلك فالمتممان ليسا فلكين عندنا وان كانا من الاجسام المنسوبة الى الفلك ولهذا اصحاب الهيئة

لم يذكروهما من جملة اعدادا لافلاك **فصل** في ذكر دلالة احكام كلية متعلقة بهذا المقام منها انه قد ظهر مما ذكر ان مادة
الشيء ليست داخلة في قوام مهية ذلك الشيء والا لكانت بينة الثبوت ولم يفتقر في اثباتها الى برهان لكن الجسم بما هو جسم
قد حصل لنا معناه وهو الجوهر الذي يمكن ان يعرض فيه ابعاد ثلثة على الوجه المذكور وشككنا في انه هل له مادة تحمل معناه ام لا
الى ان جاء البرهان الحاكم بوجود جوهر آخر مادي فظهر لنا ان الجسم المحسوس مركب من جوهرين حال ومحل فتبين من هذا انها
غير داخلة في قوام مهية الجسم ثم انا بعد ما اثبتنا المادة لبعض الاجسام توقفنا في بعض اخر مع علمنا باشتراك معنى الجسم
النوعي بين الذي انكشف لنا مقارنته لها وبين ما يتوقف في الحكم بوجودها له فبهذا ايضا يتاكد ما قلنا من عدم حاجة
الشيء الى المادة في حقيقته ذاته وان احتاج اليها في قوام وجوده وكما علمت هذا في الجسمية بالقياس الى ما قامت بها اي المادة
فاعلم ايضا بالقياس الى ما يقوم بها كالطبايع النوعية كما مر وقد تاكد الشيخ في الهيات الشفاء هذا الحكم بقوله واما
الجسمية التي نتكلم فيها فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها بشيء ينضم اليها حتى لو توهمنا انه لم ينضم الى الجسمية
معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان يكون متحصلا في انفسنا الا مادة واتصال فقط ولذلك اذا اثبتنا مع الاتصال شيئا آخر فليس
لان الاتصال نفسه لا يتحصل الا بالاضافة اليه وقرنه به بل بحجج اخرى تبين ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده فليس انه لا يوجد
الشيء بالفعل موجودا امر ان لا يتحصل طبيعته فان البياض والسواد كل شيء منهما متحصل الطبيعة معنى محصصا الى تخصيصه
الذي في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل ان يحصل له طبيعة مشار اليها الا ان يجعل
بالضرورة خطا او سطحا حتى يصير جايزا ان يوجد لا ان المقدار يجوز ان يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا او سطحا وقال
ايضا واما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة
جسمية لمجرد صورة جسمية تفصيل داخل في الجسمية وما يلحقها انما يلحقها على انها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز ان
ان يكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة واللواحق لا يغنيها عن المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى
المادة انما تكون للجسمية ولكل ذي مادة لاجل ذاته وللجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان ان
الاجسام مؤلفة من مادة وصورة ومنها ان قول الحكماء كلما استغنى فرد من افراد طبيعة نوعية عن المحل لذاته فيلزم استغناء
ساير افراد تلك الطبيعة عنه يجب ان يخصص الطبيعة بالطبيعة الموجودة والافراد بالافراد الخارجية لئلا ينتقض هذه
القاعدة بالجواهر المجردة وبالجواهر الصورية المستغنية عن الموضوع فان كلا منها قد يوجد في الذهن مفتقرا اليه وقد يزول
عنه وهو المحل المستغنى عن الحال فلو لزم من افتقار الفرد الذهني للجوهر الى الموضوع افتقار ساير الافراد له اليه فيلزم ان لا
يتحقق جوهر في العالم لارتسام الجواهر في المبادي العالية هف ثم انك لما علمت من طريقتنا المختارة عند القدماء تجويز
كون مهية واحدة نوعية مختلفة المراتب في الحاجة الى المحل وعدمها فالاستدلال على افتقار الجوهر الممتد الى الهيولى في
الفلكيات بتحقق الافتقار اليها في الاجسام القابلة للفصل والفك غير صحيح على هذا الراي فلا بد من المصير الى احد
المسلكين الاخرين في بيان هذا المطلب **فصل** في استحالة تعري الهيولى الجسمية عن مطلق الصورة هذا المقصد
مما يمكن فهمه من احد مسالك اثبات الهيولى وهو مسلك القوة والفعل فان الهيولى اذا تجردت عن كافة الصورة لكانت امرا
بالفعل ولها قوة قبول الاشياء ولا اقل لها استعداد شيء ما والا لم يكن هيولى فيتركب ذاته من جهة بها يكون بالفعل ومن
جهة بها يكون بالقوة وقد فرضت بسيطة هف وهذا برهان تمام لا يرد عليه شيء عند التحقيق لكن القوم لم يكتفوا به بل
ذكروا مقدمة اخرى هي انها عند التجرد يلزم ان يكون جسما وكل جسم مركب من الهيولى والصورة والمفروض خلافه بيان ذلك
انها اذا تجردت فان كانت ذات وضع وحيز فكانت اما منقسمة فيكون احد المقادير الثلثة وقد فرضت مجردة عنها
وعن ما يستدعيها او غير منقسمة فيكون فردا لا يتجزى وقد مر بطلانه اذ النقطة عرض لا يجوز ان تكون موجودة منحازة و
وان لم يكن ذات وضع واشارة فلا يخ اما ان يستحيل اتصافها بالتجسم والتقدر او يمكن فان كان الشق الاول فكانت
من الجواهر العقلية بالفعل فتكون خارجة عن جنس الجوهر القابل والمفروض خلاف ذلك وان كان الشق الثاني فلا يخ
اما ان يحل فيها البعد المحصل لها دفعة او تدريجا على نهج الحركة في حيز مخصوص ام لا فعلى الاول اذا صادفها المقدار

وقد كانت فى حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسمة ومتحيزة وان لم تكن محسوسة وهو مح وان لم يكن صادفها فى حيز مخصوص
فلم يكن فيها ولا فى نفس المقدار ما به يقع التخصيص فلم يكن حيز اولى به من حيز ولا محة لابد ان يكون عند المصادفة فى حيز فهو اما
جميع الاحياز او فى بعضها دون بعض فالاول مح لان الجسم الواحد لا يكون له فى كل وقت الا حيز واحد والثانى يستلزم الترجيح
من غير مرجح فعلم من هذا ان هيولى جسم خاص كالمدرة اذا تجردت لا يكون لها فى ذاتها ما به تلبست الصورة المدرية واذا لبست
تلك فليس يصح ان يختص بحيز معين من احياز كلية عنصرها وهو الارض الا بجهة مخصصة توجب لها نسبة الى ذلك الحيز ولبست
تلك الجهة الا علاقة وضعية اذ غيرها من الاسباب والمعانى والصفات لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوى نسبة نفس
كونها هيولى ونفس الفاعل المفارق ونسبة ساير الاوصاف الفاعلية والدواعى الغائية عند المفارقة الى صورة معينة شخصية
دون غيرها فلا تاثير لها الا بمناسبة وضعية واما على الشق الثانى اى كون قبولى الهيولى لمقدار معين بكماله لا دفعة بل على سبيل
تدرج وانبساط فيلزم ان يكون ايضا ذات وضع بل جسما وذلك لان كل منبسط فى المقدار يلزمه لا محة الجهات والاطراف الست الفوق
والتحت والقدام والخلف واليمين والشمال وكل جوهر يلزمه الابعاد والنهايات يكون جسما وقد فرض لا كك طريق آخر الما دة
عند التجرد ايضا يكون جوهرا قابلا كما علمت فيكون لازمة القبول للاشياء لان لوازم الماهيات لا ينفك منها وهذا هو التحقيق الا
انا نقول مع قطع النظر عن هذا هل هى وجودها عند التجرد وجود قابل بالفعل فيلزم ان يكون عند التجرد متصورة بالجسمية بالفعل
وهو ممتنع وان لم يكن وجودها وجود قابل بالفعل فيكون متقوما بذاته من غير تقدر وتكمم فلا يكون ذا اجزاء بالذات ولا بالعرض ولا بالقوة
ولا بالفعل ثم اذا عرض له المقدار صار ذا اجزاء بالقوة عند الوحدة الاتصالية وذا اجزاء بالفعل عند الفعل عند الكثرة فيكون
عروض امر لازم مما يغير حقيقته عما كانت عليه ويبطل ذاتها ونحو وجودها المختص بها فكيف يكون للشئ تقوم بانه لا جزء له اصلا
بالقوة ولا بالفعل ثم عرض له ان يصير ذا اجزاء بالقوة فى وقت وبالفعل وقتا آخر والتبدل فى حد الشئ وقوامه ممتنع ولا كك الحد
بالنسبة الى المحدود فليس لاحد ان يتوهم ان الحد لما كان عين المحدود ومع ذلك وجد المحدود فى الخارج او فى الذهن مجردا عن الاجزاء كا
لجنس والفصل ثم يوجد فى الذهن عند ملاحظة العقل معناه الحدى فيكون قوامه بالاجزاء بعد ما كان قبل هذه الملاحظة بسيطا
لانا نقول التفاوت بين الحالين انما هو بحسب الاوصاف والاعتبارات لا بحسب وجود معانى الاجزاء وعدمها فان ذوات تلك
الاجزاء لا تتبدل فى الحد والمحدود بل يتعدد عند التفصيل ما كان واحدا عند الاجمال وبالعكس اذ الاجمال والتفصيل نحوان ادراكيان
من غير تفاوت فى هوية المدرك ففى المحدود يكون وجودات الاجزاء بما هى وجودات بالقوة وفى الحد يكون بالفعل وكذا حكم المقدار
عند الاتصال وعند الانفصال واما الجوهر المفارق فلا يمكن ان يكون فيه اجزاء مقدارية لا بالفعل ولا بالقوة فلو فرض ان الجوهر
المفارق صار ذا بعد ومقدار يلزم المح المذكور وهو التبدل فى نفس قوام الشئ وحقيقته وزيادة التفصيل والتوضيح فى هذا
المطلب يطلب من كتاب الشفاء طريق آخر ذكرها بهمنيار فى التحصيل وهو انه لو قبلت الهيولى صورة لا تقبل الانقسام لكانت
ضدا للصورة الجسمية وليس للجسمية ضد وان لم يقبل صورة اصلا لم يكن جوهرا بالفعل فان كانت فى نفسه قابلة للاشارة فكانت
جسما وقد فرضت مجردة عن الجسمية وان لم يكن فى نفسها قابلة الاشارة لزم من المحالات ما ذكرناه طريق آخر لما تقرر عندهم
ان مصحح القسمة الخارجية فى المقدار هو المادة باستعدادها تفريع قد صح واستتم من كلام الشيخ وتلميذه ان الصورة
الجسمية ليست بالنسبة الى الهيولى كالاعراض اللازمة التى تلحق الشئ بعد ان يتم له نحو من انحاء الوجود اى وجود كان سواء كان ذلك
اللازم بحيث يتحصل به للملزوم تقوم ثانوى وله وجود طبيعى آخر كجسمية الفلك وصورتها الفلكية ام لم يتحصل كالمثلث
ومساواة زواياه لقائمتين فان للمثلث وجودا تاما سواء اعتبرت معه المساواة للقائمتين ام لا فاعتبار هذا اللازم وعدمه
لا يؤثر فى الملزوم وجودا وكمالا بخلاف الصور الطبيعية فانها يستكمل بها المحل وينفعل عنها بكمال بعد كمال اول واما
الجسمية بالقياس الى ما يتقوم بها فليست من احد هذين القسمين اذ لا وجود لمحلها مستقلا بوجه من الوجوه اصلا بل الهيولى
ما شانها قوة الوجود بما هى قوة الوجود فى الخارج فبقيد قوة الوجود يخرج الملزوم بالقياس الى لازم الماهية وبقيد الحيثية
يخرج المادة الثانية كالجسم مثلا بالقياس الى ما يكملها من الطبايع الصورية وبقيد الخارج يخرج الامكان والماهية طريق آخر
لو جاز للهيولى بقاء بلا صورة جرمية اى توجد وجودا عقليا بلا وضع واشارة حسية يلزم ان يخالف هيولى لهيولى اخرى

وليس لهما مقدار بحسب المقدار واللازم بط بالضرورة فالملزوم كذلك وجه اللزوم انا اذا قسمنا جسماً بنصفين فيفرد هيولى كل جزء بصورة فتوهمنا تجريد الصورة عن هيولاها قبل وقوع القسمة وتوهمنا تجرد كل من النصفين عن هيولاه بعد القسمة فيكون كل واحدة من المادتين غير منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة فلا محة ح يكون هيولى ذلك الجسم بخالف هيولى كل واحد من النصفين وهذه المخالفة اما بالمهية ولوازمها وهي واحدة في الجميع واما بالوضع والمكان وهما لا يكونان عند عدم الجسمية واما بالمقدار وهو مسلوب عنهما فيكون حكم وجود الشيء وعدمه واحداً واما باتحاد الهيوليين بعد التجريد هيولى واحدة كما كانت قبل القسمة فيكون حكم الشيء لو لم ينفصل منه شيء ما هو بعينه حكمه وقد انفصل عنه غيره وحكمه مع غيره وحده من كل جهة حكماً واحداً واما بفناء احديهما وبقاء الاخرى فان كان المعدم لها زوال الجسمية عنها فهو مشترك بينهما فلا يخص احديهما به دون الاخرى وان كان بامتزاجهما شيئاً واحداً وهو ايضاً ممتنع في عديم المقدار فلم يبق من الشقوق الا كون احديهما جزءاً للاخرى وليس جزء محمولاً عليها فيكون لا محة جزء مقدارياً لها مع انهما مجردتان عن المقدار هف **تفريع اخر** يتحقق من ههنا ان الهيولى ليست في ذاتها الا شيئاً جسمانياً وليس لها نحو من الوجود لم يكن به غير جسمانية والا لكانت بحسب مهيتها محتملة القوام من غير تجسم فكل ما يحصل منها في الذهن نحو وجه مباين لمهيتها غير صادق عليها الا بحسب التقدير والفرض فقولنا الهيولى امر بالقوة معناه ان كل ما لو وجد كان هيولى فهو بحيث لو وجد كان بالقوة لان كل ما يلتفت اليه العقل استقلالاً و يحكم عليه بحكم ثبوتي فهو امر معقول القوام بالفعل فليس امراً بالقوة وهكذا الحال في نظائرها من الامور الناقصة التحصل والوجود كالعدد والزمان والحركة والحرف واللاتناهي والتناقض وامثالها **تفريع اخر** لما ثبت ان كل ما يقبل المقادير والابعاد فلا يمكن ان يكون بحسب قوام ذاته وفعلية جوهره مما يأبى عن قبول القسمة والتعدد والا لكان ما كان وجوده وجوداً وحدانياً غير انقسامي مما يقبل وجوداً منقسماً في ذاته قسمة بالقوة كالمقدار او بالفعل كالعدد وهو مستحيل عند العقلاء ولهذا يحكم كل من له فطرة مستقيمة باستحالة طريان الجسمية على الجوهر المفارق او الجوهر الفرد من ذوات الاوضاع لو فرض وجوده فلا بد ان يكون مادة الجسمية والمقدار امراً لا تحت جنس التقدر والتجسم فلو تشكك متشكك انا ننقل الكلام الى نفس مادة الجسم هل هي في ذاتها مع قطع النظر عن قبول الصورة تكون متصلة فيكون نفسها صورة الجسم لا مادته اذ لا نعني بحقيقة الجسم الا جوهراً متصلاً بنفسه فيهذا بتلك الحقيقة بلا فصل فلا حاجة لها الى جسمية اخرى عن ذاتها يلحقها او يكون جوهراً عقلياً او جوهراً ذا وضع غير منقسم فيلزم منه من المحذور ما قد برهن على استحالته فهذا هو الباعث الكلي لمن انكر وجود الهيولى الاولى على ذلك قلنا قد مر سابقاً ما يرفع هذا الشك فان بناءه على الذهول عن معنى المادة ومرتبة وجودها من الصورة اذ ليست نسبة الصورة الجسمية اليها نسبة لازم خارج او صورة مكملة تلحق كل منهما الى الشيء بعد تمام حقيقته ووجوده وليس للهيولى وجود مستقل بالفعل الا بالصورة بمعنى ان الصورة نحو وجودها الخارجي وتحصلها وتمامها فوجودها عبارة عن نقصان وجود الصورة بحسب التشخص دون نقصان المهية الخارجية وقصور كل شيء من توابع حقيقته المطلقة وقد مر ان الصورة في غير المادة الاولى من المواد الثانية من ذوات الطبايع الثانوية انما يفيد لموضوعاتها وجوداً كمالياً بها يصير الموضوع موجوداً مستكملاً له نوع اخر من حيث الصورة بعد وجوده في ذاته وتحصله وتنوعه في نفسه ولهذا يكون موضوعاً ومادة ايضاً من جهتين فمن حيث له في نفسه وصورته مع قطع النظر عن لحوق صورة اخرى نوعية خارجية يكون مستغنياً عن الحال فيكون نسبته اليه نسبة الموضوع الى العرض وباعتبار ان نسبة ذاته الى هذا التحصل الثانوي والنوع الاخروي نسبة النقص الى التمام والقوة الى الفعل يكون مادة واما الهيولى الاولى فهي عارية في ذاتها عن جميع مراتب التحصل والنوع الا بما ضم اليها من صورة الجسمية او لا ثم من صورة كمالية اخرى كما سيجيء اثباتها **فصل** في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة ليظهر نحو وجود كل صورة بالقياس الى ما هو حامل لها وتقدمها في الوجود على هيولاها اعلم انك لما علمت ان الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية عن الهيولى وان الهيولى ايضاً مفتقرة لذاتها الى الصورة علمت ان بينهما علاقة ذاتية ليست بمجرد اتفاق وكل شيئين يكون العلاقة بينهما ذاتية فلا يخ اما تلك العلاقة علاقة التضايف او علاقة العلية والمعلولية اما الاولى فغير ثابتة بينهما لان ذات كل واحدة منهما غير

معقولة بالقياس الى الاخرى نظرا الى ذاتيهما وان كانت هيولية بحسب المفهوم داخلة تحت المضاف اذ لا يعقل الا بالقياس الى ما هي قوة له او ذات قوة له او استعداد او ذات استعداد له وكذا مفهوم كون الشيء صورة لا يعقل الا بالقياس الى ما يتم ويكمل بها لكن الكلام في نفس حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم اسم كل منهما والا لم يحتج في استلزام كل منهما للاخر الى برهان لان المضافين يعقلان معا واما الثانية فهي وان كانت في بادي الامر يحتمل قسمين احدهما ان يكونا متكافئين والاخر ان لا يكونا كذلك لكن الشق الاول وهو كون الشيئين بحيث يكون كل منهما علة للاخر ينفسخ بادنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجة الى كلفة الاستدلال ولا فرق بين كون الشيئين بحيث يستلزم وجود كل واحد منهما وجود الاخر وعدمه عدمه وبين كون كل منهما سببا للاخر وجودا او عدما فالثاني فاسد والاول صحيح بشرط ان يكون معنى الاستلزام في الثاني هو ان يكون وقوعه كاشفا عن وقوع ما هو سبب له اولا ثم الشق الثاني ايضا يتصور قسمين احدهما ان يكون كلاهما معلولي علة واحدة والاخر ان يكون احدهما بخصوصه علة والاخر بخصوصه معلولا لكن يستحيل ان يكون كلاهما معا صادرين عن ثالث من غير علاقة بينهما اخرى والا لم يلزم التلازم بينهما بالذات وهو خرق الفرض اذ قد ثبت امتناع ثبوت كل من الهيولى والصورة نظرا الى ذاتها بدون صاحبتها فلو لم يكن احدهما اقرب الى الثالث يلزم ان يكون وجود كل واحدة منهما عن الثالث بواسطة الاخرى فيعود المحال المذكور الذي قد لزم من كون شيئين كل واحد منهما سببا للاخر فيجب ان يكون احدهما في درجة المعلولية اقرب الى العلة لا على وجه الاستقلال لبعود الى جواز تحقق احدهما في مقام لم يكن الثانية بعد في ذلك المقام ويكون خرق الفرض بل على وجه اخر سيظهر ثم الاقرب المتوسطة لا يجوز ان يكون هي المادة لان لها القبول والاستعداد لا الفعل والاقتضاء والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له فانه لو جاز ذلك لوجب ان يوجد عنه ذلك المسمى مستعدا له دائما من غير استعداد وايضا لو كانت المادة سببا للصورة لوجب ان يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصور وهذا هو معنى التقدم العلي والمعدوم لا يكون علة للوجود وقد علمت ان الهيولى في ذاتها قوة محضة **فروع** من هيهنا ينكشف لذي العاقل البصير ان الجسم لا يكون سببا لوجود اصلا لا بتمامه ولا باحد جزئيه وذلك لان المادة امر عدمي وكذا ما يشتمل عليها من حيث يشتمل عليها واما الصورة فلان تاثيرها في شيء بتوسط المادة لانها لو استغنت عن المادة في فعلها فالاولى ان يستغني عنها في وجودها في نفسها اذ الايجاد يتقوم بالوجود والتالي محال كما علمت فكذا المقدم فاذا كان تاثيرها بواسطة المادة فيكون المادة علة قريبة لوجود الشيء وهو محال فقد علم من هيهنا ان الاجسام كلها في انفسها متكافئة في درجة الوجود من غير علاقة وتلازم بينها وانما قيدنا الكلام بقولنا في نفسها لانها قد توجد التلازم والتعلق بينها من جهة الامور اللاحقة والاوصاف الثابتة فان الاجسام المستقيمة الحركات كالعنصريات يتوقف وجودها على وجود المحدد للجهات لكن من حيث كونها ذوات جهات وحركات ومن حيث كون المحدد محددا لا من حيث كونه جرما فلكيا وبذلك يثبت وجود امر قدسي مفارق عن الاجسام واعراضها بالكلية لتناهي الاجسام قدرا وعددا واستحالة التسلسل مطلقا فينتهي الى موجود واجب بالذات غير جسم ولا جسماني وهذا احد الطرائق لاثبات وجود الواجب وايضا لما كان كل جسم مؤلفا من هيولى وصورة فلو كان جسم سببا لجسم اخر لكان يجب ان يكون اولا سببا لوجود جزئيه اللذين هما اقدم منه وهذا محال لان المادة لا اختلاف لها في ذاتها وقد مر سابقا ان الصورة الجسمية حقيقة متماثلة الافراد في الوجود والعلة يجب ان يكون مخالفة للمعلول في درجة الوجود ونحوه وليس كذلك **شك وازالة** ليس لقائل

احوال

ان يقول اختلاف الصور يكون لاختلاف المواد لان هذا فاسد من وجهين اما اولا فلانه يكون تلك الاحوال هي الصور الا الحالة في المادة والكلام فيها عائد بعينه فيرجع الى ان الصورة الاولى يكون علة في وجود الصورة الثانية ويكون للمادة القبول فقط واما ثانيا فلان بعد تسليم ان الصور يكون متخالفة بسبب الاحوال المكتسبة عن المواد فيكون العلية والمعلولية بين الحالين لا بين الصورتين الجسميتين فذلك ان صح كان حديثا اخر خارجا عن مقصودنا على انا نقول كلاما مطلقا ان ذلك غير متصور عند التحقيق لما اشرنا اليه ان الصورة قوة جسمانية فكما ان وجودها في نفسها لا يتحصل ولا يتشخص الا بسبب المادة فكذا ايجادها لشيء اخر لما علمت ان الوجود مقوم للايجاد لانه شرط له فلنرجع الى ما كنا بصدده فنقول اذا لم يكن المادة هي الواسطة في صدور صاحبتها من العلة فكانت الصورة هي الواسطة لصدور المادة ولا يمكن ايضا ان يكون واسطة

مُستقلة او آلة مُستقلة اذ فساد سما بعينه كفسادهما اذا كانت علة مطلقة كما عرفت والفرق بين الالة والواسطة ان الآلة ما
يؤثر به الفاعل في منفعله القريب والواسطة معلول يقاس الى الجانبين فيوجد علة قريبة لاحد سما فذلك المعلول المطلق والآخر علة
بعيدة ثم الصورة على ضربين صورة تفارق المادة الى بدل عاقب وصورة لا تفارقها اما الضرب الاول منهما فلا يتصور ذلك فيها
لانها اذا كانت علة متوسطة للمادة التي تقدم عنها لكانت تقدم بعدمها المادة فيكون للصورة المستانفة مادة اخرى مستانفة
ايضا لما تقرر عندهم ان كل حادث يحتاج الى مادة سابقة وقوة سابقة واستعداد لحامل القوة فيلزم ان يكون للمادة مادة وهذا
مُستحيل لان الكلام في المادة الاولى ولانه يلزم ان يكون المفروض مادة صورة ولانا ننقل الكلام الى مادة المادة وهكذا يلزم التسلسل
في المواد المجتمعة ولانا العلة يجب ان تكون موجودة متشخصة قبل وجود المع والتشخص في النوع المتكثر الافراد لا يمكن ان يكون
بحسب المهية ولوازمها والا لانحصرت المهية في شخص واحد وليس كك بل يكون بعوارض مفارقة وكل صفة عارضة ليست
من اللوازم يحتاج وجوده الى جهة انفعالية والانفعال لا يكون الا من جهة المادة فيلزم ان تكون المادة موجودة قبل ما تكون
موجودة هذا مح فيجب ان يكون الصورة بنفسها جزء من علة مستقلة وشريكا لعلة متشخصة في افادة وجود المادة فيكون
المادة وجدت عن تلك العلة الموجبة بواسطة صورة غير معينة لا تفارق المادة الا بورود صورة اخرى بفعل فعل ما علت
عن المادة في اقامتها باقاضة هذا الثالث المعطي دائما مابه تقوم المادة من الصور المتماثلة في التقويم وهو الواهب للصور الذي
سنصف حاله من ذي قبل انشاء الله ويلزم ان يكون جوهرا روحانيا اذ لو كان جسما او جسمانيا لكان الكلام فيه بافيا الى ان يعود
الكلام الى جوهر قدسي لتجيل لما كانت الواسطة في التقويم يلزم ان يكون قد تقومت اولا بذاتها اولية بالذات لا بالزمان
ثم يقوم غيره فيجب ان يكون الصورة قد تقومت اولا بالفعل من ذاتها او من المبدء فيقوم الهيولي بعد ذلك فالصورة وجودها اقدم
من وجود الهيولي والصورة الجسمانية هي فعلية وتحصل للجسم وتمام له وقوة وجودها وجهة نقصها وامكانها في المادة ولما
بالقوة انما تصير بالصورة بالفعل فيكون الوجود اولا للصورة بما هي صورة وثانيا للمادة بما هي مادة وكونها مادة عين كونها
مادة للصورة في الوجود وان كان غيرها بحسب العقل عند فرضها ثم للصورة بما هي هذه الصورة المعينة واما الضرب الثاني من
الصورة التي يلزم الهيولي ابدا لعدم تحقق اسباب الفساد من حدوث الانقطاع والاتصال والانفصال الا ما شاء الله فهي
وان كانت في اول النظر مما يجوز الوهم ان يكون واسطة مطلقة او آلة مطلقة في اقامة الهيولي لكن العقل الصحيح يحكم بنفي ذلك
بالبرهان وذلك لان تخصص الهيولي بها دون غيرها مع اتفاقهما في الطبيعة النوعية يحتاج الى علة وايضا قد علمت ان تشخص
افراد الجوهر الامتدادي لا يتحقق الا بعوارض انفعالية غير واجبة اللزوم للطبيعة دائمة والا لما كان وجودها في مادة بل كانت الصورة
قائمة بنفسها كالصور العقلية الخارجية وليس كك فلو كانت علة مطلقة لقوامها ليسبقها بالوجود والقوام بنفسها وبعللها
المقومة لوجودها فيلزم من هاتين المقدمتين كون الهيولي سابقة على نفسها بالوجود بمرتبتين وهذا بين الاستحالة ثم لما علمت
ان الايجاد متقوم بالوجود والوجود المتعين للصورة الجسمية متقوم بالهيولي لانه انما يكون بهيئات انفعالية متجددة الحصول
غير منفكة عن التغير والحدثان بسبب خصوصيات الاستمرار والبقاء وان كانت لها جهة جامعة متفقة الحصول في تلك الخصوصيات
لازمة التحقق للطبيعة دائما ليس بحسبها الانفعال والافتقار الا الهيولي الا انها بهيئة غير منفكة عن تجدد الامثال ولا خالية
عن توارد الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث في تحصلها فهو مفتقر الى المادة وان كان بالتبعية فكيف يكون سببا لوجود ما يفتقر
اليه في تشخصه والتشخص متقدم على الايجاد لانها اما عين الوجود كما هو المذهب المنصور او مساوق له فلو كانت الصورة سببا
للهيولي وكانت المادة متقدمة اما عليها او على ما معها والمتقدم على ما مع المتاخر متقدم عليه ايضا فيلزم ان يكون الهيولي سابقة
على نفسها بمرتبتين هذا مح ولان الصورة المتشخصة لا تنفك عن التناهي والتشكل المخصوصين وهما من عوارض المادة اذ لو كانا
من لوازم الطبيعة الجرمية لكانت الاجسام كلها في مرتبة واحدة من التناهي ونحو واحد من التشكل وليس كك فالتناهي والتشكل
اللذان من العوارض المسببة بالمادة اما ان يكونا في درجة الصورة الجرمية المتشخصة او سابقا عليها والسابق على السابق على
الشيء سابق على ذلك الشيء وكذا السابق على ما مع الشيء سابق على المع فلو كانت الصورة سببا للهيولي لكانت الصورة سابقة
على ما يسبقها اما بمرتبة او بمرتبتين فيلزم سبق الشيء على نفسه اما بثلث مرتبة او بمرتبتين وكلاهما بين الاستحالة واستحالته

الثانی یستلزم استحالة المقدم فانکشف امتناع کون الصورة باحد قسمیها علة مستقلة او واسطة واللازم فبقی ان یکون شریکة
للعلة الفاعلیة وجزء للعلة التامة **فصل** فی تجویز کون المعلول مقارنا للعلة لما علمت ان الوجود اولا للصورة بحسب
الذات وثانیا للمادة وقد ثبت ان العلیة لیست مفادها الا التقدم فی الوجود بحسب الذات ووجود الصورة علی نحو الحلول
فیکون وجودها فی الهیولی کوجود العلة مع المع والمعیة بینهما لا ینافی کون الصورة مفیدة والهیولی مستفیدة بل کما ان العلة
اذا کانت علة بالفعل لزم عنها المع وان یکون المع معها اذ المعیة فی الوجود غیر المعیة فی فضیلة الوجود واستقلاله والاول لا
یستلزم الثانی فکذا الصورة اذا کانت صورة موجودة یلزم عنها غیرها مقارنا لها والمفید لوجود شیء منه ما یفیده وهو مباین
ومنه ما یفیده وهو ملاق والعقل لا ینقبض عن صحة القسمین والوجود یصدقه فیهما والبرهان قائم علی وجود هذین القسمین
وهکذا حال الجواهر مع الاعراض فان الجوهر واسطة فی وجود الاعراض الحالة فیه بعد تقومه فی ذاته بالفعل **فصل**
فی کیفیة کون الشیء الواحد بالعموم علة لشیء واحد بالعدد بوجه خاص لما تبین وتحقق ان الصورة لیست مع الهیولی فی درجة واحدة
بل لها درجة من السبق لم یکن للهیولی فی تلك الدرجة وظهر مع ذلك ان الصورة لیست سببا تاما ولا علة فاعلیة وان هناك لا
محالة شیء وراء الصورة یتعلق به الهیولی لیفیض عنه وهو جوهر نوری الهی وعقل قدسی سبحانی لاستحالة کونه جوهرا نفسانیا
فضلا عن کونه صورة او طبیعة جرمیة لکن یستحیل ان یکمل فیضانیة اعانة بلا توسط صورة اصلا بل انما یتم الامر بهما جمیعا فهذا
النور العقلانی یهب الصورة الجرمیة باذن رب الصور المجردة ویقیم الهیولی بذات الصورة من حیث هی مطلقة دون العکس
بان یقیم الصورة بذات الهیولی اذ لا ذات لها اصلا الا بالصور کما مر وکیفیة ذلك انه اذا انقطعت صورة معینة تلبست بها
الهیولی ادامها واستبقاها بتعقیب صورة عاقبة فمن حیث ان اللاحقة تشارك السابقة فی انها صورة ما تعاون المقیم لقد سنح
علی الافادة ومن حیث انها تخالفها تجعل الهیولی بالفعل جوهرا غیر الجوهر الذی کان بالسابقة فالصورة من وجه واسطة بین
العلة ومعلولها فلا محالة تکون متقومة بالعلة ومتقدمة تقدما بالذات فهی اقدم تحصلا وثبوتا من الهیولی وهی فعل وقوة
علیها فان الهیولی التی هی قوة محضة ولعلك تقول کیف یصح فی فتوی العقل کون طبیعة مطلقة مبدء لوجود شخصی ووحدة
عمومیة علة لوحدة عددیة مع ان العلة یجب ان یکون اشد تحصلا واقوی تعینا من المع فیجاب عما ذکرت بوجهین احدهما ما افاده
الشیخ الرئیس وغیره من القدماء قدس الله ارواحهم ملخصه ان العقل لا ینقبض عن ان یکون الواحد بالعموم الذی یستحفظ وحدة
عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وههنا کذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق وبالحقیقة
الموجب الاصل هو ذلك المفارق الا انه انما یتم ایجابه بانضمام احد امور یقارنه ایها کانت لا بعینه وذلك لا یخرجه عن الوحدة
العددیة بل انما یجعل الواحد تام التاثیر من جهة حصول المناسبة بواسطته بین المفارق المحض الذی هو بالفعل من کل جهة وبین ما
هو فی ذاته قوة محضة وبالجملة لما کانت طبیعة الصور الامتدادیة علة بالذات للهیولی من غیر ان یدخل فی سببیتها شیء من خصوصیات
الافراد الا بالعرض فقد کانت العلة التامة لها مؤتلفة الذات من انضمام واحد بالعموم لواحد بالعدد ذاتا شخصیة تامة التاثیر
باقیة الوجود والتشخص غیر متکثرة بتکثر اشخاص تلك الطبیعة المرسلة اذ لیست الافراد ولا شیء منها جزء العلة فواحد بالعدد
علة لما هو کذلك وثانیهما ما خطر ببال الراقم بعون الله وهو ان الهیولی لیست شخصا متعین الذات کما توهم حتی یحکم علیها
استحالة استنادها الی امر عام الوجود بل انما تشخصها ضرب آخر من التشخص وتعینها نحو ناقص من التعین لان تعینها قد یحصل
بمطلق الصور لا بصورة خاصة فما اشبه تعینها بتعین الامور الذهنیة کالمعنی الجنسی اذا لاحظه العقل من حیث هو هو مع قطع
النظر الی الفصول وغیرها فالوحدة الشخصیة التی للهیولی لیست وحدة شخصیة ابت فی ذاتها ان تکون مستندة لوحدة
نوعیة للصورة بل هذه انما هی متعینة بذلك کما ینکشف للمتامل المتدبر واما الافتقار الی انضمام الامر القدسی فلیس لان
مرتبة تحصل الهیولی ونحو تشخصها یستدعی الاستناد الی واحد بالعدد دون واحد بالعموم بل لان الصورة فی کونها سببا
مفتقر الیه تکون محفوظة الوجود به وبواحد من افرادها التشخصیة کما مر وحاء یوضح ذلك انهم ذکروا فی کیفیة افتقار کل من
الهیولی والصورة الی الاخری فی التشخص علی وجه غیر دائر دورا مستحیلا ان الهیولی سابقة الماهیة والتشخصیة علی تشخصیة الصورة
القائمة بها لا محالة واما تشخص الهیولی فبنفس ذات الصورة المطلقة لا بهویتها التشخصیة فالصور بماهیتها لا بتشخصاتها

الملزم من تشخصية الهيولى ومهيتها جميعًا واما الصورة الشخصية فهى انما تفتقر الى هيولى متعينة تعينا مستفادا من الصورة
لا من تعين الصورة فكن على بصيرة **بحث وتحصيل** لك ان تقول من راس لما تقرر بالبيان البرهانى ان كل طبيعة نوعية
يحتمل اشخاصا كثيرة فى العين فهى انما تتشخص بالمادة فتتشخص تلك المادة ان كانت بمادة اخرى يتسلسل المواد الى لا نهاية
وان كان بالصورة فيلزم الدور فاعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة وذلك لان معنى الاول
انها تتشخص بالهيولى من حيث هى قابلة للتشخص او لما يلزمه من الاعراض المسماة بالمشخصات فان حقيقة الهيولى هى القابلية والاستعداد
وليست فاعلة للتشخص وهذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فانما تتشخص بالمادة اى يحتاج الى قابل يقبل التشخصية والقابل
كيف يكون فاعلا لما هو قابل له بل الفاعل له هو المفيد القريب للتشخصية من الاعراض المكتنفة للصورة كالوضع والاين ومتى
وامثالها المسماة بالمشخصات واما معنى العكس اى تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فمن حيث هى فاعلة ومفيدة لتشخصها فلا
يلزم الدور ولا التسلسل **بحث وتحصيل** ولقائل ان يقول ان تشخص كل من المادة والصورة بذات الاخرى على اى
وجه كان غير صحيح لانه موقوف على انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى موقوف على
تشخص كل منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره والجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمام
الوجود الى المهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا مردود لان المقدمة الاخيرة غير قابلة للمنع لكونها
بديهية واما النقض بحال المهية والوجود فغير وارد لانهما ليسا فى الخارج امرين متعددين منضم ومنضم اليه بل اثنينيتهما
بحسب التحليل العقلى فى الذهن كما مر سابقا بل الجواب بمنع المقدمة الاولى وهى ان الشئ المطلق غير موجود فانها غير صحيحة و
الصحيح ان المطلق بقيد الاطلاق عن القيد غير موجود واما الشئ المطلق عن قيد الاطلاق والتقييد اى بلا ملاحظة شئ منهما
لا بملاحظة عدم شئ منهما فهو موجود عند المعتبرين من العقلاء القائلين بوجود المهيات من حيث هى بعين وجود اشخاصها
فالحاصل ان المهية يمكن ان يؤخذ بلا شرط اطلاق وتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق وبين الاعتبارين فرق واضح
فهى الماخوذة باحد الوجهين موجودة خارجا وذهنا وبالاخر غير موجودة الا ذهنا واللازم فيما نحن فيه هو الاول دون الثانى
فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم واعلم ان هذين الجوابين المرضى وغير المرضى ذكر احدهما المحقق الطوسى وذكر الاخر الامام الرازى
ولعله اجاب به بناء على عدم تجويزه وجود الطبايع فى الخارج **تذنيب** كل واحد من المادة والصورة وان كانت ترتفع برفع
الاخرى الا انه لا يستلزم ان يصير كل منهما كالاخر فى مرتبة الوجود وهكذا فى كل علة مقتضية ومعلولها وذلك لان احدهما
وهى العلة اذا رفعت رفع المعلول واما الاخر وهو المعلول فليس اذا رفع رفعت العلة بل اذا رفع كانت العلة مرفوعة قبل رفعه
قبلية بالذات فالامر ههنا بالعكس من ذلك فان رفع المعلول متاخر ورفع العلة متقدم ذاتا مع انهما معًا فى زمان واحد كحركتى اليد
والمفتاح حيث ان رفع حركتها متقدم على رفع حركته وهما معان فى الزمان واما بحسب التصور فكلا الوجهين من التقدم والتاخر
الذاتيين جايز فيهما كما فى برهانى اللم والان وقد مر هذا فى مباحث العدم **الفن الرابع** فى اثبات الطبايع الخاصة
للاجسام والاشارة الى جوهرية صورها المنوعة وما يلتصق بها وفيه فصول **فصل** فى الاشارة الى معناها ذهب الحكماء
المشاؤون الى ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية معنى اخر غير الامتداد وقبول الابعاد بها يصير الاجسام انواعا مختلفة ولهذا
سميت صورة نوعية اى منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وما يوجد فى كل نوع جسمى يخالف ما يوجد فى ساير الانواع الجسمانية
وهى ايضا عندهم مبادى آثارها المختلفة ومبادى حركاتها وسكناتها الذاتية فتسمى قوى وطبايع وتسمى ايضا كالاثر الصورة
الجنس بها انواعا مركبة فهذه عنوانات واوصاف الامر واحد فى كل جسم طبيعى من الاجسام لا حد ان يؤخذ بيان جوهرية ذلك الامر
من كل واحد من هذه النعوت ويجعلها طريقا موصلا اليه **فصل** فى اثباتها من جهة مبدئيتها للحركات والآثار لا ريب
فى ان المقتضى للآثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من اقسام الاجسام لا بد وان يكون امورا مختلفة غير خارجة عن ذاته لانا
نعلم ان للاجسام آثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كالماء والهواء او بعسر كالارض والنار وامتناعهما كالكواكب
والسماء وكاختصاص كل قسم من اقسام الفلكيات والعنصريات بما له من الشكل والمكان والوضع والكيفية اللازمة له او
المجبول على حفظها عند الحصول وطلبها عند الزوال بقاسر والرجوع اليها بمجرد زوال القاسر على اسرع ما يتصور فى حقه

ونعلم بالضرورة ايضا ان العنصر الثقيل مثلا انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته والعنصر الخفيف انما يتحرك الى السماء بحسب ذاتها
او بحسب امر خاص بكل واحد منهما غير خارج عن ذاته وعن مقومات ذاته ومحصلات وجود ذاته فتلك المبادي لا يمكن ان يكون هي
الجسمية المتفقة والا لاتفقت الاثار ولا الهيولى لانها كما علمت قابلة محضة والكلام في المقتضي ولانها واحدة في العنصريات
فيعود مثل المحذور المذكور في مبدئية الجسمية المشتركة وهو اتفاق الاثار في اجسام هذه الدار ولا العقل المفارق لتساوي
نسبته الى جميع الاجسام ولا يجوز استنادها ايضا الى الباري ابتداء بلا وسط لان نسبة الباري الى الاشياء نسبة واحدة والا لزم لكان
منها مهية وانية اقدم منه تعالى صدورا وفيضانا وهذا لا ينافي القول بالفاعل المختار ما لم يجوز الترجيح من غير مرجح وما لم يبطل
اخذ الحكمة والترتيب فاختصاص بعض الاجسام بصفات وآثار مخصوصة لا بد في حصوله من الفاعل الحكيم والفاطر العليم من مخصص
وهو المسمى بالصورة النوعية نعم انما ينسد باب اثبات الصور النوعية بل ساير القوى والكيفيات العينية المحسوسة بل المحسوسة ايضا
عند من يثبت الفاعل المختار بمعنى من له ارادة بلا داع وحكمة اذ مع تمكين هذه الارادة الجزافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات
ولم يبق مجال للتأمل في المقدمات والنظر في العلوم النظريات ولا ايضا يأمن الانسان ان يخلق فيه امور يرى بها الشكل المنتج عقيما
والعقيم منتجا ويرى الاشياء كلها على خلاف ما هي عليها واكثر الناس يلتزمون هذا لاعراضهم عن الحكمة عاقبهم الله بها لسبق
اعمال قبيحة واخلاق وعادات سيئة من حب الجاه والتفوق على الاقران وساير امراض نفسانية استحكمت في نفوسهم فصارت
سببا لاستنكافهم عن التعلم وانكارهم الحكمة لئلا يشوش احد عليهم اصولا فاسدة اخذوها من معلميهم تقليدا وتلقفا من غير
بصيرة فالجأتهم تلك الاصول مع ما يعتريهم من تلك الامراض والعادات والاعراض عن العلوم الحقة والحكميات شغفا بما عندهم
من قشور الافكار والانظار الى القول بما سموه الفاعل المختار وقى الله السالكين شرهم وضرهم في الدين لان هؤلاء قطاع طريق
الآخرة على المسلمين وهؤلاء المعطلة في الدورة الاسلامية بازاء ما في دورة الاقدمين من السوفسطائية كما لا يخفى عند المنصف
المتدبر قال بعض المحققين ان لظهور مثل هذه الآراء انقطعت الحكمة عن وجه الارض وانطمست العلوم القدسية واعترض على هذا
الاستدلال بوجوه الاول لم لا يجوز ان يكون تلك المبادي للآثار المخصوصة اعراضا مخصوصة اذ كل موجب اثر في الاجسام لا يلزم
ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري وغير القسري مبدء ما للحركة وليس بصورة جوهرية والحرارة في الحديدة الحامية مبدء الحرق
للجسم والحركة في بعض المواضع سبب للحرارة وليست بصورة جوهرية وهكذا في مواضع كثيرة صارت الاعراض مبادي للآثار فليكن
ما سميتموه صورا من هذا القبيل لا يقال ليست هذه الاعراض مبادي للآثار بل هي معدات والفاعل غيرها لانا نقول مثل هذا
فيما سميتموه صورا ومما يؤكد ذلك ان الشيخ الرئيس قد استدل في بعض رسائله على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدء للصفات والاعراض
الحاصلة فيما دونها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والكيفيات كالحرارة والبرودة في النار والماء حيث قال في تلك
لان مصدر الفعل الجسماني قوامه ووجوده بالجسم ولا يجوز ان يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين ما يصدر عنه فاذا كانت
القوى المنطبعة في الاجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة اجسامها والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل الا بواسطة جسمها
والفعل الذي واسطته جسمها شرط في اتمامه انما يصح في اشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها في الجسم وشرط كونها
فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي فيه وبين ذاته فاذن فعلها في اجسامها محال قطعا بل معنى
قولنا ان الطبيعة هي مبدء تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة والبرودة مثلا وغير ذلك هو ان الجسم المنطبع انما تستعد بحدوث الطبيعة بتلك الطبيعة
لتلك الاشياء فاذا تم استعدادها لها افاضها واهب الصور عليها باذن خالقه جلت قدرته فكما ان الطبيعة فاضت على الجسم
بعد استعداد خاص وتهيؤ تام لذلك الفيض فكذلك القوى الاخرى يفيض على الجسم بعد استعداد تام لقبولها والاستعداد التام
يحدث بعد حدوث الطبيعة فيها الا انه لما كان وجود الطبيعة في الاجسام شرطا لقبول ذلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب لذلك
او مبدء لذلك وهكذا في غير هذا اذا تاملت وجدت بعض الهيئات والصفات متقدما وجوده على وجود البعض ووجوده شرطا
لوجود المتأخر اعني ان المادة القابلة لذلك البعض انما يستعد بتمام الاستعداد لقبول بعض آخر بوجود ذلك البعض الذي هو شرط
الاستعداد التام فبهذا الوجه يطلق عليه انه سبب للآخر وكذلك نسبة النفس الى قواها وصفاتها ونسبة الطبيعة الى ما دونها انتهى وهو
صريح في ان هذه الامور معدات للآثار وليست فواعل فانه لما ثبت ان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء والجمودة في الارض

ليس امرا مقارنا لتلك الاجسام فليجر مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار بواسطة النار وفي البرودة التي تحصل في غير الماء بواسطة
الماء وكذلك في ساير الآثار كالاحالة الى شبيه جوهر المغتذي والانماء والتوليد والتصوير وغير ذلك فانهم يسمونها صورا لم يثبت الانواع
من الشرايط والمعدات التي لا ينافي العرضية كالميل والحرارة والبرودة وامثالها وايضا القوى كالغاذية والنامية والمصورة عند
المشائين اعراض مع انهم يسمونها فعالة وينسبون اليها افعالا كافادة الصور وغيرها فاذا كانت هذه المؤثرات القوية عندهم اعراضا
فغيرها اولى بالعرضية والجواب ان استدلالهم على اثبات الصور يكون مبادي الآثار المختلفة في الاجسام يجب ان تكون جواهر غير
متوقفا على كون المبادي اسبابا فاعلية بل يكفي كونها عللا معدة فان للآثار المختلفة لابد لها من مخصصات مختلفة فتلك المخصصات
ان كانت ذاتيات الاجسام ومبادي فصولها الذاتية حتى يكون الاجسام بها مختلفة الحقايق فتكون جواهر لا محة اذ مقوم الجوهر جوهر
عندهم وان كانت اعراضا فتكون كالآثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات غيرها فننقل الكلام الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل
الى غير النهاية او يدور او ينتهي المخصصات الى ما ليست آثار الاجسام بل صورا مقومة منوعة ينقسم بها الجسم الطبيعي انواعا مختلفة والاولان
مستحيلان فتعين الثالث وهو المط واما ما وقع منهم من نسبة الفعل والافادة الى بعض القوى والكيفيات وقولهم بانها فعالة
فمن باب المسامحة بعد ما حققوا الامر من كون الفاعل في الايجاد يجب ان يكون متبرى الذات عن علاقة المواد وهم قد صرحوا بان المسمى
فعل الطبيعة من باب الحركات والانفعالات واما غير ذلك فهو واسطة والواهب غيرها وليس هذا مما خفي الا على الناقصين في الحكمة
كالاطباء والدهريين والمنجمين ومن يجذو حذوهم **الوجه الثاني** انا لا نم ان نسبة المفارق الى ساير الاجسام على السواء لم لا يجوز
ان يكون للمفارق خصوصية ببعض الاجسام دون بعض ولو سلم ذلك لكن لا نم انه يلزم منه ح ان لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة
وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولياتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه
الكمالات المختلفة الفايضة عليها والجواب ان الاجسام بعد اتفاقها في الجسمية المشتركة لابد لكل منها من استعداد خاص او حالة
خاصة او ما شئت فسمه من خصوصية بها يطرء عليها ذلك الاستعداد او غيره لان الاستعداد كالقوة امر عدمي منشاؤه صفة
خاصة متقررة في ذات المستعد فتلك الصفة لو كانت امرا عارضا لكان عارضا لجسمية مخصوصة وانما الكلام في خصوصية
ذلك الجسم فلو كانت الخصوصية ايضا امرا عارضا متاخرا عن ذات ذلك الجسم عاد الكلام جذعا فيتسلسل الامر او يدور فلابد
ان يكون الخصوصية بالاخرة امرا داخلا في ذلك الجسم المخصوص متقدما عليه مقوما له فاذ لحقق الامر هكذا فليس لاحد ان يقول اذا كان
اختصاص الاجسام بعوارضها وآثارها مما يحتاج الى صور مخصوصة يكون هي اسباب اختصاصات الاجسام بالعوارض والآثار فيعود
الكلام في اصل امتياز تلك الاجسام بتلك الصور فما سبب اختصاص كل نوع من الاجسام بصورته الخاصة به بعد اتفاقها في الجسمية
وذلك لما اشرنا اليه من ان تلك الصور وجوداتها اسباب لحصول الجسمية المطلقة نوعا خاصا وهوياتها مقومات للانواع بهوياتها
الخاصة ولغفلة اكثر الناس عن هذا السر الحكمي يتشوش عليهم الامر في كثير من المواضع حتى انهم يتحيرون في فصول الانواع المركبة بل البسيطة
ويطلبون سبب اختصاص الناطق بحصة الحيوان التي في الانسان وسبب اختصاص الصاهل بحصة الحيوان التي في الفرس ولا يعلمون ان
الحيوان من اللوازم العامة للناطق والصاهل وامثالها المتاخرة مرتبتها عن مرتبة هذه الملزومات فحصول الجنس للفصل اولى بطلب اللمية
فيه من حصول الفصل للجنس واختصاصه بحصة من جنسه يطلبها فيهما **الوجه الثالث** انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة
بها يختلف نسبته الى الاجسام فيفيد لبعض الاجسام آثارا مخصوصة ولبعضها آثارا مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صور نوعية
او يكون عدد المفارقات كثيرة حسب تكثر الاجسام نوعا كما ذهب اليه الاقدمون كافلاطن ومن يجذو حذوه من اشياخه ومعلميه
مثل سقراط وانباذقلس وفيثاغورس واغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من اعاظم حكماء الفرس وملوك الحكمة المشرقية واساطين
الفلسفة والخسروانية حسبما روى عنهم الشيخ الالهي صاحب الاشراق عنهم في كتبه كالمطارحات المسمى بالمشارع والمقاومات
وكتابه المسمى بحكمة الاشراق من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس وهو عقل
مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في
النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفيها عن نفوسنا والا لكان لنا شعور بها وهؤلاء يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجيبة
في ريش من رياش الطواويس انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير ان يستند الى كلي سبب وقانون مضبوط ومدبر عقلي

ورب نوع حافظ بل هؤلاء الاعاظم من اليونانيين والفرس ينسبون جميع انواع الاجسام وهيأتها الى تلك الارباب ويقولون ان
هذه الهيئات المركبة العجيبة والنسب المزاجية وغيرها ظلال لاشراقات معنوية فى تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيطة
لنوع كرائحة المسك مثلا ظل لهيئة نورية فى رب طلسم نوعه قالوا وانجذاب الدهن الى النار فى المصباح لما تبين انه ليس لضرورة
عدم الخلاء على ما ذكر فى موضعه ولا لقوة جذابة فى النار بالخاصية فهو ايضا التدبير كلى من صاحب النوع لطلسم النار الحافظ
لصنوبريتها ولغيرها وهو الذى سماه الفرس ارديبهشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة فى اثبات ارباب الطلسمات وهرمس
واغاثاذيمون وان لم يذكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة الحقة المتكررة المبتنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وارصادهم
الروحانية وخلعهم ابدانهم واذا فعلوا هذا فليس لنا ان نناظرهم كما ان المشائين لا يناظرون المنجمين كابرخس وبطليموس فيما حكموا
عن مشاهداتهم الحسية بالآلات الارضية حتى ان ارسطو عول على ارصاد بابل فاذا اعتبر رصد شخص او اشخاص معدودة من اصحاب
الارصاد الجسمانية فى الامور الفلكية حتى تبعهم غيرهم ممن تلاهم وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فليعتبر قول اساطين
الحكمة والنالة فى امور شاهدوها بارصادهم العقلية بحسب خلواتهم ورياضاتهم فيما شاهدوها من العقول الكثيرة وهيأتها
ونسبها النورية وهى بمنزلة افلاك نورية هذه الافلاك ظلال لانوارها وهيأتها الوضعية وغيرها ظلال لهيأتها العقلية
ونسبها النورية كما اشرنا اليه فيما مر وليس كما قال الذاب عنهم والمتعصب لهم وهو الشيخ الالهى للمشائين دليل على حصر العقول فى
عشرة او خمسين وبالجملة فى السلسلة الطولية اى العلية والمعلولية ولا يلزم ان يأخذ الافلاك فى الترتيب حيث يأخذ العقول
فى الترتيب بل حصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولى ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة اخرى عرضية كالفروع
لتلك الاصول الاعلين يحصل من الفروع الاجسام الفلكية والعنصرية من البسائط والمركبات الاشرف من الاشرف والاخس من
الاخس وعدد الفريقين كثير كما فى القرآن وما يعلم جنود ربك الا هو قالوا وليس صاحب النوع النفس فان النفوس لا بد وان يتألم
بتألم ابدانها وصاحب النوع لا يتألم بتألم نوعه وللنفس علاقة ببدن واحد ولصاحب النوع علاقة وعناية لجميع الابدان لنوعه

واحد

والنفس يحصل منها ومن البدن الذى يتصرف فيه حيوان هو نوع واحد ورب الطلسم ليس كذا ثم رب طلسم النوع اذا كان فياضا
لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى الاستكمال به بخلاف النفس فانها مفتقرة الى الاستكمال بالجسم وعلاقة الاجسام انما هى
لنقص فى جوهر النفس يستكمل بالعلاقة ومن له رتبة الابداع لجسم لا يقهره علاقة ذلك الجسم وشواغله وكمال المفارق التشبه
بمبدئية الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية نقص له والذى بنوع الجسم ويحصل وجوده كيف ينحصر بعلاقة عرضية ذلك ظ
لمن له ادنى حدس والجواب انا وان نساعدكم فى اثبات هذه الصور العقلية المقتضية لهذه الانواع الجسمية كما مر من كلامنا

المأمينه

فى مباحث وقد ذببنا عن اثبات المثل النورية الافلاطونية واحكمنا بيانها بما لا مزيد عليه الا انا لا نعلم مع ذلك ضرورة ان
تلك الآثار انما تصل من الاجسام التى قبلنا او من المفارق بواسطة مبدء قريب مقارن لها مباشر لحركاتها وآثارها فان الاحراق
يكون من النار والترطيب من الهواء والتبريد من الماء والتجميد من الارض الى غير ذلك فلو لم يكن فى هذه الاجسام الا الهيولى والصورة
الجرمية لم يحصل تلك الآثار من الاجسام كيف والشيخ الالهى ممن قد برهن فى كتبه كالتلويحات وغيرها على ان المفارق الصرف لا يمكن
ان يكون محركا للاجسام على سبيل المباشرة اى الفاعلية القريبة لحركاتها بل على نحو بعيد عن المزاولة كالعلة الغائية المشوقة للعلة
الفاعلية كنفس المعلم التى يتحرك لاجلها نفس المتعلم بدنها تقربا اليها وتشبها بها وبهذا الاصل حكموا بان حركات الافلاك كما
لا بد لها من مباد عقلية هى غايات لحركاتها الشوقية لا بد لها من محركات جسمانية هى قوى وطبايع مزاولة لتحريكها على سبيل
التجدد والانفعال لئلا يفقد المناسبة بين المفيض والمفاض بالكلية وليحصل امر متوسط بين المفارق المحض والجسمانى المحض
فلا بد ايضا فى الاجسام من امور تنفعل من تلك المبادى المفارقة وتفعل فى الاجسام المادية وما هى الا القوى الانطباعية او
النفوس النباتية او الحيوانية وعلى الجميع يطلق الصورة النوعية مع ما لها من التفاوت **فصل** فى اثبات الصور الطبيعية
من منهج آخر وهو كونها مقومة للمادة بيانه انا نعلم بالضرورة ان فى كل نوع من الاجسام امرا غير الهيولى والجسمية مختصا بذلك النوع
مستحيل الانفكاك عنه فهو اما ان يكون عرضا او جوهرا والاول بط لكونه مقوما لما لا يمكن قوامه بنفسه ومثل هذا المقوم يكون
صورة كما مر اوكما لا يتصور وجود المادة معراة عن الجسمية كذلك لا يتصور وجودها بدون ان يتخصص بنوع من انواع الجسم فانا لا نفقد

ان متصور جسما لا يكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا شجرا فلا يوخذ الجسم المطلق الا بالمخصص فيقوم وجود الجسم بذلك المخصص المقوم
للجوهر جوهر لانه سبب في وجوده الخاص والسبب اولى بالجوهرية من المسبب لان الوجود يتعدى من الاول الى الثاني فيكون المخصص للجسم
المطلق نوعا جوهرا قطعا فهو اما حال في المادة او محل لها والثاني بط بالوجدان ولانقلابه الى غيره كما في العناصر مع بقاء المادة
في الحالين على ضرب من البقاء فيكون حالا والجوهر الحال يكون صورة وهو المط والاعتراض عليه من قبل الرواقيين من وجوه من الابحاث
البحث الاول ان الاحتجاج على حاجة الجسم وافتقار المادة الى المخصصات التي سميتموها صورة بلزومها للجسم وعدم تصور خلوه
عنها بعد ان يسلم ان لها مهية وانية حتى ينازع في انها هل هي جواهر او اعراض فان الكلام في اصلها طويل منتج غير لان استحالة الخلو
لا يدل على جوهريتها وافتقار المحل اليها في التقوم الوجودي اليس الجسم لا ينفك عن مقدار ما وشكل ما وتحيز ما مع اعترافكم
بعرضيتها ولا يخ عن وحدة وكثرة والتزمتم بعرضيتها وليس لقائل ان يقول انها يصح تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون جواهر لورود
مثل ذلك عليكم في تبدل الصور على الهيولى مع بقائها بعينها وما ذكرتم من البراهين على افتقار المادة الى الصورة الامجردانه
لا يتصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع تجردها عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها فكذلك لا يخ الجسم عن شكل وبدله
وكذا غير مسلم ان كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الاعيان الا بالمخصصات لو اوجب كون المخصصات مقومات لوجوده لوجب كون
مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التقويم والتحصيل ههنا اقوى فان الاحتياج
اليه في التخصيص النوع وهو اتم تحصيلا اقوى في ذلك مما يحتاج اليه الجنس وهو اضعف تحصيلا فكما سميتم مخصصات الجنس صورا فهلا
سميتم مخصصات النوع صورا اذ لا يصح تقرره دونها وههنا ابحاث مترادفة على طريق الاسولة والاجوبة ذكرها صاحب المطارحات
تعصبا ونصرة للقائلين بعرضية الصور لا باس بان يذكرها ولاحق يحيط الناظر باطراف الكلام ثم نعين ما هو الحق عندنا قال
سؤال مخصصات الانواع تابعة للمتخصص الذي هو النوع مع ان التخصيص بها جواب فيلزمكم في صور الاجسام مثله فنقول هي تابعة
للمهية الجسمية وتخصصها بما ذكرتم في مخصصات الانواع س المهية النوعية في نفسها تامة ج فكذا نقول في الجسمية فان استدللتم
على عدم تمامية الجسم باحتياجه الى المخصصات فالانسان ايضا غير تام لحاجته الى الامور المخصصة س لو فرض الانسان نوعه منحصرا
في شخصه ما احتاج الى مميز ج يقول القائل لو كان الجسم حقيقة محصورة في شخص واحد ما احتاج الى مميز س كان لا بد للجسم من ان
يكون في مكان ووضع او حيز ج اذا فرض الانسان وحده او الشجر او نوع اخر جسمي لا بد له ايضا ضرورة من كونه على وضع وجهة و
مقدار ثم اذا فرض الجسم وحده ولا يكون له مكان او وضع ان كان هناك امتناع ففي انحصار الاجسام في جسم واحد وكذا الكلام
في نوع كالانسان والشجر س لا مانع للانسان بما هو انسان من ان يكون هو وحده في الوجود محصورا في شخص واحد وان كان يمنعه
مانع فهو خارجي ج هكذا نقول في الجسم بعينه بما هو جسم س الامور المخصصة للنوع يعرض عن اسباب خارجة وامور يتفق ولا يتقوم بها
حقيقة النوع ج ما فرضتموه صورا ايضا يلحق الاجسام او الهيوليات باسباب خارجة فان الهيولى لا يقتضي ان يكون ما فرضتموه
صورة مائية او هوائية بل يلحقها بعض هذه الصور لامور خارجة وهي ليست بمقومة لحقيقة حاملها س هي مقومة لوجود حاملها
بخلاف مخصصات النوع ج كل الكلام في انكم بماذا تبين لكم ان المخصصات التي سميتموها صورا مقومة لوجود الجسم ان كان بالتخصيص
فكذا نقول في مخصصات الانواع ثم اذا كان المخصص لا مدخل له في التقويم فليس لكم ان تقولوا في كثير من المواضع كما في تعدد الواجب الوجود
انه يحتاج الى مميز فيصير الذي فيه الاشتراك معلولا للمميز ما لم يثبتوا ان المميز فصلي او خارجي الى ههنا كلامه محلص عرشي
ان التحقيق في هذا المقام يستدعي تقديم اصل يبتني عليه الجواب وهو ان لواحق المادة على ضربين ضرب منهما ما هي كالات يستكمل
بها المادة ويتوجه اليها الطبيعة مثل صيرورة الجسم الطبيعي نباتا ثم حيوانا ثم انسانا فصورة النباتية مما يستكمل بها الطبيعة الجسمية
الارضية صايرة بها نوعا خاصا يترتب عليها اثار مخصوصة غير ما ترتبت على الجسمية العامة من الشكل الطبيعي والحيز الطبيعي
والمقدار والوضع وغيرهما وكذا صورة الحيوانية كالنفس الدراكة المحركة كمال اتم وافضل من القوة النباتية يصير بها الجسم
الطبيعي بعد استعداده الاقرب واستكماله جسما ناميا امرا خاصا اكمل واشرف مما كان في المرتبتين السابقتين يترتب عليه
ما يترتب على الاجسام عموما من التشكل والتحيز والتقدر والتكيف بالكيفيات المحسوسة وغيرها وعلى الاجسام النباتية
خصوصا من النمو والتغذي والتوليد وهي اللواحق الحيوانية من الشهوة والغضب والاكل والجماع وغيرها وهي لم

ومقدار بدل له ع

الكمال

الى كمال لا يكون فوقه كمال آخر للجسم الطبيعي فيترتب عليه ما يترتب على كل كمال من اللواحق العامة والخاصة مع لواحق مخصوصة يختص به لا
يوجد في غيره والضرب الآخر منهما ما هي لواحق غير كمالية لا يصلح ان يكون غايات اخيرة ولا متوسطة للطبيعة بل يكاد ان يكون من اللوازم
الضرورية للوجود العام الجسمي مثل المقدار الخاص والشكل الخاص والحيز الخاص فان مجرد الجسمية مما يقتضيها من غير ان يصير امرا مخصوصا
فهي مكثرات العدد لا محصلات الانواع وتكثيرها لاعداد الانسان واعداد الفرس مثل تكثيرها لاعداد الجسم واعداد النبات والحيوان
فالضرب الاول عندنا وعند المعتبرين من المشائين هي المسماة بالصور النوعية والطبايع الجسمية والضرب الثاني هي العوارض الخارجية
والاولى لكونها متقدمة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة ومحصلة للانواع التي تخصها هي يكون لا محالة جواهر لان
علة تقوم الجوهر وجودا ومحصل تجوهره ما يكون جوهرا لا محالة واما الثانية فلتاخرها عن الانواع ولحوقها بعد تمامها او كمالها
الاضافية يكون اعراضا لكون محالها غير متحصلة القوام بها فتدبر **قاعدة عرشية** اذا تركب امر تركيبا طبيعيا له وحدة
طبيعية من امرين احدهما متيقن الجوهرية والآخر مشكوك فيه الجوهرية واردت ان يعلم حال الآخر اهو جوهر ام عرض فانظر في درجة
وجوده ومرتبة فضيلته في المعنى والحقيقة بحسب الآثار المترتبة على وجوده بما هو وجوده فان كان وجوده اقوى من وجود ما تحقق
جوهريته لما يترآى من الآثار التي ترتبت عليه فوق ما ترتبت على ذلك المتحقق جوهريته فاعلم ان نسبة التقويم والعلية و
التقدم اليه اولى من نسبة التقوم والمعلولية والتاخر بالقياس الى قرينه ولقرينه الاولى عكس ذلك بالقياس اليه بعد ان تحقق
عندك ان لا بد في كل تركيب نوعي او صنفي من ارتباط ما بالتقدم والتاخر والعلية والمعلولية بين جزئيه والا لم يكن نوعا
ولا صنفا الا بمجرد التعمل الوهمي وان كان وجود الامر الآخر الذي لم يتضح عندك بعد انه جوهر او عرض اضعف من وجود ذلك
الامر الجوهري ورتبته انقص فاعلم ان ذلك الامر مستغني القوام عنه فيجب ان يكون هذا متاخر الوجود عن وجود ذلك محتاجا
اليه معلولا له فيكون اما مادة له او عرضا قائما به اذ لو كان هذا جوهرا غير محتاج اليه وذلك ايضا كان مستغنيا عنه فلم يكن
بينهما ارتباط واتحاد ما طبيعي او غيره وان كان عرضا قائما بغيره فكان عاد خلاف المفروض جدا **فصل** في ايراد منهج
ثالث لاثبات جوهرية الصورة النوعية وهو من جهة كونها اجزاء لمهيات الاجسام الطبيعية المحصلة تقريره ان الصور اذا تبدلت
في الاجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو فليست الصور اعراضا اذ الاعراض اذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها مهية الشيء فما يتبدل بتبدله
جواب السؤال عن الشيء الجوهري بما هو يكون جوهرا لا عرضا والا لكان الجوهر متحصل الحقيقة من عرض والبحث عليه نيابة عن القدماء
الذاهبين الى عرضية كل ما يحل في غيره ان من الاعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا
سئل عنه بما هو حسن الجواب بانه حديد او بحد الحديد ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل انه ما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه
سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين اذا جعل لبنات وبني منها بيت لا يجاب بانه طين بل بانه
بيت ولم يحدث فيه الا اجتماع وهيئات وهي اعراض فقد علم ان تبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرا او عرضا
ولا يجوز لاحد ان يقول هذه الهيئات جواهر لانه خروج عن الفطرة ولا ان مجموع الاعراض يصير جوهرا بعد الانضمام وهل كان
الثوب الذي اتخذ من القطن الا قطنا احدثت فيه هيئات بالفتل والنسج فاذا سئل بعد صيرورته ثوبا انه ما هو لا يتاتى ان يق
انه قطن بل انه ثوب وعلى هذا القياس امثاله ونظائره فعلم ان من الاعراض ما يتبدل بتبدله جواب ما هو فتبدل الحدود لا
مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرا او عرضا فسقط الاحتجاج بهذا الطريق **بحث آخر** ثم ان الاصطلاح المذكور في رسم الجوهر
والعرض وفي خاصية كل منهما لم يكن بتبدل الجواب وعدم تبدله واما الضابط في كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجوهر
متقوما بما حل فيه ولزوم كون ما حل في الموضوع المستغني عن ذلك الحال عرضا وما حل في المحل الذي يتقوم به صورة وجوهرا فلا
يوجب بهذا المعنى فان ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود لا تقوم بحسب الماهية بخلاف ما ذكر ههنا فان الحال لا يجوز ان يكون مقوم
حقيقة المحل وكيف يكون الشيء جزءا ما يحله والمعقول من مهية المحل غير المعقول من ما هو من احواله فليس كون المحل مفتقرا الى ما
يحل فيه من الصور الا باعتبار تقوم الوجود لا الحقيقة فيرجع الكلام الى المنهج المقدم والبحث في حاجة المحل الى بعض ما يحله واستغنائه
عن الاعراض هل هو بمجرد التخصيص او عدم الخلو واللزوم او بان مهية المحل ناقصة الوجود يحتاج الى مكمل جوهري رجوع الى الموقف
الذي سبق الكلام فيه جرحا وتعديلا هذا ما للذاب عن الاقدمين ان يبحث مع اصحاب جوهرية الصور الطبيعية من المشائين في هذا

الموقف ولنأخر ما عندنا من الجواب الى ان يقرر مسلكا اخر في هذا المطلب وترتيب المآخذ الى هذا المسلك استدلالا وبحثا وجوابا و
لنذكر البحث الذي يرد عليه من شيعة المنكرين للصور فنشير الى الجواب المناسب لاصحاب الاذهان البحثية ثم نرجع الى ما ارانا الله من برهانه
وكشف على ضميرنا وفتح على قلبنا من باب رحمته ورضوانه فنظهر بيننا لمنه ولا نستحيي من قول الحق وان كان فيه حيد عن المشهور

فصل في ايراد منهج رابع في هذا المرام وهو ان هذه الامور اجزاء الجوهر النوعية وجزء الجوهر جوهر مثلا مهية النار ليست
مجرد الجسمية بل مهيتها مركبة من جسم وامر آخر يحصل من مجموعهما حقيقة النار وهكذا الماء والهواء والحجر والشجر والدواب وغيرها
وللخصم ان يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر او جزء الشيء الذي باعتبار جهة واحدة جوهر جوهر والاول هو المسلم والثاني غير
مسلم فان الابيض والجسم الحار من حيث هو جسم حار يصح حمل الجوهر عليه فيقال هذا الابيض جوهر او هذا الحار جوهر لانهما من جهة
واحدة جوهر لا من جميع الجهات فكذا نقول الماء يحمل عليه انه جوهر باعتبار انه جسم وباعتبار انه صورة والماء ليس من جميع وجوهه

خايل

جوهرا بل هو مجموع جوهر وعرض وحمل عليه الجوهرية لاجل احد الجزئين لا لاجل انه من جميع الوجوه جوهر كما يحمل الجوهرية على الابيض
المذكور وعلى الحار المذكور ثم لا يخفى انك اذا عرفت الماء لا تعرفه الا باجزائه ولا يمكنك ان تحكم ان الماء جوهر الا بعد ان تعلم ان
اجزاءه جوهر فيتقدم العلم بجوهرية اجزائه على الحكم بان الماء من جميع الوجوه جوهر لا انه مركب من جوهر وعرض فاذا عرفت هذا
فيكون الاحتجاج بان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة على المطلوب الاول كيف والجوهرية اذا كانت اجزاء اجزائه فكما لا يعقل
الكل الا بالاجزاء فكذا لا يعقل الاجزاء الا باجزائها والمتقدم بالطبع على المتقدم بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء
وقد علم ان جزء الجوهر جوهر فلا يصح ان يعقل الماء الا ان يعقل اجزاؤه ولا يعقل اجزاؤه الا بانها جواهر فيلزم ان يكون اذا عقل
جوهرية الماء عقل جوهرية جميع اجزائه فكيف يصح ان يثبت بعد هذا بالحجة ان شيئا من اجزائه جوهر وفي الجملة لا يصح لك ان تثبت
ان جزء الماء جوهر الا بان يثبت ان الماء من جميع وجوهه جوهر لا بانه مجموع جوهر وعرض حتى يلزم ان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر
وانما يمكنك ان يثبت ان الماء من جميع وجوهه جوهر اذا اثبت جوهرية آحاد الاجزاء فقد اثبت في هذه الجهة الشيء بما لا يثبت الا
به هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات نيابة عن الاقدمين ذكرناه بعبارته اذ لم اجد فائدة في تغيير العبارة اذا كان المقصود
تادية المعنى باي لفظ كان فلنذكر ما وعدناه في الجواب ان شاء الله تعالى

فصل في دفع المناقضة التي ذكرت على الاستدلال
بالمنهجين الاخيرين اعلم اولا ان من الامور المتقررة في مدارك المحققين انه لا يجوز ان يتحصل حقيقة لها وحدة طبيعية لا اعتبارية

نوعيتر و

كالبسائط الاسطقسية والمركبات الطبيعية التي فاضت صورتها على مادتها من المبدأ الفياض باستحقاقها التي حصلت من
تغيرات المادة وتطوراتها بعلل وقوى ذاتية من مقولتين مختلفتين لما تقرر ان الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة فالمقولة الواحدة اما
جوهر او كم او كيف او غير ذلك واما المركب من الجوهر والكم فليس جوهرا ولا كما وكذا المركب من الجوهر والكيف ليس امرا واحدا بل اثنين جوهرا
وكيفا واما مجموعهما فلا وجود لهما حتى يكون به موجودا ثالثا يكون له علة مقتضية وعلة غائية سوى علة هذا وعلة ذلك وغاية
هذا وغاية ذلك لا بمجرد تسمية او اعتبار كما ان المركبات الصناعية لها وجودات صناعية ووحدات اجتماعية وفواعل تعملية
وغايات تصنعية لاغراض عرضية اعتبارية ولهذا حكموا بان المشتقات وما في حكمها كالابيض والاسود والرومي والزنجي
اشياء لا حظ لها من الوجود بالذات انما الوجود في نفسه في كل منها اثنان جسم وكيفية او جسم واضافة الى شيء لان الملتئم من ذاتي
ما جوهرية وعرض ما لم يكن مجموعهما من مقولة اخرى ولا لهما معا جنس واحد له فصل يحصله وامتنعوا عن تجويز ان يكون حقيقة
واحدة مندرجة تحت مقولتين وما فوقهما بالذات اللهم الا بالعرض فان الانسان وان صدق عليه حيوان وابيض و
طويل وقائم وغيرها الا ان مقوم وجوده من جملة هذه المعاني معنى الحيوان فيكون واقعا تحت مقولة الجوهر بالذات وليس
واقعا تحت مقولة اخرى الا لامر عارض فيكون قول الكم عليه لاجل الطول الذي له عرض ثم قولا بالعرض فكذا قول الكيف
عليه لاجل عرض من البياض له وهكذا في جميع المقولات فهو وان كان مندرجا تحت الجميع بواسطة حصول افرادها فيه لكن
ليس اندراجه تحتها كاندراج نوع تحت جنسه الا الذي دخل في قوام مهيته الوحدانية وهو الجوهر وغيرها خارج عن قوام

تسهل

ذاته من حيث هي هي وانما صدقها عليه صدق عرضي لامتناع دخول مقولتين مختلفتين في قوام شيء له وجود فطري وحدة
طبيعية اذا تقرر هذا فنقول لا شك ان الجسم الناري والهوائي والحجري والنباتي والحيواني وغير ذلك لكل منها حقيقة

محصلة لها وحدة طبيعية من غير اعتبار وتعمل وهي غير حال له في موضوع فيكون جوهرا واحدا غير بسيط الحقيقة لانها متقومة من
جسمية مشتركة في جميع الاجسام ومن امر يتم بها نوعيته فلو لم يكن ذلك الامر مندرجا كالجسمية المشتركة تحت مقولة واحدة هي الجوهر
بل يكون هو في نفسه مندرجا تحت مقولة اخرى كالكيف مثلا فلم يكن بينهما ايتلاف طبيعي واتحاد نوعي بل مجرد اجتماع ومثل هذا المجموع
اذا اعتبره الفرض امرا واحدا لا يكون نوعا من الجوهر ولا نوعا من الكيف ولا من احدى المقولات العشر اذ لم يكن له حقيقة وحدانية له
وجود فايض عليه من الحق ويكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان والواقع خلاف ذلك بالاتفاق العقلي فيجب ان يكون للنار جزء
مختص جوهري غير الجسم هو المسمى بالصورة النوعية وكذا الماء والارض والفلك والشجر والحيوان بل يجب ان يكون نسبة الصورة الى
الجسم بمعنى المادة كنسبة الفصل الى الجنس من حيث يكون نسبته اليه نسبة الكمال الى النقص وكما ان مهية المعنى الجنسي تكمل بالفصل
المقسم كذلك جوهر الجسم يكمل بحسب وجوده بالصورة ولهذا الوجه يقال لها كمال الجسم وكمال الشيء ينبغي ان يكون من جنسه لا خارجا عن جنسه
وكمال الجوهر ينبغي ان يكون محصلا الجوهرية ويكون اقوى جوهرية منه فكيف يكون عرضا تابعا له وانما قلنا يجب ان يكون
نسبتها الى الجسم نسبة الفصل الى الجنس لان تلك المخصصات انما هي مباد لفصول ذاتية لانواع الجسم وهذا امر مقرر عندهم كما مر من
ان الجنس والفصل ماخوذان في المهيات المركبة من المادة والصورة الخارجيتين والاجزاء المحمولة انما تكون محفوظة الحقايق في
الذهن والخارج كما مر في مباحث الوجود الذهني فاذا تقرر هذه المقدمات فنقول اما قول من قال في احد المنهجين ان ما لا يتبدل
يتبدل له جواب ما هو فهو جوهر وما تبدل فهو عرض ليس مراده في اي موضع كان على سبيل العموم الكلية حتى لو فرض مهية كالسواد
مركبة من جنس وفصل يكون كلاهما عرضيين كاللونية وقبض البصر فاذا سئل عن السواد فاجيب بانه لون قابض للبصر واذا سئل
عن غيره من الالوان فاجيب بجواب اخر يلزم كون المتبدل فيه الجواب جوهرا بل غرضه ان كل مهية نوعية لها وحدة طبيعية ومع
ذلك تكون واقعة تحت مقولة الجوهر بالذات ويكون له صفة مخصوصة فاذا اردنا ان نعلم ان الصفة مقومة له او غير مقومة
له ننظر ايتبدل بتبدله جواب ما هو ام لا فان تبدل فهو جوهر لا محالة وان لم يتبدل فهو عرض اذ قد ثبت انه صفة قائمة بمحل فبهذا
يعلم ان صفة النارية اي كونها بحيث تكون محرقة داخلة في قوام الجسم الناري وصفة الابيضية ليست داخلة في قوام الجسم الابيض
لست اقول ان الحيوان الابيض اذا اخذ مقيدا بالابيض معتبرا معه حتى يكون مجموعا من عارض ومعروض لا يكون البياض داخلا فيه
ولا انه لا يتبدل بتبدل البياض جواب ما هو كيف والبياض بحسب هذا الاخذ ذاتي داخل نسبته نسبة الفصل بل اقول ان
الحيوان الواحد له حد نوعي يجاب به عن مهيته ولا يتغير فيه الجواب عما هو بتبدل مثل البياض وما يجري مجراه عنه واما المناقضة
بالسيف والسرير ونحوهما فليست هي بانواع طبيعية وكلامنا في الانواع الطبيعية الواقعة تحت مقولة الجوهر بالذات نعم الحديد
مهية طبيعية والخشب نوع طبيعي لكل منهما فصل ذاتي يتبدل بتبدله جواب ما هو ولا شبهة لاحد في ان نوعية كل من النار
والهواء والارض والماء والذهب والياقوت وكذا الانسان والفرس نوعية طبيعية لكل منها علل اربع كلها بالذات لا بالعرض اثنتان
منها مقومتا الوجود وهما الفاعل والغاية الخارجتان عن عالم التعمل والتصنع واثنتان منها مقومتا المهية وهما داخلتان في ذاتها
لا تلبست احديهما بالاخرى في الوجود من غير وضع واضع واعتبار معتبر ولها فصول ذاتية ماخوذة من امور خاصة طبيعية فهي
المسماة بالصور فالصور الطبيعية جواهر فاذا كان في حقايق الاجسام فصول ذاتية مختلفة هي الصور النوعية باعتبار فاذا
نسب الى هذه الانواع شيء يجب ان يستند الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع الى تلك الصور نوعا من الاستناد وان كان لكل نوع
من الاجسام مدبر عقلي وعناية من ملائكة الله الروحانيين يقوم بكلائة هذا النوع باذن مبدع الكل وامره جلت عظمته واذا
كان لها تقويم المادة وتحصيل الاجسام انواعا فلا يكون لها مباد في المواد بل يفيدها مفيد من خارج فان الاستعدادات و
اللااستعدادات ليست بامور محصلة في الخارج يتقوم بها انواع بل هي توابع لامور محصلة يتخصص بها الجسم تخصيصا اوليا وانما
شانها الاعداد لانها من جهات القوة والقبول ومنشأ اختلاف تلك الصور في الحقايق يرجع الى اختلاف مباديها المفارقة دون
اختلاف ذوات الهيوليات واختلاف استعداداتها فانها مفقودة كما علمت بحسب الذات على الهيوليات واختلافها واختلاف
استعداداتها انما يصحح اختلاف التخصصات وانحاء الحصوليات لا الحقايق انفسها والحق ان منشأ وجود الكل هو الواجب القيوم كما
علمت مرارا على وفق علمه بالنظام الاتم الافضل والعقول والنفوس وغيرها جهات فاعلية يتكثر بها انواع الحقايق الجسمانية.

والمواد والحركات والازمنة والاستعدادات جهات قابلية يتكثر بها اشخاص تلك الحقايق وانحاء حصولاتها واعداد تعيناتها
كما ذهب اليه كافة الموحدين من العرفاء والمحققين من الحكماء هذا واما معنى قول المثبتين للصور ان جزء الجوهر جوهر فهو ان ما علم
مجملا ببرهان او حدس او فطرة انه جوهر فجزؤه لا محالة يكون جوهرا لانه اقدم وجودا منه فيكون اولى منه بعدم الافتقار الى موضوع
والعلم بكون الشئ جوهرا اى بصدق الجوهرية لا يتوقف عليه على العلم بكنه حقيقته وتصور اجزائه بل ربما يحصل ذلك بدون تصور
الاجزاء تفصيلا كما ان العلم بجوهرية الجسم الطبيعي وكونه ذا ابعاد ثلثة حاصل قبل ان يعلم ان له اجزاء وانه مركب من هيولى وصورة
هما جوهران او احديهما جوهر والاخر عرض فقول المعترض ان العلم بجوهرية الشئ لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية كل جزء من اجزائه غير
صحيح وكذا قوله جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان ذلك الجوهر جوهرا من جميع الوجوه لا محصل له فان جوهرية الشئ لا يكون من وجه
دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته من الانواع المحصلة فيكون مقوما لماهيتها ومقوم الشئ لا ينفك عنه اصلا في اعتبار من الاعتبارات
وحيثية من الحيثيات فالجوهر جوهر باى حيثية اخذت معه وعلى اى وجه كان واما تمثيله بالجسم الحار او الابيض فحمل الجوهر على
الجسم من حيث ماهيته حمل ذاتي وحمله على الحار والابيض حمل عرضي لانهما بالذات من افراد مقولة الكيف ومجموع المعروض والعارض
ليس امرا واحدا حتى يكون مندرجا تحت مقولة بل هما نوعان لمقولتين كل منهما تحت مقولة اخرى كما مر ذكره والكلام فيما هو جوهر بالذات
مقول عليه الجوهرية قولا ذاتيا لا عرضيا وكل ما هو جوهر بالذات لا ينفك عنه الجوهرية على اى وجه كان من وجوهه بعد ما انحفظت
ذاته عن الازدواج مع غيرها من الاوصاف الزائدة على ذاته وجزء الجوهر اى الواقع تحت جنس الجوهر لا بد وان يكون جوهرا والا فيلزم
ان يكون المركب المعلول مستغني القوام ذاتا ووجودا عن الموضوع وما هو جزؤه وعلته واقدم وجودا منه بالطبع محتاجا اليه والعلة
يجب ان يكون اقوى واوكد وجودا من معلولها هف واما تجويز كون جزء الجوهر عرضا قائما بجزئه الاخر الجوهري فهو ايضا من مجازفات
من اهمل شرائط الوحدة الطبيعية في الانواع المحصلة واشتبه عليه حال التركيب الاتحادي الذي بين المادة والصورة بحسب فعل
الطبيعة بالتركيب الانضمامي الذي بين الموضوع والعرض بحسب فعل الصنعة وذلك لان احد الجزئين اذا كان ذاتا جوهرية مستغنى
القوام عما يقوم به فيكون تام النوعية فلا يفتقر في وجوده الى ما يضم وما يضم انما يضم بعد مرتبة وجوده فلا يحصل منه ومما
يضم في مرتبة اخرى ذاتا واحدة مندرجة تحت مقولة الجوهر فيكون المجموع مجموع جوهر وعرض فالجوهر متقدم والعرض متاخر
والذات الواحدة لا تكون متقدمة ومتاخرة معا كيف ولو كان المجموع جوهرا واحدا له ذات واحدة غير ذات هذا الجوهر وهذا
العرض وله جوهرية غير جوهرية جزءه بناء على ان ذاته غير ذات كل منهما فعند حصول جزئه الجوهري لم يوجد بعد وانما وجد بعد
وجود العرض فيكون العرض سببا لوجود الجوهر متقدما عليه هذا خلف وان لم يكن العرض قائما به بل بغيره جزء كان ذلك الغير او خارجا
وذلك قوام العلة يجب ان يكون اقوى واتم والعرض مطلقا اضعف قواما من اى جوهر كان وكذا يلزم تركيب موجود وحداني من
مقولتين وقد مر فساده **تحصيل عرشي** قد سبق منا ما افادنا الله بالهامه وفاض على قلبنا بتاييده في مباحث الماهية
ما يتنور منه وينكشف ان الصور النوعية هي محض الوجودات الخاصة للجسمانيات والوجود بما هو وجود ليس بجوهر ولا عرض وذلك
لما اشرنا الى ان فصول الجواهر متحدة الماهية في المركبات العينية مع الصور الخارجية والجنس ليس بجنس لفصله المقسم بل من لوازمه
التي يعمه وغيره فجنس الجوهر وان كان مقوما للانواع المركبة الجوهرية لكنه عرضي خارج عن فصولها وصورها الماخوذة عنها تلك
الفصول فالصور الطبيعية ليست ماهية جوهرية لكنها مفيد القوام للاجسام الجوهرية لكنه عرضي خارج اعلى ذاتا من الاندراج
تحت احدى المقولات فلبساطتها ونوريتها وكونها مبادى الاثار الخارجية يتحدس اللبيب الفطن بعد تذكر اصول سابقة
في اوائل هذا الكتاب انها هي الوجودات العينية المحصلة التي تحصل الانواع وتميز بعضها من بعض وهي بنفسها متحصلة
ومتميزة كما هو شان الوجود المنبسط على هياكل الماهيات البسيطة والمركبة حيث انه متمايز الآحاد والافراد متفاضل المراتب
والدرجات بنفسه لا بامر يلحقه وتمايز الماهيات وتفاضلها تابعة لتمايز آحاد الوجودات وافرادها وتفاضل مراتبها ودرجاتها
واما حاجة الوجودات الصورية الى الهيولى فهي ليست بحسب انفسها وانما يحوجها الى المادة ما يلحقها ويلزمها من العوارض المسماة
عند القوم بالعوارض المشخصة من الكيف والكم والوضع والاين وغيرها وهي من علامات التشخصات وانما التشخص بنفس الوجود
لان تشخصه بنفسه وتشخص الاشياء به كما ان وجوده بنفسه وموجودية الاشياء به فهو تشخص ومتشخص ومشخص كما انه وجود

الجزء له

موجه

دوجود

وموجود وموجد كل منهما باعتبار فانظر **فصل** في ان تقويم الصورة الطبيعية للجسمية ليس على سبيل البدل لما كانت الصورة
الجرمية تتبدل بتبدل الصورة لما علمت ان نسبتها الى الجسمية نسبة الفصل الى الجنس والفصل متقدم على الجنس وجودا فمهما تبدل
المتقدم يتبدل المتاخر دون العكس ولما صرح الشيخ ايضا في التعليقات وغيرها بان كل صورة تحدث من الصورة الطبيعية
يحصل معها مقدار اخر وامتدادات اخرى فيحصل معها اتصال جوهري اخر فلا ينبغي لاحد ان يقول ان الصور الطبيعية يقوم
وجود الجسم على سبيل البدل كما ان الجوهر المتصل يقوم الهيولى حتى يكون الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية كالهيولى بالقياس الى الصور
الامتدادية فان الجسم جزؤه الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلثة واذا تبدل الاتصال الصوري يتبدل الصور الطبيعية يتبدل
الجسم ايضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم اخر فليس الجسم كالهيولى التي يبقى بنفسها ويقبل حدودا مختلفة بقومها على سبيل
البدل والسر في هذا ان كل حال عرضا كان او صورة يحتاج في لوازم تشخصه الى المحل الا ان العرض كما يفتقر الى المحل في تشخصه كذلك
يفتقر اليه في نوعيته لان حقيقته حقيقة ناعتية فالموضوع يقوم حقيقة العرض كما يقوم شخصيته والصورة بحقيقتها تقوم
وجود محلها الذي هو المادة حيث كانت الجسمية نوعا واحدا محفوظة الحقيقة في حدود الامتدادات ومراتب المقادير المختلفة
صغرا وكبرا فالهيولى تنحفظ شخصيتها بانحفاظ نوعية الصورة الاتصالية فهي بنوعيتها تقوم الهيولى وتشخصاتها متقومة
بها وهذا بخلاف الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية المتخالفة الانواع فان كل صورة طبيعية اذا كانت بنوعيتها مقومة للجسم فاذا
تبدلت نوعيتها الى نوعية صورة اخرى زالت الجسمية ايضا ولان الهيولى لما كانت امرا بالقوة مبهمة الذات والحقيقة يكفي في
تشخصها مطلق الصور واما الجسم بما هو جسم فهو مهية نوعية تفتقر في تشخصها الى صورة مخصوصة فزوال الصورة المخصوصة يوجب
زوالها ولا يوجب زوال خصوصيات الصورة ولا نوعياتها زوال الهيولى ما دام يبقى مطلق الصور **تفريع** ومن ههنا حكموا
بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات فقد عدم الجسم الذي كان موجودا مع الصورة النباتية او الحيوانية وحدث جسم اخر بخلاف الهيولى
الاولى فانها مستمرة وهذا ايضا موضع الخلاف بين الفريقين لانه متفرع على الخلاف بين جوهرية الصور وعرضيتها وكذا اما
في مباحث المهيات من ان الجنس والفصل مجعولان بجعل واحد في المركبات كما في البسائط وعند اتباع الاشراقيين جعل كل واحد
منهما غير جعل الاخر والزموا ذلك مع انهما من الاجزاء المحمولة والحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود لما زعموا ان الشجر اذا قطع زال عنه
الفصل اي النامي وبقي فيه الجنس وهو الجسم وكذا في الحيوان اذا مات والجسم اذا انفصل وقد اسمعناك ما يفي بتحقيق هذا المقام
هناك فتذكر **فصل** في ان مرتبة وجود الصورة الطبيعية متقدمة على مرتبة وجود الصورة الجسمية قد مضى من الاصول
ما يستفاد منه هذا المقصد الا انا نبينه تبيينا اخر فنقول انه من المحال ان يكون الجسم المؤلف من الهيولى والبعد المنبسط في الاطراف
مطلقا امرا قائما بالفعل ثم يلحقه كونه على مقدار خاص وشكل خاص ومكان خاص وعلى امتناع لقبول الخرق والالتيام او عدم
امتناع لهما اما على نهج السهولة او الصعوبة لان مقتضى الجسم بما هو جسم بمعنى انه ليس يؤخذ الا الهيولى والصورة الامتدادية
هو مكان مطلق وشكل عام جنسي ومقدار كلي وبالجملة مقتضاه من كل صفة امر عام لا وجود له الا في الذهن اذ وجوده كلي لا
يكون الا في العقل كما علمت اذ ما لا ينفك وجوده عن خصوصيات اوصاف متخالفة بالنوع وما يقتضيها من الصور المتخالفة
الحقيقة فلا يجوز فرضه قائما بالفعل مجردا عما يخصصه باحدى هذه الصفات ولا سابقا عليها وان لم يكن سبقا زمانيا
بل يكون سبقا بالطبع وما يضاهيه الا في العقل ومع وجود ما هذه صفته الا مقترنا باحد الخصوصيات لا مجردا عنها ولا متقدما
عليها اصلا فح ان يكون الصورة الطبيعية متاخرة عن الجسمية ولا ان تكونا متكافئتين من غير تقدم وتاخر لاحديهما على الاخرى
اذ يلزم منه ان يقوم الهيولى الصورة الجسمية على انفرادها والصورة الطبيعية على انفرادها وهذا من المستحيلات لان المادة الواحدة
البسيطة لا يجوز ان يقومها الصورتان لان في تقويم احديهما اياها غنى عن تقويم الاخرى اذا كانتا في درجة واحدة كما يستحيل ان
يقوم معنى واحدا جنسيا فصلان منطقيان ولعل الحال في الحساس والمتحرك بالارادة للحيوان هذا الحال بل هما لازمان لفصل واحد
عبر بهما عنه كما بين في موضعه فيجب ان يتقوم الصورة الامتدادية اولا بالصورة الطبيعية فيتنوع الجسمية نوعا خاصا ثم يقوم المادة
والجسم الذي يقومه الصورة الطبيعية تقويما في الوجود غير الجسم الذي يتركب منهما وهو الذي يقومه الصورة الطبيعية بحسب الحد والمهية
وقد علمت الفرق بين المعنيين فهذا الجسم هو معنى ثالث غير الجسم بمعنى المادة وغير الجسم بمعنى الجنس اذ هو متاحد من هذه الامور

الى جسمية اخرى صح

ما

الثلثة

الثلثة الهيولى والصورتين تاحد بالفعل لا بفرض فارض كتاحد الجسم بالزنجى او الابيض فان اتحاد الهيولى بالصورتين بالصورة لكن كاتحاد
الجسم بالحرارة فى الحار وكاتحاد الانسان بالكتابة فى الكاتب فان لكل منهما قواما بالفعل مجردا عن الحرارة والكتابة بخلاف حال
الهيولى مع الصورة ولهذا يكون الاتحاد ههنا بالذات وهناك بالعرض وهذا الاتحاد يجعل الامر الجنسى امرا نوعيا فهو اتحاد نوعى
واتحاد الجسم بالحرارة لم يجعل الجسم امرا نوعيا بعد تحصله بما يلحقه لحوقا طبيعيا ذاتيا واتحاده بما يقومه نوعا خاصا تام التحصل
والخصوصية فلا يكون اتحادا نوعيا فانظر الى جعل الكتابة ما ينضاف اليه امرا يحتاج اليه الكتابة فى تحصله نوعا بل تشخصا ايضا
فان الانسان ما لم يتحصل شخصا معينا لم يتصف بالكتابة ولا بالبياض وغيره من العوارض المتاخرة فقد ثبت ان الملتئم من الهيولى و
الجوهر الامتدادى فقط وجوده كوجود الجنس فى ان يفتقر الى ما يكمله ويحصله نوعا من الانواع الطبيعية وان لم يكن جنسا بالحقيقة
فان الجنس المحض ما يكون غير تام المعنى لا فى الذهن ولا فى العين والجوهر الممتد فقط وان كان المعنى تاما فى الذهن الا انه ليس تام الحقيقة
فى الخارج بل ناقص وجوده يحتاج الى ما يحصله ويوجده نوعا كاملا يترتب عليه اثار الوجود فوق ما يترتب على مجرد الجسمية وهكذا
الى ان يتم ويكمل تماما وكمالا لا امزيد عليه بحسبه فيكون نوعا حقيقيا مطلقا فاذا كان كذلك يجب ان يحصله امر صورى هو احدى
الصور الطبيعية والمحصل للشئ يكون اقدم وجودا واقوى قواما وتحصلا فالصورة الطبيعية متقدمة على الجسمية تقدما بالعلية
وعلى المركب من الثلثة تقدما بالطبع او بالماهية وههنا شك مشهور وهو ان الهيولى امر واحد فكيف اختصت فى انها بصورة
طبيعية دون صورة اخرى طبيعية وقد مر ايضا شبه هذا السؤال وهو ان اختلاف الاجسام بالآثار اذا كان منشاؤه اختلاف الصور
فما سبب اختلاف الصورة عليها بعد اتفاقها فى الجسمية ونحن قد اشرنا الى ما ينفسخ به هذا الايراد لان مبناه على الغفلة عن جوهرية
الصور النوعية وتقدمها فى الوجود والجعل على الجسم بالمعنى الذى هو مادة متفقة الحقيقة فى الكل واما الجسم بالمعنى الذى هو محمول على
ساير الانواع الجسمانية فليس هو واحدا متفقا فى الكل وانه يتحصل بفصول ماخوذة عن الصورة ويكون فى كل منها بمعنى اخر واما اختلاف
تلك الصورة او الفصول فهى بذواتها او بجهات راجعة الى مباديها الوجودية لا بصور وفصول اخرى لانها معان بسيطة غير
ملتئمة من مادة وصورة او جنس وفصل وبالجملة فالوجود بحسب مراتب تقدمه وتاخره وكماله ونقصه فى ذاته اصل كل اختلاف ومنشا
كل حقيقة ونعت ووصف ذاتى او عرضى ثم ان ما يختلف من الهيوليات والجسميات اختلافا نوعيا اعنى اختلافا بالفصول والصور
كهيوليات الافلاك وجسمياتها المختلفة وهيولى العناصر وطبايعها النوعية فالامر فيهما واضح لعدم تقدمها ذاتا ولا زمانا
على تلك الطبايع الخاصة واما الهيولى بما هى واحدة بالنوع بالجسمية المشتركة او واحدة بالشخص كما زعمه قوم ثم يتصور بصورة بعد
صورة فباستعدادات تلحقها ويختلف بها من اسباب علوية باعداد الحركات الدورية كما ينكشف فى موضعه ان شاء الله

فصل

فى ان وجود الصور الطبيعية والقوى الجسمانية ليست فى اطراف ونهايات للاجرام ان الصور والقوى لا يجوز ان يختص فى الجسم بحد غير منقسم
منه كنقطة او سطح بل يجب ان يكون سارية فيه اذا كانت تحل فى الجسم بما هو جسم اى فى نفس ذاته المنقسمة اذ لو كانت موجودة فى حد
منه غير منقسم لا فى الجسم كله لزم ان يكون لذلك الحد وجود متمايز عن وجود الجسم فلا يكون نهاية له هف ولان من الاجسام ما ليس له
حد خطى او نقطى كالكرة واشباهها والجسم المستدير الفلكى لم يتعين فيه نقطة ولا خط كالقطب والمحور ما لم يتحرك فلو كان وجود
القوة المحركة فى تلك النقطة او ذلك الخط لكان وجودها بعد وجود الحركة بمرتبتين وهذا ممتنع فبقى ان وجودها الا فى امر غير
منقسم ثم انك قد علمت ان المقدار والوضع من لوازم الاجسام بل من مقوماتها كما ذهب اليه جماعة من المعتبرين فاذا فارق الجسم امرا
لا يصح ان لا يوجد له المقدار والوضع وما يجرى مجريهما والا لم يكن وجوده فى الجسم من حيث هو جسم بل مع زيادة معنى غير منقسم كالآنات
وامثالها فيجب ان يعرض للطبايع والقوى الجسمانية هذه الامور بالعرض وليست مقارنة القوى والصور للوضع والمقدار وما يجرى
مجريهما من الجسم كمقارنتها للسواد والحركة وما تشابههما اذ ليس هذه الامور حالها حال مثل المقدار والوضع بالقياس الى الجسم
وما يقوم به فانه يرتفع بارتفاعهما الجسم وما يقوم به ولا يرتفع بارتفاع مثل السواد والحركة فلهذا لا يؤثر مثل هذه الامور فى
القوى والصور والاعراض الموجودة فى الجسم كما لا يؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة كان ارتفاعها يوجب ارتفاع ما يؤثر فيه اولا ترى انه
اذا عدم المقدار او الوضع او الشكل من الجسم لم يبق الجسم ولا القوة الموجودة فيه او العرض الموجود فيه واذا عدم نصف المقدار
عدم نصف السواد ولا كذا السواد مع غيره كالحركة فليس اذا اعدم السواد عدم الحركة ولا اذا عدم نصفه عدم نصفها

تسلويح عرشي ومما يجب ان يعلم ههنا ايضا ان الوحدة في بعض الاشياء عين الانقسام كالعدد او عين قبول الانقسام كا
لزمان والمقادير فان حقيقة العدد التي بها تحصله وقوامه هي نفس المنقسم الى الوحدات لا امر يعرضه الانقسام اليها وحقيقة الزمان
كما سيجيء نفس الاتصال المتجدد الغير القار وحقيقة المقدار نفس الكمية الاتصالية التي لها قوة الانقسام وفي بعض الاشياء تغاير
الانقسام سواء ينافيها او يجامعها من جهتين لا من جهة واحدة والاكان عددا فالاول كالواجب الوجود وكالعقول وكنفس جهة
الوحدة والثاني كالاشياء التي لها جهة تمام وجهة نقص فالفلك والحيوان مثلا لكل منهما جهة جسمية بها يقبل الانقسام
بالقوة او بالفعل وهي الجهة التي بها يكون كل منهما ناقصا وجهة نفسية او عقلية بها لا يقبل الانقسام لا بالقوة ولا بالفعل
وهي الجهة التمامية التي بها يكون تاما فالفلك من حيث فلكيته التي بها تمامه لا يصلح لان يصير فلكين اي يصير النفس ذا نفسين
والحيوان بما هو حيوان لا يصلح لان يصير حيوانين اعني ذا ذاتين واما من حيث جسمية كل منهما قابلة لان يصير جسمين لان مجرد الجسمية
لا يصير الشيء ذا حقيقة تامة لان وحدتها كما علمت عين قبول الكثرة وتمامها عين النقصان ومن ههنا علم ان الجسم بما هو جسم كالجنس
واما الصور الطبيعية فهي ايضا ذات جهتين جهة قبول الانقسام وجهة عدم الانقسام وهي متفاوتة بحسب غلبة احدى الجهتين
على الاخرى فكلما كانت انزل مرتبة واشد اتصافا بالجسمية واقرب درجة الى المادة الاولى وابعد وجودا عن وجود الفاعل الاول
فهي اقبل للكثرة والانقسام وابعد عن التمام وكلما كانت على عكس هذه الاوصاف عليها اغلب فهي اقبل للوحدة واقرب الى التمام وامنع عن
قبول الخرق والالتيام والصور بعالم الصور المجردة عن الابعاد والاجرام وكذلك حكم الاعراض والكيفيات فان بعضها ابعد عن الوحدة
والتمامية من بعض فان السواد والبياض ليسا كالكرة والدائرة اذ يتصور لكل من هاتين وحدة وتمامية بحسب الواقع واما فيهما
فليس شيء من الوحدة والتمامية الا بحسب المقايسة والاعتبار فالموجود من الشكل في كل جزء من اجزاء الجسم المشكل جزء منه وتمامه
موجود في كلية الجسم الذي له وحدة طبيعية غير موجود في كل جزء من اجزائه وليس كذلك حال مثل السواد والبياض واما القوى
الجسمانية فان كان لها تمام ومعنى زائد على انها قوة في الجسم فانها موجودة في كلية الجسم واما اجزاؤها ففي اجزاء الجسم فالنفس من حيث
انها قوة في الجسم فلها اجزاء بحسب اجزائه الشريف من اجزائها في الشريف من اجزاء الجسم كالقلب والدماغ والخسيس من اجزائها في
الخسيس من اجزائه كالعقب والعجز هذا اذا اعتبر الاجزاء المختلفة للبدن واما اذا اعتبر اجزاؤه المتشابهة المقدارية فليس بازائها
من النفس الا قوة متشابهة سارية في الجميع على نحو واحد متشابه وكانها هي المسماة بالطبيعة التي عرفت بانها مبدأ اول الحركة ما
هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض او ما هو كالآلة للطبيعة وهو الميل فان تلك الطبيعة قوة من قوى النفس سارية في الاجسام
ذوات النفوس وهي في البسائط صورة نوعية مبدأ فصل اخير وفي المركبات سيما ذوات النفوس ليست صورة مقومة بل حكمها
حكم ساير القوى والكيفيات واما النفس من حيث انها امر في نفسها تامة الحقيقة مع قطع النظر عن انها قوة في الجسم او مباشرة لتحريكه
او تدبيره فليست هي ذات تجزء من هذه الحيثية ولا لها اجزاء في اجزاء الجسم لانها ليست ناقصة كاجزائها او قواها التي توجد في
الجسم فحكمها حكم الذوات المفارقة عن المواد ومن حيث لها قوة سارية فيه فهي امر منقسم بانقسامه فما اشبه حال النفس بامر مركب من
مادة وصورة او حيوان متالف من بدن ونفس لانها ذات جهتين احديهما قوة سارية في البدن حكمها حكم ساير الصور الطبيعية
والاخرى غير سارية فيه كالمفارقات فهذا حال النفوس المجردة الذوات واما غيرها فجهة الوحدة فيها ضعيفة مغلوبة كالنباتات
ودود حيوان كالحيات اذا جزي بقسمين توجد في كل واحد من قسميه قوة محركة حساسة زمانا مديدا كما يوجد في كل من قطعتي بعض
الاشجار قوة نامية يظهر فعلها عند الغرس **فصل** في الاشارة الى نحو وجود الاشياء الكاينات قد علمت مما سبق بعض الاسباب
القريبة لوجود الامور الطبيعية وهي المادة الاولى والصورة وانجر البحث في تلازمهما الى اثبات السبب العقلي الفاعلي للاجسام
وستقف فيما يرد عليك من مباحث الحركات الكلية اثبات الغايات العقلية ومما سبق ان قاصيا الوجود الكاينات التي هي
تحت السماويات فلو كان وجود هذه الاشياء على وجه يصح حصولها من ذينك السببين المفارقين فقط من غير حاجة الى سببين
مقارنين لكانت سبيلها ان يبقى ويدوم ولكانت على تمامها اللايق في اول تكوينها فكان اولها عين اخرها ولكن لما كان قوامها
من مادة وصورة وكانت مع ذلك متضادة الصور متفاسدة الكيفيات الاولية وكل مادة لكونها قوة قابلة فان من شانها
ان يوجد لها هذه الصورة وضدها صار لكل واحد من هذه الاجسام حق واستيهال بصورته وحق واستيهال بمادته فالذي له

وكلية الجسم

بحق صورته ان يبقى ويدوم على الوجه الذي له والذي لم يحق مادته ان يتغير ويوجد لها وجود مضاد لوجود الذي كان لها واذا كان لا يمكن ان يحق
هذان الحقان معاً في وقت واحد اذ لا يمكن ان يتصور المادة بصور متضادة في زمان واحد بل نقول ان جميع صور الموجودات التي في هذا
العالم كانت في العالم العقلي بابداع الواجب تعالى اياها كما ستعلم وقد مرت الاشارة الى وجود هذه الصور وجوداً مفارقاً وكان وجود
لفاعل لا يقتضي تكميل المادة بوجودها في هذا العالم لانه من التوابع المتأخرة على سبيل الفيض وكان ايجادها في المادة على سبيل
الابداع مستحيلاً اذ هي غير متناهية بل متعصية لوجود صورتين معاً فضلاً عن تلك الكثرة فقدر بلطيف حكمته حركة دورية و
زماناً غير منبت ومادة مستحيلة من صورة الى صورة ولزم ضرورة ان يوفى هذه الى مدة وذا الى مدة فيوجد هذه ويبقى مدة ما محفوظة
الوجود ثم يتلف ويوجد ضدها ثم يبقى ذلك مدة ثم يفنى وهكذا فانه ليس وجود احد الضدين اولى من وجود الاخر ولا بقاؤه
اولى من بقاء الاخر فلكل منهما قسط من الوجود والبقاء وايضاً لما كانت المادة مشتركة بينهما فلكل منهما حق عند الاخر ويكون عنده
شيء ما لغيره وعند غيره شيء ماله فعند كل منهما حق ما ينبغي ان يصير الى صاحبه فالعدل في هذا ان يؤخذ مادته فيعطى لذلك ولذاك
ان يؤخذ مادته فيعطى لهذا وتتعاقب المادة بينهما فلاجل الحاجة الى توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن ان يبقى الشيء الواحد
دائماً على انه واحد بالشخص كما قيل شعراً ازان سرد آمد اين كاخ دلاويز كه چون جا گرم كردى گويدت خيز فجعل بقاء الدهر على
انه واحد بالنوع وهكذا بقاء المادة الاولى والحركة الاولى والزمان الذي بها وجود في هذا العالم فان لكل منها وحدة كوحدة الجنس
وكل باق بالمعنى لا بالعدد فيحتاج في ان يوجد الى اشخاص بعد اشخاص فيوجد اشخاص ذلك النوع مدة ثم يتلف ويقوم مقامها اشخاص
اخر منه فيبقى مدة ثم يتلف ويقوم مقام الاشخاص السالفة اشخاص اخر ايضاً مع ذلك النوع وعلى هذا المثال الى ما شاء الله ودام

فصل في الاشارة الى الصور الاول وما بعدها والى نحو بقاء الفاسدات منها ان من الصور ما هي اسطقسات ومنها ما هي كائنة
عن اختلاطها ثم هذه ما هي عن اختلاط اكثر تركيباً ومنها ما هي عن اختلاط اقل تركيباً واما الاسطقسات فان المضاد المتلف لكل واحد
منها هو من خارجه فقط اذ كان لا ضد له في جملة جسمه واما الكائن عن امتزاج اقل تركيباً فان المضادات التي فيه يسيرة وقواها
منكسرة ضعيفة فلذلك صار المضاد المفسد له في ذاته ضعيفاً قليل التأثير لا يتلفه الا المفسد من خارج فصار المفسد له ايضاً
من خارج وما هو كائن عن امتزاج بعد امتزاج وعن اختلاط اكثر تركيباً فبكثرة المضادات فيه وتراكيبها يكون تضاد المختلطات
فيه اظهر واقوى المضادات فيه قوية وايضاً لما كان حصولها من اجزاء وابعاض غير متشابهة لم يمتنع ان يكون منها تضاد وتفاسد
فيكون المضاد المتلف له من خارج جسمه ومن داخله وما كان من الكائنات يتلفه المضاد من خارج فانه لا يتحلل من تلقاء نفسه دائماً
مثل الماء والحجارة فان هذين وما جانسهما انما يتحللان من الخارجيات فقط واما غيرها من النبات والحيوان فانها تتحلل من اشياء
متضادة لها من داخل واشياء مضادة لها من خارج فلذلك ان كان شيء من هذه يتعلق عناية الله بان يبقى صورته مدة ما اعطى
قوة تخلف بدل ما يتحلل من جسمه دائماً ويكون ذلك شيئاً يقوم مقام ما يتحلل ولا يمكن الا بان يجذب الى جسمه جسم اخر يتصل به
فيخلع عن ذلك الجسم صورته التي كانت له ويكسو صورة هذا الجسم بعينه فجعلت في هذه الاجسام الصور بها قوى اخرى هي الغاذية
وما يخدمها ويعينها حتى صار كل جسم من هذه الاجسام يجذب الى نفسه شيئاً ما مضاداً له فينسلخ عنده تلك الضدية ويقبله
بذاته ويكسوه الصورة التي هو متلبس بها الى ان ينفد هذه القوة منه في طول المدة فيتحلل من ذلك الجسم ما لا يمكن للقوة الجابرة
ان يرد مثله فيتلف فبهذا الوجه يحفظ الاجسام من المتلف الداخل واما انحفاظ الجسم من المتلف الخارج فبآلات جعلت بعضها
فيه كقوة النشو في النبات بخرج الاوراق للصيانة عن الحر والبرد المفسدين من خارج وكقوة الحركة الارادية في الحيوان وبعضها
من خارج جسمه متصلاً كان او غير متصل اما المتصل فكالاوراق للنباتات وكالشعور والمخالب والاظفار والانياب للحيوانات
واما المنفصل فكالالبسة وآلات الحروب للانسان وكالبيوت والمساكن للحيوان ثم اذا كانت العناية متعلقة ببقاء ما لا
يبقى الا بالنوع لا بالعدد لما علمت فاحتيج في ان يقوم مقام ما تلف من الاشخاص اشخاص اخرى يدوم بها الواحد النوعي الى قوة
اخرى تخلف مادة منفصلة عن مادة الشخص السابق يحدث فيها صورة غير الصورة السابقة بالعدد لينحفظ بها وبامثالها
النوع وهي لها القوة المولدة ولها ايضاً خوادم ومعينات ليس هذه مقام تفاصيلها وموعد مباحثها عن قريب ان شاء الله الحكيم

الفصل الخامس في ان نحو وجود الاجسام الطبيعية ليس على سبيل التجدد والانقضاء والحدوث الاستمراري من غير

دوام ولا بقاء وكانا قد احكمنا بنيان هذا المطلب واوضحنا برهانه وسهلنا سبيله لمن وفق له فيما مضى من الكلام حيث تكلمنا
فى فصول المرحلة الرابعة التى فى مباحث القوة والفعل واحكامهما واحكام الحركة والسكون وبخصوص وجود الطبيعة التى هى العلة القريبة
للحركة سيما الفصل المعنون بالحكمة المشرقية فى فصل كيفية ربط المتغير بالثابت وفصل اثبات الحركة فى الجوهر والذهاب عن
الاشتداد الجوهرى فى الجواهر المادية لكنا نريد ان نذكر هيهنا نمطا آخر من الكلام فيما فيه زيادة توضيح وتاكيد لهذا المرام اذ فيه
غرابة عما ارتكز فى اذهان الجماهير وحيد عن المشهور عند الناس من ان الفلسفة كانها توجب القول بقدم الاجسام سيما الافلاك
والكواكب وكليات العناصر فلاجل ذلك اساؤا الظن باعاظم الحكماء السابقين فنسبوا اليهم القول بتسرمد الافلاك ونحوها نعم
هذا الطعن يتوجه الى متاخريهم لقصور انظارهم وعدم صفاء ضمايرهم وخواطرهم كل الصفاء فالذى وصل الينا من ماثورات كلامهم
خلاف ما اشتهر عند المتاخرين من ان مذهبهم قدم العالم وتسرمد الافلاك كما ستطلع عليه من اقوالهم سنذكرها فى هذه
الفصول **فصل** فى لمعة عرشية قد لوحنا لك فيما سلف من الكلام ان ادارة الافلاك وتسيير الكواكب وجريان العالم
على ما هو به انما الغرض به ان يكون العالم كله خيرا وسعادة وان اصل الابداع والايجاد جود البارى ورحمته وايصال كل شىء الى
كماله ومنتهاه وتحريكه الى غايته ومناه وابلاغ السافل الى العالى وتصوير كل مادة بصورتها اللايقة بها وتصييرها افضل
ما يتصور فى حقها فكما ان بلوغ المتحرك الطبيعى لحيزه سكونه وكذا بلوغ الطبيعة الى القوة النفسانية غايتها فكذا بلوغ النفس الى
درجة العقل سكونها وهو نهاية النفس كما ان البارى نهاية العقل وما دونه فعند ذلك الراحة الدائمة والطمانينة التامة
والخير العظمى وهذا هو الغرض الاقصى فى بناء العالم وتحريك السموات وتسيير الكواكب والاجرام وساير الاستحالات والانفعالات
وفى انزال الملائكة والرسل عليهم السلم من السماء بالكتب والوحى والانباء اعنى ان الغرض كله ان يصير العالم كله خيرا فيزول منه الشر
والنقص ويعود الى ما بدا منه فيصير لاحقا آخره باوله وعاطفا نهاية دوره بمبدئه فيتم الحكمة وتكمل الخلقة ويرتفع عالم الكون
والفساد ويبطل الدنيا ويقوم القيمة الكبرى ويمحق الشر واهله وينقرض الكفر وحزبه ويبطل الباطل ويحق الحق بكلماته فهذا
هو الغرض الاقصى والمعرفة العظمى فظهر من هذا البيان ان الاجسام وطبايعها وقواها كلها عارضة للدثور والفناء ولا حظ لها
من الديمومة والبقاء فاحفظ هذا السر المخزون والعلم المكنون الذى لا يمسه الا المطهرون **سر آخر** فى تلاشى عالم الطبيعة
ودثوره وفنائه ان اصل اللذات الحسية والانوار والالوان المبتهجة والروايح والطعوم اللذيذة والاصوات المطربة كلها الموجودة
فى الطبيعة من افاضة النفس عليها باذن الله سبحانه فانها مساقها ومعادها ولاجل ذلك ترى نفوسنا ينتزع تلك الصور عن موادها
اليها بقواها الحسية ويتصرف فيها كما يشاء بقوتها المتصرفة والمتخيلة فكل ما فى الطبيعة فمن النفس تنزلت اليها غير ان الطبيعة
شوشتها وكدرتها لما مازجتها واختلطت بها اذ كانت دونها فى الرتبة وقد مر بيان ان الوجود الجسمانى ممزوج بالاعدام ومختلط
لبه بالقشور وصفاه بالكدور فسميت تلك الشوائب المكدرة شرا ووبالا لما كانت معوقة للخيرات وحصلت من ذلك الاشياء
المتضادة المخالفة بعضها لبعض من الشرور والنقايص والافات والمحن وساير ما يوجد فى هذا العالم الطبيعى وهو بجملته عالم
الكون والفساد وعالم التضاد سواء كان على نعت الاتصال كعالم الافلاك او على نعت الانفصال والانفكاك كعالم الاسطقسات
والمركبات وكل كمال ولذة فى هذا العالم فاصله فى عالم آخر وهو هناك على وجه اتم واقوى واشد واعلى والذ واصفى وكيف
يتوهم متوهم ان اللذات والخيرات موجودة فى المحل الناقص ومعدومة فى المحل الفاضل واذا كان الامر كما وصفناه فكل شىء يعود
الى اصله وكل ناقص يتوجه ويرجع الى كماله وكل سعيد ينقلب الى اهله مسرورا وكل شقى يتعذب مدة بشقائه ويتبدل عليه
جلوده نضجا بعد نضج حتى يصعد الى دار النعيم او يهوى الى مقره فى الجحيم فاما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هى الماوى
واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى الماوى **سر آخر** قد انكشف لك مما شيدنا عليك بنيانه
واوضحنا برهانه ان الطبيعة الجسمانية فلكية كانت او عنصرية مما يتلاشى ويضمحل شيئا فشيئا ولو نظرت الى احوال
نفسك وكل ذى نفس ظهر لك ان شان ما يتصرف فيه النفس من الطبايع والقوى والاجرام ان تذوب وتذبل وتتحلل
ذاتها وصفاتها على التدريج فى خدمة النفس وطاعة الامر الاعلى وهكذا شان كل سافل بالنسبة الى العالى ودأب كل فرع
بالنظر الى اصله وكل معلول بالقياس الى علته ثم لو تاملت قليلا لوجدت ان النفس التى وقعت لها ادنى ارتفاع عن

مقام الطبيعة ودرجة الحس فهي غير راضية في الكون مع الطبيعة ولا شاحة في الرجوع اليها الا انها مجبولة في محبة البقاء والثبات
على اتم الحالات ولو لم يكن ذلك مقتضى غريزة كل نفس لما كانت كل واحدة من النفوس البشرية بل الحيوانية تشتهي ان يكون لها
نوع وسلطان بلد ودثير اصله وهذا الشيء مركوز في جبلة كل ذي نفس اعني الارتقاء الى مرتبة العقل واشتياقها اليه اكثر
من اشتياقها الى مرتبة الحس والطبيعة وساير الاشياء الدنية والشهوات الحسية ان لم يعقها عائق ولم يخرجها مخرج عن فطرتها
الاصلية الى فطرة الطبيعة وما دونها فاذا كانت النفس سليمة الفطرة غير مريضة كان شوقها الى ما فوقها اذ كانت معالي
الامور اشبه اليها كما ان سفسافها ونقائصها اشبه بالطبيعة فالنفس اذن مجتهدة دائما في طلب البقاء كارهة من التجدد
والزوال والفناء كما علمت ليس من صفات الطبيعة وهو من صفات العقل فبهذا الاجتهاد الغريزي اذا وصلت الى مرادها وهو
مقام العقل تخلت عن الطبيعة واتحدت بالعقل وقد علمت ايضا فيما مضى صحة اتحاد النفس بالعقل وليس ان النفس اذا انفصلت
عن الطبيعة بقيت للطبيعة هوية منفصلة عن هوية النفس لان هذا من سخيف القول كما مر بيانه غير مرة فاذا ارتحلت النفس
عن مقام الطبيعة بطلت الطبيعة ودثرت لان قيامها بالنفس كما ان قوام النفس بالعقل وقوام الكل بالحي القيوم ولاجل ان
قوام الطبيعة بالنفس وكانها كانت تحس بالفناء والاضمحلال بدون النفس صارت جاذبة للنفس اليها ومزوقة في عينها حالها
بينها وبين تقدسها وطهارتها واتصالها بالعقل مخافة ان تبطل وتضمحل وهذا ايضا حكمة ومصلحة من الله في اشتغال النفس برهة
من الزمان بتدبير الطبيعة الى ان يقضي الله امرا كان مفعولا فاذن قد ثبت بالبرهان الماخوذ من العلة الغائية ان جميع عالم
الطبيعة واثرها هالك وهذا تفهيم وتعليم ولك ان تقول لم وجب الدثور والفناء للطبيعة وكيف لا يلحق بمنزلة النفس
كما لا يلحق النفس بمنزلة العقل قلت قد علمت ذلك فيما سبق واما البيان اللمي لذلك فهو ان النفس حيث كانت ذات جهتين
لانها من جهة ذاتها كانها جوهر عقلي ثابت بالقوة ومن جهة تعلقها بالطبيعة ونسبتها اليها جوهر متجدد غير ثابت وهاتان
الجهتان مما يشير ان يكون احديهما مقومة للنفس داخلة في قوامها لانها الجنبة العالية والاخرى لاحقة لذاتها وهي الجنبة
السافلة المضافة الى ما يتجدد فاذا سقطت عنها هذه الاضافات رجعت الى سنخها الاصلي وجزءها العقلي واما الطبيعة
فهي سارية في اقطار الهيولى نائية عن عالم البقاء والنور متخاصمة الى حد التجدد والدثور وهي لاغية عن الامور العقلية غير
عارفة بها ولا مشتاقة اليها فلا يمكنها اللحوق بعالم البقاء وما فيها من الجهة العقلية النوعية فحكمها حكم ساير المعاني النوعية
والكليات الطبيعية لا وجود لها استقلالا الا بما يقومها وجودا ويحصلها تشخصا فهي ايضا جسمانية وكل جسماني الكون فهو
الكون تم
متجدد الوجود لا بقاء له ولا ثبات فيه فالطبيعة لا شعور لها بذاتها ولا بغيرها فلا شوق لها الى عالم العقل فلا يدوم وايضا لا
يمكن بقاؤها الا بالنفس كما مر وقد علمت ان النفس لا تدوم فيها ومعها بل ترتقي عنها وتخليها لانها محنة وعذاب لها وانما اهبطت
النفس اليها وبليت بها لعصيان ونقصان اعتراها في النشأة الاولى وخطيئة صدرت عنها في مبدء الوجود واول الولادة فاستوجبت
الوقوع في موضع البلية والمحنة حتى يزول عنها النقايص والعيوب ودرن الذنوب ووسخ الجرائم فيخرج عند ذلك عن السجن
الطبيعي ثم ان مكان البلية لا يبقى عند خروج المذنب من ذنبه كما ان السجن اذا خرج عنه المسجون لم يبق له بيت مغلق بابه
ولا ايضا حاجة الى السجن بعد خروج المسجون واليه الاشارة بقول الصادع عليه وآله السلام لا يقوم الساعة وعلى وجه الارض من يقول
الله الله فاذن لك وجب في الحكمة الالهية والسنة الواجبية زوال الطبيعة وتلاشيها ودثورها واضمحلالها فثبت بالبرهان
الصريح ان ذهاب الطبيعة ودثور الاجسام امر ممكن ولحيث الحكمة وان الطبيعة سواء كانت سموية او ارضية اذا استحالت وذهبت
تخلت النفس والخراب البيت وتخلت كما قال سبحانه اذا السماء انشقت واذنت لربها وحقت واذا الارض مدت والقت ما
فيها وتخلت فان انشقاق السماء اشارة الى ذهاب طبيعتها عند ما رجعت نفسها الى باريها واذنت واعيها وهو مفاد قوله تعالى
يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي **فصل** في اثبات ان كل متحرك
جسما كان او طبيعة او نفسا سيؤول الى فناء كل شيء هالك الا وجهه كما نطق به القرآن ووافقه البرهان واعلم ان الباري جل
ذكره غاية كل شيء وقد مر في مباحث العلل والمعلولات واحكامها ان الغاية الذاتية لكل شيء يرجع الى فاعله بوجوه صحيحة
قوية لا حاجة الى اعادتها هيهنا لحصول الغناء عنها بالرجوع الى ما هناك لمن كان له قلب متوقد وبالجملة ان جل مجده خير محض

لا شر فيه اصلا ووجود صرف لا يشوبه عدم وكل ما يكون خيرا محضا ووجودا بحتا يطلبه ويتقرب اليه كل شيء طبعا وارادة او يطلب
ما يطلبه ويتقرب الى ما يتقرب اليه طبعا وارادة وهذا امر مركوز في جبلة العالم وجزئياته وكلياته ومحسوساته ومعقولاته و
ارضياته وسماوياته ومركباته ومبسوطاته كما قال سبحانه ولله يسجد له من في السموات والارض طوعا او كرها وظلالهم وقوله وان
من شيء الا يسبح بحمده ومن تصفح اجزاء العالم لم يجد موجودا الا وله توجه غريزي او حركة جبلية الى ما هو اعلى منه طلبا للبقاء الادوم
والشرف الاتم وتخلصا عن الوجود الانقص المشوب بالعدم والفساد وهكذا انما من موجود الا وله عشق وشوق غريزي الى ما ورائه
وهذا المعنى في بعض الاشياء معلوم بالضرورة وفي بعضها مشهود بالحس وفي بعضها مكشوف بالبرهان وفي الكل متيقن بالاستقراء
والتتبع مع الحدس الصحيح فضلا عن البرهان المشار اليه من ان الوجود خير محض مؤثر لذاته وما ذكرنا ايضا فيما سلف من ان العالي
لا يفعل شيئا لاجل السافل بل لاجل ذاته كالباري او لاجل ما هو اشرف من ذاته كما سواه حتى ان النار لا يحرق شيئا كالحطب مثلا الا لاجل
ان يحرق المادة وكذا الماء لا يرطب شيئا كالثوب لاجل ان يبتل بل لاجل ان يكمل كل منهما ذاته ويحافظ على جوهره وطبعه وكذا النفس
لا يدبر البدن لان يصلح حال البدن ويعتدل مزاجه ويستقيم نظام اجزائه بل لان يبلغ الى كماله او يصل الى غايتها دينا بغيتها
وشهوتها فكل موجود سافل لم طريق الى كماله العالي يسلكه طبعا او ارادة وكل من تصور في حقه نوع من الكمال فلا محالة يتوجه اليه
ويطلبه او يشتاق اليه طلبا طبيعيا او شوقا نفسانيا وهذا الطلب والشوق المركوزان في جبلة الاشياء لو لم يكن لهما غاية ذاتية
ونهاية ضرورية لا يمكن ارتكازه في الجبلة والغريزة عبثا وباطلا وهباء ومعطلا ولا باطل في الوجود ولا تعطيل في الطبيعة
فقد علم ان لكل سافل قوة امكان الوصول الى ما هو اعلى منه وهذا الامكان اما ذاتي فقط كما في المبدعات واما استعدادي كما في
المكونات ففي الابداعيات اذ قد ثبت الامكان ووجد المقتضي ودفع المانع والقاسر حصل المقصود والغاية والمانع والقاسر لا يوجدان
في المفارقات لعدم التضاد والتزاحم كما في عالم الحركات فالوصول محقق ابدا واما في هذا العالم فالقواسر والشرور وان كانت موجودة
الا انها ليست دائمية ولا اكثرية لانها من الاسباب الاتفاقية لا من الاسباب الذاتية للاشياء وقد برهن في مباحث العلة والمعلول
ان العلل الاتفاقية اقلية الوجود لا تدوم ومع قلتها وانقطاعها لا يوجد الا في غير الفلكيات واما فيها فالطبايع الاثيرية على
مقتضى حالها من الفوز بمقاماتها اللايقة فلها الوصول الدائم الى معاشيقها العقلية من جهة نفوسها الكلية ولها ايضا في كل
آن وصول تدريجي الى مقصودها من جهة نفوسها الجزئية واعلم ان الغاية للطبيعة الجزئية اولا وبالذات طبيعة جزوية اخرى وهكذا الى
ماشاء الله والغاية في الطبيعة الكلية طبيعة عقلية اخرى فوقها بالعلية والشرف فاذا تقرر هذا فنقول ان لكل طبيعة جسمية
فلكية او عنصرية طبيعة اخرى في العالم الالهي وهي المثل الالهية والصور المفارقة وهي صورها في علم الله وكانها هي التي سماها افلاطن هو خ
وشيعته بالمثل النورية وهي حقايق متاصلة نسبتها الى هذه الصور الحسية الداثرة نسبة الاصل الى المثال والشبح وانما هي
يكون اصول هذه الاشباح الكائنة المتجددة لانها فاعلها وغايتها وصورتها ايضا بوجه لان تلك الاصول الاعلون هي عقليات
بالفعل وهذه لا يخلو عن القوة والامكان وهذه بحسب وجودها الكوني سالكة نحوها مشتاقة اليها فهي من حيث جزئيتها و
تشخصها الزماني لا يتصل بها ولا تنال منها شيئا فشيئا على التتالي حسب توارد الاستعدادات الزمانية فيحصل صورها على موادها
حصولا بعد حصول على التدريج وذلك لان لكل صورة مفارقة شئونا وجهات ووجوها وحيثيات لا يحيط بها الا الله واما
بحسب وجودها العقلي فهي واصلة اليها متحدة بها اتحاد ذي الغاية بغايتها عند بلوغ النهاية وتمام الحركة واما تلك العقليات
والمثل النوريات والعلوم الالهيات فهي ابدا متصلة بفاعلها وغايتها ملاحظة لجمال باريها مستغرقة في بحر اللاهوتية مطموسة
في نور الاحدية القيومية بحيث لم يرجع الى ذاتها طرفة عين لان الامكان هناك لا يفارق الوجوب والقوة لا يباين الفعلية و
النقص لا يخلو عن التمام فهي ابدا مستهلكة الذوات في ذات الحبيب الاول لا فرق بينهم وبين حبيبهم كما ورد في الحديث القدسي و
لا مجال لهم في الانانية والغيرية واما ابليس وجنوده وهم اصحاب الاوهام والاحتجابات فليسوا منهم ولا من طبقتهم والا لما وقع منهم
الافتخار والانانية والاباء عن السجود لان الكل من العالين سجود وركوع وخضوع وهمّ وازالة وليس لاحد ان ينكر
وجود العشق الرباني والمحبة الالهية في هذه الصور المفارقة لما بينا ان محبة العالي مركوزة في جبلة السافل ولا له ان يقول
المحبة لا توجب الوصول والا لما وجد في العالم محب مهجور ولو سلم الوصول فربما كان المطلوب نيل التشبه بالمعشوق او القرب

منه لا الوصلة والاتحاد لانا نقول ان كل ميل او شوق جبلي مركوز في قوة ذات الشيء فمعنى ارتكازه فيها هو ان يمكن لها بحسبه حصول
ما يميل ويشتاق اليه اذا خلي وطبعه الا المانع عن هوية ذات الشيء ثم اذا تخلف عن مقتضى ذات الشيء لمانع والحرمان عنه لا يكون
الا في عالم الاتفاقات والاضداد وذلك ايضا يوجد في بعض اشخاص النوع المعوقة عما يقصده بحسب فطرتها الاولى من جهة خصوص
هوياتها الجزئية على سبيل الشذوذ لا من جهة طبايعها النوعية فانها ايضا منتهية الى غاياتها واما ما ارتفع عن الكون فالكل
منه على مقتضى ما فطر عليه من غير تخلف عما يهمه ويطلبه واذا ثبت هذا فنقول القائل يجوز ان يكون المطلوب امرا نسبيا كالتشبه
او القرب من المطلوب مدفوع بان هذه الامور ان اريد بها نفس المعاني الاضافية فليس من المطالب الصحيحة اذ لا وجود لها استقلالا لا
سيما في الذوات العالية وكذا ان اريد بها امر عرضي لان العرض اخس رتبة من ان يكون غاية ذاتية لامر جوهري فان غاية الشيء مطلوبة
يجب ان يكون اعلى واشرف منه والجوهر اي جوهر كان اشرف من العرض فلو كان كك لزم كون شيء واحد شريفا وخسيسا معا من جهة
واحدة كما لا يخفى ثم لو تكلف متكلف يجوز ان يكون الغاية المطلوبة كون ذلك الجوهر مجامعا لتلك الصفة العرضية الكمالية قلنا
ذلك على تقدير صحته لا يضرنا لان الكلام عائد اليه انه مع كونه على تلك الصفة فهو اما على غاية الخير والتمام التي لا اتم ولا اشرف منه
او يكون فوقه كمال اتم خيرية واشرف وجودا واعلى رتبة فعلى الاول يلزم المط وعلى الثاني يتحقق له غاية اخرى تقتضي ذلك الشيء بحسب
جبلته طلبه والالتجاء اليه لما مر من ان ما من موجود سوى الواجب القيوم جل ذكره الا وله غاية مطلوبة فوقه والكلام جار في غاية غايته
وهكذا الى ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى غاية قصوى لا غاية فوقها وهو الباري غاية الكل وفاعل الكل جل سبحانه فهو الواحد القهار
فثبت وتحقق انه لا قديم سواه واليه يرجع الامر كله فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون **حكمة مشرقية** كل هوية
سواء كانت واجبة او ممكنة ولا بد لها من لوازم عقلية وفروعات هي معاليله كالشيئية والمعلومية والموجودية وخصوصا
الهوية التي اصل الهويات ومنبع كل انية ووجود ومنشأ كل مفهوم وماهية فاذا الذات الالهية لها اشعة وانوار واضواء وآثار كيف
والوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره وتلك الاضواء والانوار سماها جمهور الفلاسفة بالعقول الفعالة والمشاؤون وهم
اصحاب المعلم الاول سموها بالصور العلمية القائمة بذاته تع والافلاطونيون وشيعتهم بالمثل النورية والصور الالهية وجمهور
المتكلمين بالصفات القديمة والمعتزلة بالاحوال والصوفية بالاسماء او بالاعيان الثابتة ولكل وجهة هو موليها وتلك الاشعة
كيف تفارق اصلها ومنبعها ولو فارقته وجودا لم يكن اشعة ومثال هذا في الشاهد اشعة شمس عالم المحسوس ولله المثل الاعلى
في السموات الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء ناطقة واشعة شمس الحس انوار لغيرها لا لذاتها ولهذا انها غير
احياء ولا فاعلة وايضا تلك الصور الالهية لها اتصال عقلي لمبدئها وغايتها بخلاف هذه الاشعة فان لها نسبة وضعية باشم
فاين هذا من ذلك **فصل** في ان القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الانبياء عليهم السلم والحكماء اعلم ان ما ذكرناه واوضحنا
سابقا ولاحقا من حدوث العالم بجميعه من السموات وما فيها والارضيات وما معها هو بعينه مذهب اهل الحق من كل قوم من اهل الملل
والشرايع الحقة وجميع السلاك الالهية الماضية واللاحقة لان قاطبة اهل الحق والموحدين في كل دهر وزمان لهم دين واحد ومسلك
واحد في اركان العقيدة واصول الدين واحوال المبدء والمعاد ورجوع الكل اليه سبحانه اولا ترى ان اديان الانبياء كلهم والاولياء
صلوات الله عليهم ورحمته واتباعه واحد لا اختلاف ينقل منهم بينهم في شيء من اصول المعارف واحوال المبدء والمعاد ومن لم يكن
دينه دين الانبياء عليهم السلم فليس من الحكمة في شيء ولا يعد من الحكماء من ليس له قدم راسخ في معرفة الحقايق والحكمة من اعظم المواهب
والمنح الالهية واشرف الذخاير والسعادات للنفس الانسانية وبها قيام العلوي وابتهاجات جميع الموجودات ومن اعظم البلايا
والرزية الاعراض عنها والجحود لها كما قال هو ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيمة اعمى الآية وقوله كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون واعلم ان الظن باعاظم الحكماء واساطينهم حسبما وجدنا من كلماتهم
وآثارهم وقد اتفقنا فاضل كل عصر وزمان على فضلهم وتقدمهم وشهدت اماثل كل طائفة بزهدهم وصفاء ضمائرهم في
انخلاعهم عن الحس وتجردهم عن الدنيا ورجوعهم الى المأوى وتشبههم بالمبادي وتخلقهم باخلاق الباري انهم متفقون على اعتقاد
حدوث العالم بجميع جواهره واعراضه وافلاكه واملاكه وبسايطه ومركباته الا ان هذه المسئلة لغاية غموضها لم يكن لغيرهم
من الباحثين والناظرين في كتبهم تحقيقها وفهمها على وجه يسلم عن التناقض والانحراف عن القواعد العقلية ولعمري ان اصحابنا

خارج مح

ايضا مح

فتاد مح

الحق فی هذه المسئلة وامثالها مع التزام القواعد الحکمیة والمحافظة علی توحید الباری وتقدیسه عن وصمة التغیر والتکثر من تصوری مرتبة
القوة النظریة المجاورة للقوة القدسیة ونحن نرید ان نذکر فی هذا الموضع جملة من اقوال جماعة من الحکماء الاولین دالة علی انهم قد اصابوا
الحق فی هذه المسئلة شاهدة بانهم وافقوا اهل السفارة الالهیة فی حدوث العالم ودثوره واعلم ان اساطین الحکمة المعتبرة عند
طائفة ثمانیة ثلثة من الملطیین ثالس وانکسیمایس واغاثاذیمون ومن الیونانیین خمسة انباذقلس وفیثاغورس وسقراط وافلاطن
وارسطاطالیس قدس الله نفوسهم واشرکنا الله فی صالح دعائهم وبرکتهم فلقد اشرقت انوار الحکمة فی العالم بسببهم وانتشرت علوم
الربوبیة فی القلوب لسعیهم وکل هؤلاء کانوا حکماء زهادا عبادا متالهین معرضین عن الدنیا مقبلین الی الاخرة فهؤلاء یسمون بالحکمة
المطلقة ثم لم یسم احد بعد هؤلاء حکیما بل کل واحد منهم ینسب الی صناعة من الصناعات او سیرة من السیر مثل بقراط الطبیب وامیرس
الشاعر وارشمیدس المهندس ودیمقراطیس الطبیعی ویوذاسف المنجم ولکل من هؤلاء الخمسة کلام کثیر من انواع العلوم فنحن نذکر ما
وصل الینا فی حدوث العالم الجسمانی من کلمات هذه الاساطین الخمسة الیونانیین والثلثة من الملطیین مع ما وجدنا من کلمات غیرهم
الذین کانوا بعدهم فی الرتبة وذلک لان هؤلاء الثمانیة الاعلون بمنزلة الاصول والمبادی والاباء وغیرهم کالعیال لهم وذلک لانهم
کانوا مقتبسین نور الحکمة من مشکوة النبوة ولا خلاف لاحد منهم فی اصول المعارف وکلام هؤلاء فی الفلسفة یدور علی وحدانیة الباری
واحاطة علمه بالاشیاء کیف هو وکیفیة صدور الموجودات وتکوین العالم عنه وان المبادی الاول ما هی وکم هی وان المعاد ما هو و
کیف هو وبقاء النفس یوم القیمة وانما نشا القول بقدم العالم بعدهم لاجل تحریف الحکمة والعدول عن سیرتهم وقلة التدبر فی
کلامهم وقصور الفهم عن نیل مرادهم فمنهم ثالس الملطی وهو اول من تفلسف بمطلیه بعدما قدم الیها من مصر وهو شیخ کبیر نشر حکمته
قال ان للعالم مبدعا لا یدرک صفته العقول من جهة هویته وانما یدرک من جهة آثاره وابداعه وتکوینه الاشیاء ثم قال ان القول
الذی لا مرد له هو ان المبدع ولا شیء مبدع فابدع الذی ابدع ولا صورة له عنده فی الذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا کان
هو فقط فلیس یقال جهة وجهة حتی یکون هو والصورة او حیث وحیث حتی یکون هو ذو صورة والوحدة الخالصة ینافی هذین
الوجهین والابداع تاییس الشیء ما لیس بشیء واذا کان هو مؤیس الایسات فالتاییس لا من شیء متقادم فمؤیس الاشیاء لا یحتاج
ان یکون عنده صورة الایس بالایسیة قال لکنه عنده العنصر الذی فیه صور الموجودات والمعلومات کلها فانبعثت منه کل صورة
موجودة فی العالم علی المثال فی العنصر الاول وهو محل الصور ومنبع الموجودات وما من موجود فی العالم العقلی والعالم الحسی الا
وفی ذات العنصر صورة ومثال عنه انتهی اقول کلام هذا الفیلسوف مما یستفاد منه اشیاء شریفة منها انه تعالی کان ولا
شیء معه وسیکون ولا یبقی معه کما فی قوله تعالی لمن الملک الیوم لله الواحد القهار ومنها ان الاثر الصادر عنه تعالی وجود الاشیاء
وایسیتها لا ماهیتها وعلم من قوله هو مؤیس الایسات ان الوجود الممکنی مجعول منه جعلا بسیطا وقد علمت ابتناء کثیر من
المقاصد التی منها حدوث الطبایع علیه ومنها ان العالم العقلی بکله جوهر واحد نشا من الواجب بجهة واحدة ومع وحدته فیه
صور الاشیاء وهو المعبر عنه فی لسان الفلسفة بالعنصر الاول وفی لسان الشریعة بالعلم الاعلی الی غیر ذلک من الفوائد التی
لو ذکرناها لطال الکلام ومن العجب انه نقل عنه ان اصل الموجودات الماء قال الماء قابل کل صورة ومنه ابدعت الجواهر کلها
من السماء والارض ولا یبعد ان یکون المراد به الوجود الانبساطی المعبر عنه فی اصطلاحات الصوفیة بالنفس الرحمانی المناسب
لقوله تعالی وکان عرشه علی الماء ومن هؤلاء الاعاظم انکساغورس الملطی فی الوحدانیة مثل رای ثالس الا ان فی کلامه رموزا
وتجوزات یتوهم ان فیه تجسیم الاله تعالی الحق عن ذلک علوا کبیرا مثل ما حکی انه قال ان الحق الاول ساکن غیر متحرک والسکون
فی عرفهم عبارة عن الوجوب الذاتی وربما یطلق عندهم بمعنی عدم التفات العالی الی السافل اذا کان مفارقا محضا والحرکة
عبارة عن الفاعلیة ای الایجاد التدریجی او عن الوجود بعد العدم وحکی عنه فرفوریوس انه قال اصل الاشیاء جسم واحد
موضوع للکل لا نهایة له ومنه یخرج جمیع الاجسام والقوی الجسمانیة اقول لعله اراد بالجسم الاول الموجود الاول وعبر عنه
بالجسم لانه فاعله ومقومه ومصوره ولا یبعد ان یکون عنی بالهیولی الاولی المتقومة ذاتها من الجوهر الامتدادی مطلقا وهی المبدء
القابلی للکاینات وفیها القوة الغیر المتناهیة للانفعال حسبما یکتسبها من الفاعل الاول الغیر المتناهی فی الفعال وحکی
عنه ان الاشیاء کانت ثم ان العقل رتبها ترتیبا علی احسن نظام فوضعها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط
مناکحة

ولا شیء معه

جمیع صح

دائمة صح

ثم من متحرك ومن ساكن ومن مستقيم الحركة ومن دائرة ومن افلاك متحركة على الدوران ومن عناصر متحركة على الاستقامة وهي كلها بهذا
الترتيب مظهرات لما في الجسم الاول من الموجودات ويحكى عنه ان المرتب هو الطبيعة وربما يقول المرتب هو الباري اقول قد علم من اصوله
التي اسلفنا ذكرها وجه صحة ما ذكره فتدبر كي تدرك غوره ومعنى قوله ان الاشياء كانت ساكنة انها كانت لها كينونة عقلية قبل
هذه الاكوان الطبيعية ومن هؤلاء انكسيمايس الملطي المعروف بالحكمة المذكور بالخير كان يقول ان هذا العالم يدثر ويدخله الفساد
ومن انه سفل تلك العوالم وثقلها ونسبته اليها نسبة القشر الى اللب والقشر يرمى قال وانما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل
نور ذلك العالم والا لما ثبت طرفة عين ويبقى ثباته الى ان يصفو جزؤه الممتزج جزؤها المختلط فاذا صفى الجزآن عند ذلك دثرت
اجزاء هذا العالم وفسدت وبقيت مظلمة وبقيت الانفس الدنسة في هذه الظلمة لا نور لها ولا سرور ولا راحة ولا سكون ولا
سلوة وقال كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم الاول فالصور عنده بلا نهاية ثم قال ابدع الواحد
بوحدانيته صورة العنصر ثم العقل انبعث عنها ابدعه الباري فرتب العنصر في العقل الوان الصور على قدر ما فيها من طبقات
الانوار واصناف الاثار وصارت تلك الطبقات صورا كثيرة دفعة واحدة كما تحدث الصور في المرآة الصقيلة بلا زمان ولا
ترتيب بعض على بعض غير ان الهيولى لا يحتمل القبول دفعة واحدة الا بترتيب وزمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب انتهى
اقول قد علم من كلامه ان مذهبه دثور هذا العالم وفساده ونفاده واضمحلاله وزواله وظهر من كلامه ايضا ان علومه تع بديمة
قائمة بذاته من غير لزوم تكثر في صفاته وان معلوماته حادثة لقيامها بالهيولى التي شأنها القوة والاستعداد وقبول التغير والتجدد
لصور الاجسام صورة بعد صورة ومن عظماء الحكمة وكبرائها انباذقلس وهو من الحكمة المشهورة من رؤساء يونان كان في زمن داود
النبي عليه السلم وتلقى العلم منه واختلف الى لقمن الحكيم واقتبس منه الحكمة ثم عاد الى يونان نقل عنه انه قال ان العالم مركب من
الاسطقسات الاربع وانه ليس وراءها شيء ابسط منها وان الاشياء كامنة بعضها في بعض وابطل الكون والفساد والاستحالة والنمو
اقول في لكلا قوليه وجه صحة اشرنا اليه في رسالة اثبات الحدوث وكون الافلاك عنصرية مما يمكن تصحيحه ولكن العناصر
فيها على وجه اعلى واشرف مما يوجد في السفليات والى هذا المذهب مال بعض العرفاء الكاملين واما مذهب الكمون فليس معناه ما فهمه
الجمهور من اهل النظر ان في النار مثلا صورة مائية بالفعل الا انها اخفيت عن الابصار واستبطنت وتعطلت عن فعلها من
التبريد والترطيب وغيرهما وكذا في الاجسام الاخرى فان هذا الرجل اجل قدرا واعظم علما من ان يذهب اليه مثل هذا الرأي بل
المراد شيء اخر مرموز يدق ادراكه عن فهم الجماهير من الناس ومما قال انباذقلس في امر المعاد انه يبقى هذا العالم على الوجه الذي عهدناه من
النفوس التي تشبثت بالطبايع والارواح التي تعلقت بالشبابك حتى تستغيث في اخر الامر الى النفس الكلية فتتضرع هي الى العقل
ويتضرع العقل الى الباري فيسبح الباري على العقل ويسبح العقل على النفس وتسبح النفس على هذا العالم بكل نورها فيستضيء الانفس
الجزئية وتشرق الارض والعالم بنور ربها حتى يعاين الجزئيات الكليات فتتخلص من الشبكة فتتصل بكلياتها وتستقر في عالمها
مسرورة محبورة ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى ما نقل عنه اقول هذا الكلام دال على بطلان هذا العالم ودثوره
بكله اذ قد بين البرهان ان وجود الاجرام لا يمكن بدون النفوس والارواح وان الطبيعة الجرمية متقومة بالنفس كما نص عليه المعلم الاول
في مواضع من كتابه المعروف باثولوجيا حيث يشير الى ان الارض ذات حيوة ونفس فيستفاد من كلامه كيفية رجوع الاشياء الكونية
الى باريها حسبما ورد في الشرايع الالهية وحققه العرفاء المليون والفضلاء المكاشفون والعلماء الراسخون من هذه الحركة
الرجوعية التي للمكونات الى الله تع بسبب ما ارتكز في جبلتها من التشوق الى الخير والتوجه الى الغاية وثبوت معاد الخلائق الى المبدء
الخالق بالقيمة الكبرى الموجبة لفناء الكل حتى الافلاك والاملاك وبقاء الواحد القهار ومن هؤلاء فيثاغورس وكان في زمن سليمن
قد اخذ الحكمة من معدن النبوة وهو الحكيم الفاضل ذو الرأي المتين والعقل المنير والفهم الثاقب كان يدعي انه شاهد العوالم بحسه
وحدسه وبلغ في الرياضة والتصفية الى ان سمع صفيف الفلك ووصل الى مقام الملك وقال ما سمعت شيئا قط الذ
من حركاتها ولا رأيت شيئا ابهى من صورها وهيئاتها وقوله في الالهيات ومبادي الموجودات انها هي العدد معروف
عند القوم ونحن قد وجهنا قوله ان المبادي هي العدد على معنى صحيح وقال ان شرف كل موجود بغلبة الوحدة وكل ما هو ابعد عن
الوحدة فهو انقص واخس وكل ما هو اقرب منه فهو اشرف واكمل ونقل عنه انه قيل لم قلت بابطال العالم قال لانه يبلغ العلة

التي من اجلها كان فاذا بلغها سكنت حركته اقول هذا كلام وجيز في غاية البلوغ والافادة وكانه مستفاد من معدن الوحي والنبوة
فهذا دل على منشأ حدوث العالم وعلة زواله ودثوره وكذا دل بوجازته على وقوع القيمة الكبرى كما ظهر من كلام انباذقلس وكان فيثاغورس
يقول ان ما في هذا العالم يشتمل على مقدار يسير من الحسن لكونه معلول الطبيعة وما فوقه من العوالم ابهى واشرف واحسن من ان يصل الوصف
الى عالم النفس والعقل فيقف فلا يمكن للنطق وصف ما فيهما من الشرف والبهاء فليكن حرصكم واجتهادكم بذلك العالم حتى يكون بقاؤكم
بعيدا عن الفساد والدثور وتصيرون الى عالم هو حسن كله وبهاء كله وسرور كله وعز كله وحق كله ويكون سروركم ولذتكم دائمة غير
منقطعة اقول كلامه صريح في ان هذا العالم قابل للفساد والزوال غير محتمل للبقاء والدوام وكل ما هو كذلك فابتداؤه من عدم
وانتهاؤه الى عدم ثم مما يدل على ان فيثاغورس ذهب الى حدوث العالم انه كان حربوس وزينون الشاعر متابعين له على رايه في المبدع
والمبدع وانهما قالا ان البارى تع ابدع العقل والنفس دفعة واحدة ثم ابتدع جميع ما تحتهما بتوسطهما تدريجا وفي بدو ما ابدعهما
لا يموتان ولا يجوز عليهما الفناء والدثور اقول معنى كلامهما ان هذا العالم قابل الدثور والفناء لانه تدريجي الحصول متجدد الكون
والحدوث شيئا فشيئا فلا يوجد منه شيء الا وينعدم كالحركة حيث لا بقاء لها اصلا واما العقل وكذا النفس بوجهها المرسل الذي
يلي العقل فهما باقيان ببقاء الله لانهما مطموسان تحت طوارق الجبروت واما جهة النفس المقيدة التي تلي الطبع فهي ايضا داثرة فانية
ومن هؤلاء السادات العظام والاباء الكرام سقراط الحكيم العارف الزاهد من اهل اثينية كان قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس وارسلاوس
واقتصر من اصنافها على الالهيات والخلقيات واشتغل بالزهد ورياضة النفس وتهذيب الاخلاق واعرض عن ملاذ الدنيا
واعتزل الى الجبل واقام في غار به ونهى الرؤساء الذين كانوا في زمانه عن الشرك وعبادة الاوثان فثوروا عليه الغاغة والجاؤا
ملكهم الى قتله فحبسه الملك وسقاه السم وقصته معروفة ومن جملة اعتقاداته ان علمه تع وحكمته وجوده وقدرته بلا نهاية
ولا يبلغ العقل ان يصفها ولو وصفها لكانت متناهية فالزم عليك ان يقول انها بلا نهاية ولا غاية وقد نرى الموجودات
متناهية فيتق انما تناهيها بحسب احتمال القوابل لا بحسب القدرة والحكمة والجود ولما كانت المادة لا تتحمل صورا بلا نهاية فتناهت
الصور لا من جهة بخل في الواهب بل لقصور في المادة وعن هذا اقتضت الحكمة الالهية انها وان تناهت ذاتا وصورة وحيزا ومكانا
الا انها لا تتناهى زمانا في اخره الا من نحو ولها وان لم يتصور بقاء الشخص فاقتضت الحكمة بقاء النوع باستبقاء الشخص وذلك
بتجدد امثالها استحفظ الشخص ببقاء النوع ويستبقي النوع ببقاء الاشخاص ولا يبلغ القدرة الى حد النهاية ولا الحكمة وقفت
الى غاية انتهى كلامه اقول ان كلامه دال على حدوث شخص جميع من اشخاص هذا العالم لان جميعها مادية متناهية القوة
وهي عدم احتمال المادة الديمومة الشخصية مشتركة في الفلكيات والعنصريات بجميعها قابل للزوال والدثور من حيث هويتها
الشخصية واما بقاؤها بحسب المهية والنوع فليس ذلك بقاء بالعدد بل بالمعنى والحد وبالعلم والعقل على ان المهية غير
موجودة عندنا ولا مجعولة بالذات بل هي حكاية تابعة للوجود وظل له كما مر وقد مر ايضا ان القدم والحدوث انما يراد بهما
صفتان للوجود لانهما متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد ولا تقابل كون مهية واحدة قديمة وحادثة حدا وعددا ومن هؤلاء
الكبراء الخمسة اليونانية افلاطن الالهي المعروف بالتوحيد والحكمة حكى عنه قوم ممن شاهدوه وتلمذوا له مثل ارسطاطاليس
وثافرطيس وطيماوس انه قال ان للعالم صانعا مبدعا محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته على نعت الاسباب
الكلية كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الا مثال عند البارى كما نقلناه ويحكى عنه ايضا انه ادرج الزمان في المبادى
وهو الدهر واثبت لكل موجود شخصا في عالم الاله فسميت تلك الاشخاص بالمثل الالهية والمبادى الاول والمثل عنده بسائط
مبسوطات والاشخاص مركبات والانسان المركب المحسوس جزئي ذلك الانسان المبسوط المعقول وكذا جميع الصور المحسوسة الدنية
ولهذا قال الموجودات في هذا العالم آثار الموجودات في ذلك العالم ولا بد لكل اثر من مؤثر يشابهه نوعا من المشابهة اقول
ونحن قد احيينا بعون الله تع رسمه في القول بهذه المثل واحكمنا برهانه وقومنا بنيانه وشيدنا اركانه وسهلنا سبيله
وابطلنا النقوض عليه والتشنيعات التي ذكرها على مذهبه كل من اتى بعده الى وقتنا هذا تقربا الى الله وتشوقا الى دار كرامته
ومحل انواره قال وانما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية لان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فكانت صورته
في علم الاول والصور عنده بلا نهاية ولو لم يكن الصور عنده ازلية في علمه لم يكن ليبقى ولو لم تكن دائمة بدوامه لكانت تدثر

من كان بحر

كل ما

بدثور الهيولى ولو تجرد عن الهيولى لما كانت رجاء ولا خوف ولكن لما صارت الصور الحسية على رجاء وخوف استدل به على بقائها
وانما يبقى اذا كانت صورة عقلية فى ذلك العالم ترجوا اللحوق بها وتخاف التخلف عنها قال واذا اتفقت العقلاء على ان ههنا
فى الوجود حسا ومحسوسا وعقلا ومعقولا وشاهدنا بالحس جميع المحسوسات وهى محدودة محصورة بالزمان والمكان فيكون مثل
عقلية انتهى اقول — قد افادت كلماته الشريفة اصولا حكمية حقة لطيفة منها حدوث العالم الحسى بجميع صوره واعراضه
على وجه البرهان اذ قد صرح بان كل صورة متعلقة بالهيولى فانها تدثر بدثور الهيولى وذلك لان الهيولى شانها الدثور والعدم
وان الصور شانها التجدد والحدوث شيئا بعد شيء ولهذا ادرج الزمان من المبادى كما حكى عنه وهذا كما ادرج بعضهم العدم
فى المبادى بمعنى ان كل ما هو زمانى الوجود كالصور الطبيعية فلابد وان يكون عدمه السابق مقوما له مقتضيا لوجوده اللاحق
فزوال وجود الصور السابقة مبدء بالذات لوجود الصور اللاحقة ومن جعل من القدماء العدم من المبادى بالذات كان مراده
ما ذكرنا لان كل امر تدريجى الوجود يكون نفس وجوده متقوم وجوده بالعدم ويشوب كونه بالفساد وبقاؤه بالزوال ولهذا يقتضى
وجود كل فرد منه وجزء بعدم سائر الافراد والاجزاء يستلزم حدوث كل حد فساد سائر الحدود والكل منه يغيب عن الكل ويغيب
عنه الكل فالكل عادم لنفسه مسلوب عن نفسه وكذا كل جزء عادم لنفسه مسلوب عنها ومنها ان لكل صورة محسوسة صورة معقولة
من نوعها وهى صورة ذاتها وهيئتها عند الله وهى المسماة بالمثل الافلاطونية اعنى صور علمه تعالى بالاشياء التى عجزت العقلاء
الذين جاؤا من بعده عن ادراك هذه المثل النورية على وجهها والتصديق بوجودها ما خلا المعلم الاول ربما مال الى صحة القول
بها فى بعض كتبه وانكرها فى الاكثر وكانه ابرى فى الانكار مصلحة وقد مر فى هذا الكتاب ما فيه غنية للمستبصرين ومنها الاشارة
منه الى ان هذه الصور الحسيات والاكوان الانيات راجعة الى تلك العقليات صائرة اليها متحدة بها كاتصال الاشعة الشمسية
بالشمس وكاتصال حواسنا بعقولنا مع ان احديهما داثرة والاخرى باقية وكاتصال البدن بالنفس حين صار وجوده وجودها و
وفعله فعلها مع ان البدن متحلل بتحليل الحرارة الغريزية وغيرها والنفس ثابتة وذلك لاستدلاله بالخوف والرجاء الثابتين
لبعض الصور الحسيات على بقائها من جهة اتصالها بالجواهر العقليات الباقيات عند الله فعلم ان لها نشاتين داثرة حسية وباقية
عقلية وبالجملة انه قدس الله روحه اخذ الوسط فى البرهان على دثورها وزوالها من جهة اثبات الغاية الذاتية لها كما فعلنا
سابقا وهو احد المناهج التى سلكناها فى اثبات حدوث الاجسام ومن اوثق البراهين اخذ الحد الاوسط من غاية الشيء ومنها ان
تلك الصور العقلية هى بعينها صفات الله وعلومه التابعة لوجوده مع ان علوه ومجده بذاته لذاته لا لتلك الصور ولا يلزم من ذلك
تعدد القدماء ولا استكماله تعالى بغير ذاته الاحدية الصمدية لانها ليست موجودات مستقلة مباينة الوجود عن وجود الحق ولا
متميزة الانية عن الانية الاولى وذلك لانك قد علمت انها مطموسة مقهورة تحت جبروته مستهلكة الذوات تحت كبريائه فانية
عن ذواتها باقية ببقاء الله ولهذا المعنى قال الشيخ اليونانى ليس للمبدع الحق صورة ولا حلية ولا قوة لكنه فوق كل صورة وحلية وقوة
لانه مبدعها وقال وليس المبدع الاول شيئا من الاشياء وهو جميع الاشياء لان الاشياء منه ولقد صدق الافاضل الاوائل فى
قولهم مالك الاشياء هو الاشياء كلها اذ هو علة كونها بانه اوجدها فقط وعلة شوقها اليه وهو خلاف الاشياء كلها وليس
فيه شيء مما ابدعه ولا يشبه شيئا منه فلذلك صار محبوبا معشوقا بشتاق الصور العقلية العالية والسافلة فالعاشق يحرص على
ان يصير اليه ويكون معه انتهى اقول — قد برهنا فيما مضى ان البسيط الذات هو كل الاشياء وان مصير كل شيء اليه تعالى ونقل عن
افلاطن ايضا انه كان يحيل وجود حوادث لا اول لها لانك اذا قلت حادث فقد اثبت الاولية لكل واحد وما ثبت لكل واحد
يجب ان يثبت للكل وقال ايضا ان صور الاشياء لابد وان تكون حادثة واما هيولياتها وعنصرها فاثبت عنصرا قبل وجودها
فظن بعض العقلاء انه حكم بالازلية والقدم اقول اما صحة قوله الاول فليس بنائها على قياس حكم الكل المجموعى على حكم كل فرد
بل غرضه ان الحدوث لما كان هو المسبوقية بالعدم فاذا كان الكل مسبوقا بالجزء والجزء مسبوقا بالعدم فكان الكل مسبوقا
بالعدم بل له مسبوقية بعدم كل جزء من اجزائه فله مسبوقيات باعدام كثيرة غير محصورة حسب اعدام الاجزاء واما ما اشتهر من
الجمهور من ان تعاقب الاشخاص لا الى حد يوجب التسلسل فى المتعاقبات الى غير النهاية فهذا من سخيف القول لان وقوع مثل
هذا التسلسل ليس الا بمجرد الفرض فيستحيل ان يتحقق فى الواقع لان المتحقق فى الواقع لا يكون الا متناهيا والترتيب بين شيئين

التقدير صح

معرض صح

او بين اشياء متفرع على وجودهما او وجودها معًا وقد علمت ان المادة لا تحتمل صورتين معًا فضلًا عن الامور الغير المتناهية اذ لا اجتماع
لها في الوجود بل لا تعدد كما في الاتصالات التدريجية من الصور الفلكية وغيرها ولا قوة الخيال لما يمكن له تصور المقدار الغير المتناهي
ولا العدد الغير المتناهي ونسبة البقاء والاستمرار للانواع انما هي من جهة وجودها العقلي وهو صورة علم الله تعالى واما قوله الثاني فليس
مراده ان العنصر اي الهيولى امر متحصل مستمر الوجود بالعدد لان الهيولى كما مر امر بالقوة ولا تحصل لها في الخارج الا بالصور المتعاقبة وان لها
وحدة جنسية مستمرة ولها وحدات متجددة منصرمة حسب تجدد الصور وتصرمها وليس في عالم الطبيعة موجود قديم بالهوية الوجودية
لا من الصور ولا من المواد كما علمت مرارًا ويحكى عنه ايضًا في سؤاله عن طيماوس ما الشيء الذي لا حدوث له وما الشيء الحادث وليس بباق
وما الشيء الموجود بالفعل وهو ابدًا بحال واحد وانما يعني بالاول وجود الباري جل اسمه وبالثاني وجود الاكوان الزمانية التي لا
تثبت على حالة واحدة وبالثالث وجود المبادي العقلية والصور الالهية والاضواء الجبروتية والعلوم القضائية التي لا تتغير
وحكى من اسؤلته ايضًا ما الشيء الكائن ولا وجود له وما الشيء الموجود ولا كون له يعني بالاول الزمان والزمانيات المتجددة الاكوان
لانه لم يؤهلهما اسم الوجود وقد علمت انهما ضعيفة الوجود مشوبة الوجود بالعدم ويعني بالثاني الصور المفارقة التي هي فوق الزمان
والحركة والطبيعة وحق لها اسم الوجود لكونها باقية عند الله وقد حكى ارسطاطاليس في مقالة الالف الكبرى من كتاب ما بعد
الطبيعة ان افلاطن كان يختلف في حداثته الى اقراطولس فكتب عنه ما روى عنه ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة وان العلم لا يحيط
بها ثم اختلف بعده الى سقراط وكان من مذهبه طلب الحدود من دون النظر في طبايع المحسوسات وغيرها فظن ان نظر سقراط في غير الاشياء
المحسوسة لان الحدود ليست للمحسوسات ولا يتناولها لانها انما تقع على الاشياء دائمة كلية فعند ذلك ما سمى افلاطن الاشياء
الكلية صورًا لانها واحدة ورأى ان المحسوسات لا يكون الا بمشاركة الصور اذا كانت الصور رسومًا ومثالات لها متقدمة عليها اقول
قوله ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة شاملة للاثيريات والعنصريات فكان مذهبه حدوث الافلاك وما تحتها جميعًا والمراد من
الاشياء الكلية في قوله ان لم يعن بهو التناسخ بدل الجزئية هو المعاني والمهيات الكلية للمحسوسات وغيرها اذ لا صورة لها من حيث هي
هي والضمير في لانها راجع الى الصورة معناه ان افلاطن لم يعتقد لها وجودًا خاصًا ولا هوية عددية حتى يلزم من استمرار صدق الحدود
على المحسوسات قدم شيء من العالم لما مر من ان المعاني الكلية لا تتحقق في الخارج الا بتبعية الاشخاص وليست لها وحدة عددية مستمرة
فيما يتجدد اشخاصها وقوله لا يكون الا بمشاركة الصور اراد بها الصور العقلية التي تكون للمحسوسات في عالم المفارقات عنى به ان قوام
هذه الحسيات بتلك الصور المفارقة لانها فاعلها وغايتها لا المفهومات الكلية الذهنية التي لا وجود لها بالذات حكاية فيها دراية
اعلم ان الشيخ ابا الحسن العامري حكى في كتابه المعروف بالامد على الابد وكان يذكر فيه احوال الفلاسفة الاوائل واما افلاطن فقد اختلف
في مذهبه في قدم العالم وحدوثه فانه قال في اسولوطيقوس اي تدبير البدن ان العالم ابدي غير مكون دائم البقاء وتعلق بهذا القول
ابرقلس وصنف في ازلية العالم كتابه المعروف الذي ناقضه يحيى النحوي ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس ان العالم مكون وان الباري
قد صرفه من لا نظام الى نظام وان جواهره كلها مركبة من المادة والصورة وان كل مركب معرض للانحلال ولولا ان تلميذه ارسطاطاليس
شرح مغزاه من اختلاف القولين لحكم عليه بالحيرة الا انه بين ان لفظة المكون مرتبة تحت الاسماء المشتركة وان مقصوده من قوله
ان العالم ابدي غير مكون اي لم يسبقه زمان ولم يحدث عن شيء وان مقصوده من قوله انه مكون وقد صرفه الباري من لا نظام الى نظام
ان وجوده متعلق بالصنعة الناظمة للمادة بالصورة وليس ولا واحد من هذين وجوده بذاته دون الايجاد لصاحبه فالمبدع لهما
اذا قد اوجدهما على التاحيد النظمي فهو اذا بفعله الابداعي صارف العالم من لا نظام الى نظام اي من العدم الى الوجود ولقد
صرح بذلك في كتاب النواميس فقال ان للعالم بدوًا عليًا وليس له بدو زماني اي له فاعل قد اخترعه لا في زمان فان فاحصًا
فحص عن سبب اختراعه اياه بانه مريد بذاته لافاضة وجوده وقادر على ايجاد ما اراده ولمثله قد اطلق القول في كتابه المنسوب الى فاذن
بان جوهر النفس غير مكون وانه لا يموت وقال في كتاب طيماوس انه مكون وانه مبتغي دائم وقد تولى ارسطاطاليس تبيين مراده من
اختلاف اللفظين فقال عنى بقوله الاول انه لم يتدرج في حدوثه من القوة الى الفعل لكنه احدث دفعة ثم لم يعرض له موت في دار
المثوبة وعنى بقوله الثاني انه معرض للاستحالة من الجهل الى العلم ومن الرذيلة الى الفضيلة وان ذاته ما كان ليفوز بالبقاء الابدي ولولا
استبقاء الله على الدوام وقد صرح بذلك في كتاب طيماوس فقال ان خالق الكل اوحى الى الجواهر الروحانية بانكم لستم بانكم لا تموتون

ولكني استبقيه كم بقوتي الالهية انتهى كلام العامري وأقول فيه مواضع مؤاخذات حكمية الاول ان ما حكاه من ارسطاطاليس
في التوفيق بين كلاميه الاولين غير مرضي فان ما ذكره في تاويل الاول وان صح اذا اريد بالعالم عالم المفارقات المحضة الا ان ما نقله عنه في
تاويل القول الثاني منه لكن قاله في كتاب طيماوس غير محتمل فان قوله صرفه الباري من لا نظام الى نظام صريح في التقدم الزماني ولا يجوز حمله
على مجرد التعلق بالفاعل الذي مناطه الامكان الذاتي دون القوة والاستعداد كيف وليست للمهية مرتبة سابقة على الوجود حتى يصح
ان يقال انها مصروفة من العدم الى الوجود لا سيما وقد علل افلاطن حدوث العالم بكون جواهره مركبة من المادة والصورة وبان كل
مركب معرض للانحلال وذلك المعنى اي التعلق بالغير لا اختصاص له بالمركب دون البسيط فقد علم من كلامه ان للجواهر المادية خصوصية في
الحدوث لاجل تركبها وليست تلك الخصوصية في العقليات البسيطة وان للاجسام ضربا آخر من الكون وايضا قوله كل مركب معرض
للانحلال صريح في ان العالم بجزئه يهلك ويضمحل ولو كان قديما لم يكن قابلا للفساد عائدا الى الزوال الثاني ان ما حكاه من الفيلسوف
في باب تاويل كلام استاده في قدم النفس وعدم كونها باقية من ان المراد منه انها لم تندرج في الحدوث وانها باقية بعد الحدوث
في الدار الآخرة وفي تاويل حدوثها وموتها انها معرضة للتغير في الصفات وانها باقية باستبقاء الله اياها لا بذاتها فهو بعيد غير
معتمد عليه بل المعتمد خلافه اما بعد الذي ذكره في الاول فمن وجهين احدهما ان مذهب هذا الفيلسوف كما نقل عنه تلميذه اسكندر
الرومي ان النفوس الساذجة الواقعة في حد العقل الهيولاني داثرة هالكة غير باقية بعد البدن وقد مال اليه الشيخ الرئيس في
بعض رسائله وان انكر ذلك في ساير كتبه زاعما انها صورة مجردة حدوثا وبقاء وما لا مادة له لا يجوز عليه الفناء وثانيهما
الفساد
ان الحق كما بين في مقامه ان جوهر النفس من حيث تعلقه بالبدن وكونه كالآلة وصورة مقومة اياه امر تدريجي الحدوث كساير الصور
الطبيعية الحسية نعم اذا قويت ذاتها وخرجت من قوتها في التجوهر الذي لها الى الفعل خلصت ذاتها عن احتمال الفساد فهي مادية
الحدوث مجردة البقاء واما الذي ذكره في القول الثاني فهو ايضا من وجهين احدهما من كونه في غاية البعد عن منطوق اللفظ و
بعد
صورة البنيان وسياق الكلام وثانيهما المخالفة مذهب هذا الفيلسوف في النفوس الناقصة من انها هالكة كما مر فالاولى ان يقال
في التوفيق بين كلاميه غير ما حكاه عن الفيلسوف وسنذكر ما عندنا في التوفيق بينهما الثالث انا قد بينا بالبرهان ان العالم بجميع
جواهره الحسية السماوية والارضية واعراضه حادث حدوثا تدريجيا وانه متكون فاسد لا يبقى زمانين وبينا ان العالم الربوبي
عظيم جدا مشتمل على جميع حقايق ما في العالم وصورها على وجه اتم واشرف وانها باقية ببقاء الله فضلا عن استبقائه اياها و
فرق بين كونها باقية ببقائه تعالى وبين كونها باقية باستبقائه فلعند الله من الصور الالهية لو ثبت ان لها مهية غير الانيات و
الهويات الوجودية فصحيح انها من حيث المهية باقية باستبقائه واما من حيث انها وجودات محضة متعلقة الهويات والانيات
بجاعلها التام فانها عشاق الهيون واصلون الى حبيبهم وانها وجوه ناظرة الى ربها وعيون باصرة وجه ربها مع انها متفاوتة
في الشدة والضعف والقرب والبعد فليس يتصور لها بقاء غير بقاء الله وهذا مع ثبوته بالبرهان ووضوحه عند العرفان مما خفي
تحقيقه الا على الراسخين في العلم بكيفية الصنع والايجاد فعليك بالتجريد والتصفية كي تلحق بهم وتدرك شغوفهم فاذا تقرر ذلك
فالحق ان يقال في التوفيق بين كلامي افلاطن الالهي ان يحمل مراده من العالم حيث يقول ان العالم ابدي وانه غير متكون على عالم الصور
الالهية لانها حقايق الموجودات العالمة الثابتة في عالم علمه تعالى وحيث حكم بانه متكون وان الباري صرفه من لا نظام الى
نظام فالمراد منه عالم الصور الحسية لانها مادية منتظمة الوجود من القوة والفعل والمادة والصورة على الوجه الذي اومانا
اليه من ان شخصيات كل من المادة والصورة حادثة مسبوقة بالعدم الزماني الرابع ان المعلوم من كلمات هذا الفيلسوف والتي سننقله
ان شاء الله ان مذهبه يوافق مذهب استاده في باب حدوث هذا العالم وبقاء العالم الربوبي فما حكاه عنه هذا الشيخ يشبه
ان يكون قولا ملفقا مختلقا لفقه بعض عامة الفلاسفة ممن لم يبلغ مقام الراسخين ولم يدرك شان الكاملين الخامس
ان المختار عندنا في التوفيق بين كلاميه في قدم النفس وحدوثها وجهان آخران احدهما ان يقال ان للنفوس الانسانية بعد هذه
النشأة الداثرة نشاتين اخرويتين احديهما عقلية محضة وهي للمقربين والثانية مثالية صورية فاراد بموت النفس عند ما
حكم بانها تموت فقدان استعدادها للحيوة العقلية والسعادة الاخروية التي للكاملين واراد بعدم موتها بقائها بعد
البدن وان كان بحيوة حيوانية حسية غير عقلية وثانيهما ان نفسية النفس كما بينا نفس وجودها وهذا النحو من الوجود

غير باق للنفوس بالحقيقة لانها متحولة من هذا الوجود الى وجود اخر تنقلب اليه فاذن حيثما حكم بان جوهر النفس غير مكون ولا مائت
اراد به جوهرها العقلي وهو غير واقع تحت الكون لانه صورة علم الله وحيثما قال انها مكونة مائتة اراد به جوهرها النفساني وصورتها
التي تعلقت بالبدن العنصري وقد ثبت ان كل صورة مادية متكونة فاسدة وبالجملة كل نفس بما هي نفس ذائقة الموت ثم الى الله ترجعون
ثم الله ينشئ النشأة الاخرة فكلا قولى افلاطن صحيح من غير تناقض وتحير ومما يدل على قوله بالحدوث انه ذكر الاستاد ابو الفضل
عميد ان الحكماء اوجبوا الجملة السماء النفس والحيوة فاما افلاطن فزعم ان الاجرام العالية متنفسة حية بحيوة غير سرمدية ولا باقية بذاتها
وكان يقول ان الله تعجبنا من هذه الاجسام الشريفة بتعظيمه وتمجيده اخبرها بانه لم يخلقها خلقا يقتضى البقاء لكنه قرن بعلة الخلود
بهامن مشيته ما يصيرها باقية واما ارسطو فانه بين انها غير واقعة تحت الكون والفساد واستدل على ذلك بان الكون والفساد
يوجدان في المادة القابلة للمتضادات ولا ضد للاجرام العالية ولا لحركتها فهى اذن غير كائنة ولا فاسدة انتهى كلامه اقول
لا منافاة بين كلامي هذين الحكيمين على ما وقع التنبيه فيما سبق من الكلام وما سيلحق وسيرد عليك ما فيه زيادة الانكشاف
عند شرحنا لكلمات المعلم الاول الذى سننقلها عن قريب انشاء الله تع ومن هؤلاء الاسلاف المكرمين الفيلسوف الاعظم
ارسطاطاليس قد ذكرنا سابقا من كلامه ما هو ناص على انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما لان من طبيعته السيلان و
الفساد فقد انكشف من كلامه لاهل البصيرة ان لا شئ من الجواهر الجسمانية بقديم عنده ومما يدل ايضا على انه غير ذاهل عن الحدوث
التدريجى للجواهر الجسمانية هو ما حكاه عن استاده افلاطن الشريف في كتابه المعروف باثولوجيا حيث قال فرق اى افلاطن بين العقل
والحس وبين طبيعة الانيات الحقية وبين الاشياء المحسوسة وصير الانيات الحقية دائمة لا تزول عن حالها وصير الاشياء الحسية
داثرة واقعة تحت الكون والفساد فلما فرغ من هذا التميز بدا وقال ان علة الانيات الحقية التى لا اجرام لها والاشياء الحسية ذوات
الاجرام واحدة وهى الانية الاولى الحق ثم قال ان البارى الاول الذى هو علة الانيات العقلية الدائمة والانيات الحسية الداثرة
هو الخير المحض والخير لا يليق لشئ من الاشياء الابد وكل ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل خير فليس ذلك من طباعها ولا من طباع
الانيات العقلية لكنها من تلك الطبيعة العالية وكل طبيعة عقلية وحسية منها بادية فان الخير انما ينبعث من البارى في العالمين
ثم قال ان الانية الاولى الحق هى التى تفيض على الحق الحيوة اولا ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعية وهو البارى الذى هو خير محض
انتهى كلام هذا الفيلسوف نقلا عن استاده وقال في موضع اخر من كتاب اثولوجيا ان الاشياء العقلية يلزم الاشياء الحسية والبارى
لا يلزم الاشياء العقلية والحسية بل هو ممسك لجميع الاشياء غير ان الاشياء العقلية هى انيات حقية لانها مبدعة من العلة الاولى
بغير وسط واما الاشياء الحسية فهى انيات داثرة لانها رسوم الانيات الحقية ومثالها وانما قوامها ودوامها بالكون والتناسل
كى تدوم وتبقى تشبها بالاشياء العقلية الثابتة الدائمة اقول كلامه نص على فساد هذا العالم ودثوره واما معنى ما ذكره من
لزوم العقليات للحسيات وعدم لزوم البارى للاشياء وكون الثابت له امساك الكل والفرق بين اللزوم والامساك فهو ان لكل طبيعة
نوعية داثرة صورة عقلية ثابتة عند الله هى المقومة لها وذات عناية بها وهى متعددة الانيات حسب تعدد الانواع الطبيعية
والبارى احدى الذات نسبة ذاته الى الجميع نسبة واحدة قيومية وانما تلك العقليات جهات قيومية وتكثرات فيضه وجوده من
غير اختصاص له بواحد دون واحد ولهذا فرق بين نسبته الى الاشياء ونسبة ساير العلل الى معاليلها بان كلا منها يلزم معلوله
بخصوصه لا يتعداه والبارى لا يلزم شيئا من انواع العقليات والحسيات بخصوصه بل هو الناظم للكل والممسك لرباطها عن الانفصام
والحافظ لها عن الفناء على تفاوت مقاماتها في الوجود والبقاء حيث ان العقليات المحضة تبقى ببقاء الذات الاحدية والحسيات
انما تبقى بتلاحق الامثال والاشباه وبقاء التدرج في الحدوث وتشابك العدم بالوجود فقوله انما قوامها ودوامها بالكون و
التناسل اراد بالكون التدريجى على نعت الاتصال كما في الفلكيات وبالتناسل التعاقب في الكون على نهج الانفصال كما في العنصريات
من الطبايع المنتشرة التشخصيات مثل انواع الحيوان والنبات وقال ايضا في الميمر العاشر من كتاب الربوبية لما ابتدعت الهوية
الاولى من الواحد الحق وقفت والقت بصرها على الواحد لتراه فصارت ح عقلا فلما صارت الهوية الاولى المبتدعة عقلا
صارت تحكى افاعيلها للواحد الحق لانها لما القت بصرها عليه ورأته على قدر قوتها وصارت عقلا افاض عليها الواحد الحق
قوى كثيرة عظيمة فلما صار العقل ذا قوة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبها بالواحد الحق وذلك ان العقل ابدع

الوجود
مر

الواحد الحق وهو ساكن فكذلك ابدعهما العقل وهو ساكن ايضا لا يتحرك غير ان الواحد الحق ابدع هوية العقل وابدع العقل صورة النفس
واما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم يقو على ان يفعل فعلها بغير حركة وهي ساكنة بل فعلية بحركة وابدعت صنما ما وانما يسمى
لانه فعل داثر غير ثابت ولا باق لانه كان بحركة والحركة لا تاتى بالشئ الثابت الباقي بل انما تاتى بالشئ الداثر والا كان فعلها اكرم
منها اذ كان المفعول ثابتا قائما والفاعل داثرا بائدا اعنى الحركة وهذا قبيح جدا انتهت عبارته ولا يخفى ما فيهما من التصريح على ان
الاجسام الفلكية وغيرها اصنام داثرة بائدة مستحيلة الوجود كائنة فاسدة متبدلة الجواهر والذوات وقال ايضا في صدر
هذا الكتاب عند ذكر رؤس المسائل في الطبيعة وانها صنم لحكم الكل وافق للنفس سفلا في الطبيعة وانها تفعل وتنفعل وان الهيولى
تنفعل ولا تفعل في الانفس وانها غير واقعة تحت الزمان وانما تقع تحت الزمان اثارها في الانفس الكلية وانها كانت تفعل الشئ
بعد الشئ ولا محالة انها تحت الزمان ام ليست تحت الزمان بل الاشياء المشتركة هي تحت الزمان وان الكلمات الفواعل تفعل الاشياء
معا وليس في الكلمات المنفعلة ان تفعل الانفعال كله معا لكن الشئ بعد الشئ ومن الشواهد الدالة على ان هذا الفيلسوف
الاعظم كان يرى ويعتقد حدوث العالم اني قد وجدت منه كلمات دالة غير ما هو المشهور منه في السنة الجمهور وغير ما نقله
ثامسطيوس واعتمد عليه الشيخ الرئيس في هذه المسئلة وهو انه قال الاشياء المحمولة يعني بها الصور الجسمانية فليس كون احدهما من
صاحبه بل يجب ان يكون بعد صاحبه فيتعاقبان على المادة فقد بان ان الصورة تبطل وتدثر واذا دثر معنى وجب ان يكون له بدو
لان الدثور غاية وهو احدى الحاشيتين ما دل على ان جانبا جاء به فقد صح ان المكون حادث لا من شئ وان الحامل لها غير ممتنع الذات
عن قبولها وحمله اياها وهي ذات بدو يدل على ان حامله ذو بدو وغاية وانه حادث لا من شئ ويدل على ان محدثه لا بدو له ولا غاية
لان الدثور اخر والاخر ما كان له اول فلو كانت الجواهر والصور لم تزل لا تغير جائز لان الاستحالة دثور الصورة التي بها كان الشئ
وخروج الشئ من حد الى حد ومن حال الى حال يوجب دثور الكيفية وتردد المستحيل في الكون والفساد يدل على دثوره وحدوث
احواله يدل على ابتدائه وابتداء جزئه يدل على بدو كله ووجب ان قيل بعض ما في العالم قابلا للكون والفساد ان يكون كل العالم
قابلا له وكان له بدو يقبل الفساد واخر يستحيل الى الكون فالبدو والغاية يدلان على مبدع وذكر انه قد سئل بعض الدهرية ارسطاطاليس
وقال اذا كان المبدع لم يزل ولا شئ غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال لم غير جائزة عليه لان لم تقتضي علة والعلة محمولة فيما
هي علة عليه من معلل فوقه وليس المبدع بمركب فيحمل ذاته العلل فلم عنه منفية فانما فعل ما فعل لانه جواد فقيل فيجب ان يكون فاعلا
لم يزل لانه جواد لم يزل قال معنى لم يزل لا اول له وفعل فاعل يقتضي اولا واجتماع ان يكون ما لا اول له وذو اول في القول والذات
محال متناقض قيل له فهل يبطل هذا العالم قال نعم قيل فاذا ابطله بطل الجود فال يبطله ليصوغه الصيغة التي لا يحتمل الفساد لان هذه
الصيغة يحتمل الفساد انتهت كلماته الشريفة النورية اولست انظروا معاشر اهل اليقين واولى البصيرة في الحكمة والدين هل جاء
احد بعده من الحكماء والمتكلمين بمثل هذا الكلام المحكم المتين في باب حدوث العالم وارتباطه بالمبدع الحق من غير تغير لا في ذاته ولا
في ارادته واضافته **تفسير وتذكرة** ان في كلامه اشارات لطيفة وتحقيقات شريفة لعلها تخفى على بعض الناظرين
وتفتقر الى التبيين فنريد ان نشرحها توضيحا للمرام فقوله فليس كون احدهما من صاحبه اشارة الى ان الصور السابقة ليست علة
للاحقة من حيث تشخصيتها لان علة القوام والوجود لا بد وان لا ينفك عن وجود ما يتقوم به فكل ما يكون متقدما بالزمان
على شئ فلا يكون علة مقومة له وقوله واذا دثر معنى وجب ان يكون له بدو ولان الدثور غاية اثبات لمعنى الحدوث والمسبوقية
بالعدم من جهة دثور الشئ وانتهائه الى الغاية وتنبيه على ان بدو الشئ على نحو غايته فما كان غايته العدم كان بدوه ايضا العدم
مثله ولك ان تقول كيف يكون عدم الشئ غاية له قلنا الاعدام غايات بالعرض كما انها مبادى كذلك بمعنى انه اذا انتهى الشئ الى
غاية ذاتية هي كماله فلا يبقى هويته الناقصة وكذا القياس في حده السابق وقوله ان المكون حادث لا من شئ اشارة الى التميز
بين ما منه الشئ وما به الشئ ولا يمكن ان يكون احدهما هو الاخر بعينه لان ما منه الشئ يجب ان يفارقه الشئ وما به الشئ يجب ان
يجامعه لان الاول سبب زماني معد والاخر سبب ذاتي مقوم فكل حادث يجب ان يكون حدوثه لشئ لا من شئ فقط الا بمعنى التعاقب
الزماني لان الذي يتوهم انه منه حدث غير الذي به حدث لان ذلك قد بطل عند حدوثه بخلاف هذا فكيف يكون الباطل سببا
محصلا للشئ فكل حادث يفتقر الى موجد لا يكون تحت زمان ولان كل زماني لا يوجد الاشياء فشيئا وكما انه يوجد شيئا

فشيئاً فهو ابداً لا يخرج عنها بالقوة وما بالقوة لا يكون سبباً لاخراج الشئ من القوة الى الفعل ولذلك قال ويدل على محدث لا بدو له ولا غاية لكونه خارجاً عن افق الزمان وقوله ووجب ان قبل بعض ما في العالم للكون والفساد ان يكون كل العالم قابلا لهما معناه ان الكل مما يتقوم وجوده بوجود جميع اجزائه فاذا كان جزؤه فاسداً كان الكل اولى بالفساد والحدوث بعد العدم وهو ظاهر سيما في الكل الذى كل واحد من اجزائه يكون فاسداً اعنى الكل والجزء الزمانيين فان وجود الكل الزمانى بهويته الكمية الاتصالية لا يجامع وجود شئ من اجزائه حتى اذا وجد جميع الاجزاء فقد انقضى وجود الكل بانقضائها فلا اجتماع له مع الاجزاء الا في الوهم فلا كلية لمجموع الزمانيات في الخارج بل هى فاسدة ودائرة بوجود كل جزء ودثوره وما قيل ان لمجموع الزمان والزمانيات وجوداً في الدهر فجوابه ان لمجموعها عدم في الدهر لعدم اجزائها الان كل جزء كما انه موجود في وقت بل في ساير الاوقات كلها فالكل معدوم في جميع الاوقات كما حققناه سابقاً في نحو وجود المتصل المقدارى ان كل جزء منه معدوم عن الكل وقوله معنى لم يزل لا اول له ومعنى فعل يقتضى اولا اراد بفعل ما هو تحت مقولة ان يفعل وهو التاثير التدريجى دون الابداع وغرضه ان وجود الصور الجسمانية تدريجى الحدوث والفعل التدريجى لا يمكن بقاؤه زمانين فضلا عن كونه باقيا لم يزل وجوده يلزمه زواله وكونه يستدعى فساده وقوله يبطله بصوغه الصيغة التى لا يحتمل الفساد اشارة الى ان لكل صورة جسمانية غاية عقلية يرجع اليها وتصير اياها وتتحد بها وقد علم بما ذكره كيفية حدوث العالم عن البارى الصانع ولمية بواره وخرابه وعلم منه كيفية خراب الافلاك وطى السموات كطى السجل للكتب كما قال تع كما بدأنا اول خلق نعيده وعداً علينا انا كنا فاعلين وذلك لان البارى عز اسمه محرك الافلاك ومدبر السموات ومدبرها فاعل حكيم مختار في فعله وصنعه وكل فاعل مختار فله في فعله غرض وغاية وهى عناية الله السابقة على وجود افاعيله وصنايعه قبل اظهار فعلها وصنعتها ومن اجل العناية السابقة يفعل ما يفعله بتوسيط الاسباب وتشويق المحركات وكل محرك فاذا بلغ فعله الى غرضه وغايته قطع الفعل البتة وامسك عن العمل بالضرورة فاذا كان محرك الافلاك باذن الله تع وموجد الانيات الزمانية بارادته نال غرضه في تحريكها فسبيله ان يمسك عن تحريكها و اداراتها وكلما امسك محرك الافلاك ومشوق الاملاك عن التحريك والتشويق وقفت السموات عن الدوران والكواكب عن المسير وخرب العالم وفسد النظام وبطلت الفصول وانعدمت المواليد والحرث والنسل وانتقلت الاكوان الى الدار الاخرة وذلك لان قوام هذا العالم بالحركة التى هى صورة المكونات فاذا بطلت بطل الجميع واذا نفدت نفذ بنفاذها الاكوان وقامت القيمة فقد علم بما ذكره على هذا الشرح بوار العالم وخراب الافلاك وطى السموات والارضين ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين **وهم وتحصيل** ربما يتوهم متوهم ان الفاعل المحرك لعله لم يبلغ الى غرضه ولم ينل بغيته فنزاح بانه اذا علم المحرك انه لا يبلغ غرضه فسبيله ايضا ان يمسك عن الفعل وايضا ما لا يمكن الوصول اليه لم يمكن ان يكون غرضا مركوزا في جبلة الفاعل لاجله وقد فرضناه كذلك اللهم الا ان الفاعل يقصده ويتخيل اليه مجازفة او قسرا او شئ منهما لا يكون دائميا ولا في الافاعيل الطباعية و المفروض ان محرك الافلاك ومكون الاكوان الزمانية ملك كريم وفاعل حكيم وفعل الحكيم لا يكون بلا غاية تترتب عليه فلوجود الافلاك وما فيها غاية يستكمل منها علما وينتهى اليها عينا واما ما ذهب اليه اهل الحكمة كما اسلفناه من ان البارى ليس لفعله غرض فليس بمناقض لما نحن بصدده اذ ذاك في الفعل المطلق والتابيس من الليس المطلق وكلامنا في الفعل الزمانى وغايته والغرض الذى يعود الى ذات الفاعل المباشر القريب وبهذا يندفع ايضا ما يتوهم من التناقض في كلام الفيلسوف حيث نفى الغاية وذكر ان لم غير جايزة عليه ثم اثبت الغاية حيث ذكر ان الفاعل يبطل هذا العالم بصوغه صيغة لا يحتمل الفساد **تسجيل** فقد تبين وتحقق بما نقلناه من كلمات هذا الفيلسوف الاعظم ونصوصه اشاراته انه كان مذهبه اعتقاد حدوث العالم واعتقاد بواره وخراب السموات وزوالها وان لله ميراث السموات والارض فادن ما زعمه الجمهور واشتهر بينهم انه كان يعتقد قدم العالم فلعل مراده قدم ما سوى عالم الاجسام والجسمانيات وح فلا يخ حاله من احد امرين فاما ان كان يريد من العالم العقلى عالم الالهية والقدرة ومراتب القوة القيومية وهى جملة الصور الوجودية العقلية المحضة التى هى بوجه ما غير الذات الاحدية التى سماها بعض العرفاء غيب الغيوب فيكون القول بقدمها حقا وصدقا اذ لا يلزم منه تعدد القدماء لكونها غير زائدة على مراتب الالهية ومقامات الربوبية والعلو الربانية وعالم القضاء العلمى وان اراد بذلك ذوات قديمة متعددة منفصلة الوجود مستقلة الهويات لا انها شئون الهية

وعلوم قضائية فالقول بقدمها وتشريد العقول الفعالة باطل لكونها مطموسة تحت سطوع النور الاحدية لكن حسن الظن بهذا
الفيلسوف يستدعي ان اعتقاده ومذهبه هو القول الاول كما يشهد به وفور علمه وقوة حدسه واحكام براهينه في ساير الاصول
الحكمية ولان طرفيه وسما افلاطن اسناده وفرفوريوس تلميذه قائلان بذلك القول كما يستفاد من كلمات كل منهما ومذهبه والله
اعلم بالسرائر ومما يدل على ان هذا الفيلسوف كان يرى ويعتقد حدوث العالم الجسماني ودثوره ما قاله في الميمر السابع من كتاب معرفة
الربوبية وهو انه لما قبلت الهيولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة قابلة للكون اضطرارا وانما صارت الطبيعة
قابلة للكون لما جعل فيها من القوة النفسانية والعلل العالية ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدء الكون فالكون آخر العلل
العقلية المصورة واول العلل المكونة ولم يكن يجب ان يقف العلل الفواعل المصورة للجواهر من قبل ان ياتي الطبيعة وانما ذلك
كله من اجل العلة الاولى التي صيرت الانيات العقلية علل الفواعل مصورة للعلل العرضية الواقعة تحت الكون والفساد وان العالم
الحسي اشارة الى العالم والى ما فيه من الجواهر العقلية وثبات قواها العظيمة وفضائلها الكريمة وخيرها الذي يغلي غليانا و
تفور فورا انتهى كلامه اقول قوله صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطرارا معناه جعلتها جعلا بسيطا وهي
في ذاتها قابلة للكون بحسب هذا الوجود لا انها لم تكن في ذاتها كذلك فصيرتها كذلك بحسب عارض غريب عن وجودها ناهيك
به قوله اضطرارا اعني صفة الكون والفساد من ضروريات هوية الصورة الطبيعية من غير تخلل جعل بينها وبين كونها على تلك
الصفة وقوله انما صارت الطبيعة قابلة للكون الى آخره اشارة الى لمية تجدد الطبيعة واستمرارها وهما متقابلان بوجه لما
فيهما من شوب قوة وفعلية ودثور وثبات وذلك لان في اسبابها وعللها شبه هاتين الصفتين فالقوة النفسانية مما يلزمها
النقص والشوق ويلزمها الكمال والعقل والشوق نوع حركة من القوة الشوقية لطلب الكمال تناسب تجدد الطبيعة ودثورها و
الكمال العقلي الذي يكون للعلل العالية مما يلزمه الثبات والدوام فهو يناسب دوام تجدد الطبيعة واتصالها بتوارد الامثال
وقوله ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة الى آخره اشارة الى ضربي التاثير والايجاد وهما الابداع والتكوين فبين ان سلسلة الابداع
انتهت الى الطبيعة وان سلسلة التكوين اخذت منها لما في وجود الطبيعة من حقيقة الثبات والتجدد لما علمت مرارا ان التجدد فيها
عين الاستمرار لكونه صفة ذاتية لها اضطرارية ولهذا يكون ابدا في التغير والاستحالة فالتجدد لها ذاتي ولغيرها عرضي بواسطتها
فيثبت من ذلك ان الطبيعة اخر الابداع واول التكوين وهاتان الحيثيتان لا توجبان تركيبا في ذاتها بحسب الخارج لما مر مرارا ان
ثباتها عين التجدد والانقضاء على قياس فعلية القوة في الهيولى وتوحد الكثرة في العدد وغير ذلك من الامثلة ثم ان هذا
الفيلسوف عبر عن علل التكوين بالعلل العرضية لما ظهر من قوله سابقا ان حدوث الصورة اللاحقة ليست من الصورة السابقة
بل من سبب اعلى نسبته الى المتجددات الزمانية نسبة غير زمانية وانما اطلق اسم العلة على الصورة السابقة بالزمان بمعنى آخر فقد
صح الاصطلاح على العلل الاصلية المرتبة بالذات بالسلسلة الطولية وعلى المعدات المترتبة بالزمان بالعلل العرضية وقوله
ان العالم الحسي انما هو اشارة الى العالم العقلي معناه ان كل صورة حسية في هذا العالم فلها صورة عقلية في عالم الالهية وفي
علم الله سبحانه كما هو رأي كثير من الاقدمين مثل افلاطن وسقراط وغيرهما وسموها بالصور المفارقة وقد احكمنا بنيانها
واوضحنا طريقها مرارا **فصل** في ذكر اعتقادات الفلاسفة الذين هم غير هؤلاء الاصول الاعلون في حدوث العالم وخراب
وبوار السموات والارضين فمنهم زينون الاكبر ابن فارس وقد نقلنا في مباحث الحركة قوله الدال صريحا على حدوث العالم وهو
قوله ان الموجودات باقية دائرة اما بقاؤها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان
الدثور قد لزم الصورة والهيولى انتهى ومن علم كيفية تعلق كل من الهيولى والصورة بالاخرى يعلم صحة القول بتجددهما في كل آن و
من اقواله ايضا الدال على الحدوث قوله ان المبدع الاول كان في علمه صورة ابداع كل جوهر وصورة دثور كل جوهر فان علمه غير متناه
والصور التي فيه من حد الابداع غير متناهية وكذلك صور الدثور غير متناهية فالعوالم تتجدد في كل حين ودهر ثم ذكر وجه التجدد
بما نقلناه اولا اقول المراد من عدم التناهي في قوله فان علمه غير متناه والصور التي في حد الابداع غير متناهية ليس عدم التناهي
بالعدد بالفعل لاستحالته بالبراهين ولهذا الفيلسوف برهان مخصوص على هذا المطلب في رسالة له نقله بعض افاضل
المتاخرين في تصانيفه وتلك الرسالة موجودة عندنا بل المراد اما عدم التناهي بالقوة كما في المتصلات الجوهرية والعرضية

العظيم مح

والعنا مح

واحدة مح

الي

الواقعة في الكون حيث لا يقف عند حد كالصور الحسية المتجددة وافرادها المتعاقبة في الوجود شيئا فشيئا على نعت الاتصال
واما عدم التناهي من جهة الشدة في الوجود العقلي كما للصورة المفارقة بحسب ما يصدر عنه من الافراد والحركات لا الى حد وعلى اى
تقدير ليس المراد منه ما بحسب ترتيب الصور العقلية لانها متناهية البتة طولا وعرضا ومنها قوله ان الشمس والقمر والكواكب
يستمد القوة من جوهر السماء فاذا تغيرت السماء تغيرت النجوم ايضا ثم هذه الصور كلها بقاؤها ودثورها في علم الباري سبحانه
والعلم يقتضي بقاءها دائما وكذلك الحكمة والباري قادر على ان يفني العالم يوما ان اراد اقول مراده من جوهر السماء هو جوهرها
العقلي وهو صورة ذاتها في علم الله ووجهها الذي يلي القدس والتغير انما يلحق السماء بحسب وجهها الذي يلي المادة وهو
الطبيعة لانها فانية وهو باق كما قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه ومراده من قوله والباري قادر على ان يفني العالم يوما
ان اراد هو يوم القيمة الذي مقداره خمسين الف سنة وقد اوردنا من الاصول والمبادي الصحيحة ما يستفاد بقوتها تفسير
كلامه وتبيين مرامه فلا نخوض في بسطه وشرحه حذرا من الاطالة ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم ذيمقراطيس و
شيعته الا ان له رموزا وتجوزات قل من اهتدى اليها ولهذا اشتهر منه اشياء بظاهرها يناقض الاصول الحكمية مثل القول
بالاجسام الصغيرة ومثل القول بالاتفاق والبخت وكان هذا الفيلسوف انما انكر الغاية بمعنى العلة الغائية في فعل
واجب الوجود لا غير اذ ما من حكيم الا وهو معترف بان ما لا يجب لا يكون بل هو وغيره يسمون الامور اللاحقة بالماهيات لا لذواتها
بل بسبب غيرها امورا اتفاقية وح يصح القول بان وجود هذا العالم اتفاقي قال بعض العلماء ان هذا الرجل تصفحنا كلامه
القليل الذي وجدناه قد يدل على قوة سلوكه وذوقه ومشاهدات له رفيعة قدسية واكثر ما نسب اليه افتراء محض بل القدماء
لهم الغاز ورموز ولاغراض صحيحة ومن اتى بعدهم رد على ظواهر رموزهم اما الغفلة او تعمدا لما يطلب من الرياسة انتهى فمن كلماته
المرموزة انه قال المبدع الاول ليس هو العنصر فقط ولا العقل فقط بل الاخلاط الاربعة وهي الاسطقسات اوائل الوجودات كلها
ومنه ابتدعت الاشياء البسيطة دفعة واحدة واما المركبة فانها كونت دائمة داثرة الا ان دثورها بالنوع ثم العالم في
جملته غير داثر لانه متصل بذلك العالم الاعلى كما ان عناصر هذه الاشياء متصلة بلطيف ارواحها الساكنة فيها والعناصر
وان كانت تدثر في الظاهر فان صفوتها من الروح البسيط الذي فيها غير داثر فان كان كذلك فليست تدثر الا من جهة الحواس
فاما من نحو العقل فانه ليس تدثر فلا يدثر هذا العالم اذا كان صفوها فيه وصفوها متصل بالعوالم البسيطة انتهى اقول
كلامه في غاية القوة والمتانة الا ان فهم كلامه ودرك مرامه يحتاج الى قريحة صافية وذهن ثاقب مع تعمق شديد في العلوم الالهيات
والعجب ان الحكماء مع شدة فهمهم ووفور علمهم كيف غفلوا عن غور كلامه وبعد مرامه حيث اعترضوا على كلامه وبالغوا في التشنيع
من جهة قوله ان اول مبدع هو العناصر وبعدها ابدعت البسائط الروحانية وقالوا هو ترق من الاسفل الى الاعلى ومن الاكدر
الى الاصفى ومعلوم ان مراده منها غير صورة هذه العناصر الحسية وقد حكم صريحا بانها داثرة فكيف يتناقض في كلامه ولولا مخافة
الاطناب لبينت صحة مرامه ومع ذلك فكلامه صريح فيما نحن بصدده من تجدد هذا العالم ودثور شخصياته الحسية وهوياتها
المادية وبقاء صفوها اي صورها عند الله القيوم لانه اراد بالاشياء البسيطة الصور العقلية الثابتة وبالاشياء المركبة
الصور الحسية جسمانية فلكية كانت او عنصرية لتركبها من المادة والصورة او من الوجود والعدم كما علمت من تشابك الوجود والعدم
في الممتدات المكانية والزمانية ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم وخرابه فلاسفة فاداميا وانهم كانوا يقولون ان
كل مركب ينحل فلا يجوز ان يكون من جوهرين متفقين في جميع الجهات والا فليس بمركب فاذا كان هذا هكذا فلا محالة اذا انحل
التركيب حل كل جوهر فاتصل بالاصل الذي منه فما كان منها بسيطا روحانيا لحق بعالمه الروحاني وهو باق غير داثر وما كان
منها جاسيا غليظا لحق بعالمه ايضا وكل جاس اذا انحل فانما يرجع حتى يصل الى الطف فاذا لم يبق من الكثافة شيء اتحد باللطيف
الاول فيتحد به فيكونان متحدين الى الابد واذا اتحدت الاواخر بالاوائل كان الاول هو اول كل مبدع ليس بينه وبين مبدعه
جوهر اخر متوسط فلا محالة ذلك المبدع الاول يتعلق بنور مبدعه فيبقى خالدا مخلدا انتهى اقول كلام هؤلاء الفلاسفة
في غاية الشرف والنفاسة وهو يشتمل على بيان مقصدين شريفين هما اللذان اكثرنا ذكرهما وكررنا بيانهما احدهما دثور
العالم الجسماني ودثور صورته وفساد مادته واضمحلال وجوده وانحلال تركيبه وثانيهما اتصال ما يروح ويتلطف من الصور

الحسية الى الصور العقلية ورجوع ما صفى ونقى منها الى العلة الاولى الالهية فالكل عائد اليه راجع صائر اياه متحد بوجهه
الباقى ورجوع النفس الى التمام ومصير الفرع الى الاصل كما قال تع فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ واليه ترجعون وقوله الا
الى الله تصير الامور ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم هرقل الحكيم فانه كان يقول ان اول الاوائل النور الحق لا يدرك
من جهة عقولنا لانها ابدعت من ذلك النور الاول وهو الله حقا وكان يقول ان بدو الخلق واول هذا العالم المحبة والمنازعة
ووافق فى هذا الراى انباذقلس حيث قال الاول الذى ابدع اولا هو المحبة والغلبة اقول ــــ دلالة هذا الكلام على الحدوث ان
كل محب يحب شيئا غير ذاته فهو يتحرك حتى ينقلب الى محبوبه ويرجع اليه ويفنى فيه لان كل ناقص مشتاق له غاية وكل ذى غاية
يتحرك اليها وكل محبوب قاهر على جذب محبة اليه ومحو آثاره بالكلية حتى يصير راجعا اليه كما قال تعا وهو القاهر فوق عباده
وهذا لا يوجب الالتفات من العالى الى السافل لان العالى لا ينفعل من السافل ولكن يحركه ويجذبه اليه ويمحو آثاره ويجعله صائرا
اليه من غير تغيير ومباشرة وبالجملة وجود المعلول مطلقا عين المحبة لكونها ناقصا مفتقرا الى ما يكمل به ويتم به ويخرج من فقره الى غناه
فالعالم بجميع ما فيه ومعه يخرج يوما الى الله ويرجع اليه ويصير اياه كما انه بدا منه ومن القائلين منهم بحدوث العالم ابنفودرس
قيل انه خالف الاوائل فى الاوائل قال المبادى اثنان الخلاء والصورة اما الخلاء فمكان فارغ واما الصورة فهى فوق المكان والخلاء
ومنهما ابدعت الموجودات وكل ما كان كون منهما فانه ينحل اليهما فمنهما المبدأ واليهما المعاد وربما يقول الكل يفسد اقول كانه
اراد بالمبادى مبادى القوام المقارنة للمعلول كالمادة والصورة لا مبادى الوجود المفارقة له كالفاعل والغاية فان المادة و
الصورة داخلتان فى وجود هذا العالم ومهيته والفاعل والغاية خارجتان عن وجود هذا العالم واراد من الخلاء الهيولى الاولى
لكونها عدمية خالية عن وجود الصورة فى ذاتها ولها امتداد مكانى باعتبار امتدادها الجسمانى واراد بالصورة الطبيعة المقومة
للاجرام وهى بحسب وجودها النفسى او العقلى فوق الهيولى والابعاد فوقية بالعلية والشرف وكل من الهيولى والصورة مبدء
للوجود ايضا بمعنى ما منه الشئ لا بمعنى ما به الشئ لكن الصورة مبدء فعلية الشئ الحادث وكماله والمادة مبدء قوته وقبوله
وافتقاره ثم ان الصورة اذا كملت فهى غاية كماله والمادة اذا اندثرت وطرحت كالقشر المرمى فهى غاية عدمه ومرجع فقره ونقصه
ولهذا قال منهما المبدأ واليهما المعاد اذ مبدء كل معلول هو ما ينتهى اليه فخرج من كلامه ان الجسمانيات وسائر الصور الحسية
بتجدد وجودها من الصور المفارقة الباقية عند الله ثم تعود اليها وهذه الحسيات دائرة فاسدة بدثور الهيولى وتلك باقية
عند الله ببقائه لا ببقاء ذواتهم فكل شئ هالك الا وجهه ومن حكم الشيخ اليونانى الدالة على حدوث هذا العالم انه قال على
سبيل الرمز ان امك رؤوم لكنها فقيرة رعناء وان اباك لحدث لكنه جواد مقدر يعنى بالام الهيولى وبالاب الصورة وبالرؤمية
انقيادها وبالفقر قوة قبولها وهى امر عدمى وبالرعونة عدم ثباتها على حالة واحدة ووجود باق واما حداثة الصورة فهى تجددها
فى الوجود فى كل آن واما جودها فهو مبدئيتها للاعراض والآثار وموجبيتها فبحسب حقيقتها العقلية التى فى علم وهى من جهات انعام
الله ورحمته على القوابل المستعدة وهذه القوابل انما تقبل الصور بقدر معلوم من خصوصيات الازمنة والاوقات كما قال
سبحانه وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ومن كلماته الدالة على حدوث عالم الطبيعة والجسم قوله ان النفس
جوهر شريف كريم تشبه دائرة قد دارت على مركزها غير انها دائرة لا بعد لها ومركزها العقل وكذلك العقل دائرة استدارت على
مركزها وهو الخير الاول المحض غير ان النفس والعقل وان كانا دائرتين لكن دائرة العقل لا تتحرك ابدا بل هى ساكنة واقفة شبيهة
بمركزها واما دائرة النفس فانها تتحرك على مركزها وهو العقل حركة الاستكمال واما دائرة العالم السفلى فانها دائرة تدور حول
النفس واليها تشتاق وانما تتحرك بهذه الحركة الذاتية شوقا الى النفس كشوق النفس الى العقل وشوق العقل الى الخير الاول المحض
ولان دائرة هذا العالم جرم والجرم يشتاق الى الشئ الخارج منه ويحرص ان يصير اليه فيعانقه فلذلك الجرم الاقصى الشريف
يتحرك حركة مستديرة لانه يطلب النفس من جميع النواحى لينالها فيستريح اليها ويسكن عندها هذا كلامه وهو صريح فى استحالة
الفلك وانقطاع حركته الذاتية ودثور الطبيعة ونفاده وفناء العالم الجسمانى واضمحلاله وانتقاله الى الدار الآخرة
حسبما او ضحناه سبيله ومن الحكماء المبرزين المشهورين بالفضل والبراعة الاسكندر الافروديسى وهو من كبار اصحاب ارسطاطاليس
راياً وعلما وكلامه امتن ومقالته ارصن وقد وصفه الشيخ فى الشفاء وفى كتاب المبدء والمعاد بفاضل المتقدمين وافق

استناده في كثير من المسائل منها ان الباري عالم بالاشياء كلها كلياتها وجزئياتها على نسق واحد ولا يتغير علمه بتغير المعلوم
ولا يتكثر وخالفه في بعضها بحسب ظاهر الامر ونحن قد وجهنا قوله بهلاك بعض النفوس كما ستعلم ومما انفرد به انه قال كل كوكب ذو
نفس وطبع وحركة من جهة نفسه وطبعه ولا يقبل التحريك من غيره اصلا ومن كلامه الدال على حدوث ما سوى الفلك المحدد انه قال
لما كان الفلك محيطا بما دونه فكان الزمان جاريا عليه لان الزمان هو العاد للحركات اي عددها ولما لم يكن يحيط به شيء اخر والا
لكان الزمان جاريا عليه لم يجز ان يتبدد ويكون فلم تكن قابلا للكون والفساد وما لا يقبل الكون والفساد كان قديما اقول
كلامه ظاهر في ان ما يكون تحت الدهر والزمان فهو من الكوائن الفواسد ولا شبهة في ان جميع الاجرام الفلكية والعنصرية
مما يجري عليه الزمان لانها مادية فيها جهة القوة والاستعداد وما كان كذلك فالزمان من مشخصاته فيكون متغير الوجود
قابلا للكون والفساد فحينئذ ان ثبت ان المحيط بالجميع جسم طبيعي له قوة الحركة والتغير فهو ايضا لا محالة ذو صورة متجددة كائنة
فاسدة فيحتاج الى محدد آخر يحدد زمان وجوده ومكان كونه وان لم يكن كذلك فيكون احاطته بالجميع ليست احاطة وضعية
مكانية كاحاطة السقف بل كان امرا نفسانيا يحيط بالسماء احاطة نفسانية فلم يكن بحسب جوهرها العقلي من جملة عالم الشهادة
والحس بل من عالم الغيب عالم التدبير والقضاء الالهي وما عند الله باق ببقائه كما قال ما عندكم ينفد وما عند الله باق
ومن عظماء الحكماء المتألهين الراسخين في العلم والتوحيد فرفوريوس صاحب المشائين واضع ايساغوجي وهو عندي
من اعظم اصحاب المعلم الاول واهدى القوم الى عيون علومه وارشدهم الى اشاراته وجميع ما ذهب اليه في علم النفس وعلم الربوبية
وكيفية المعاد ورجوع النفس الى عالم الحق ودار الثواب والاعتماد عليه في شرح التعليم الاول اكثر من غيره كاسكندر الرومي وثامسطيوس
وان كان الشيخ اكثر تعويله على هذين دونه لانكاره عليه في القول باتحاد العاقل بالمعقول واتحاد النفس بالعقل الفعال
وقد علمت تحقيق هذا المقام على وجه الكمال والتمام قال المكونات كلها انما تتكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلو
الصورة وقال كل ما كان واحدا بسيطا ففعله واحد بسيط وما كان كثيرا مركبا فافعاله كثيرة مركبة وكل موجود ففعله
مثل طبيعته ففعل الله بذاته واحد بسيط وما يفعلها من فاعيله بمتوسط فمركب وقال ايضا كل ما كان موجودا فله فعل
مطابق لطبيعته ولما كان الباري موجودا ففعله الخاص الوحداني هو الاجتلاب الى شبهه يعني الوجود ففي كلامه دلالة على حدوث
الطبيعة الجسمانية تصريحا وتلميحا اما الاول فحيث قال المكونات انما تتكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلوها عنها
واما الثاني فقوله كل موجود ففعله مثل طبيعته ولا شبهة في ان لكل جسم طبيعة هي مبدأ حركته والحركة امر دائم التجدد والحدوث
فكذلك مبدأها القريب فيكون كل جسم طبيعي متجددا حادثا زائلا كائنا فاسدا وايضا في قوله ففعله الخاص الوحداني هو الاجتلاب
الى شبهه اشارة الى تبدل هذا العالم ورجوعه الى الله سبحانه ومن الفلاسفة المعتبرين المشهورين ابرقلس المنسوب الى
افلاطن وقد اشتهر فيما بين القوم منه القول بقدم العالم ونسبته الى الفلاسفة الاقدمين ومنشأ ذلك ايراد ابرقلس في تصنيفه
تلك الشبهات التسع التي نقلها ولولا مخافة الاطناب لذكرتها وبينت وجه التفصي عن كل واحد واحد منها بحيث لم يبق منها لاحد
مجال الشك في حدوث العالم وكيفية صدور الموجودات منه تعالى على ان لكل منها محملا صحيحا ووجها وجيها يصار اليه ولهذا
ذكر الشهرستاني في كتاب الملل والنحل انه قال بعض المتعصبين لابرقلس ممهدا له عذرا في ايراد تلك الشبهات انه كان يناطق
الناس بمنطقين احدهما روحاني بسيط والاخر جسماني مركب وكان اهل زمانه الذين يناطقونه جسمانيين وانما دعاهم الى ذكر
هذه الاقوال مقاومتهم اياه فخرج من طريقة الفكرة والفلسفة من هذه الجهة لان من الواجب على الحكيم ان يظهر الحكمة على طرق كثيرة
يتصرف فيها كل ناظر بحسب نظره ويستفيد منها بحسب فكره واستعداده فلا يجدوا على قوله مساغا ولا يصيبوا عليه مقالا
ومطعنا لان ابرقلس لما كان يقول بدهر هذا العالم وانه باق لا يدثر وضع كتابا في هذا المعنى فطالعه من لم يعرف طريقته
ففهموا منه جسمانيته دون روحانيته فنقضوه على مذهب الدهرية وفي هذا الكتاب لما اتصلت العوالم بعضها ببعض و
حدثت القوى الطبيعية حدثت فيها قشور واستغلت لبوب فالقشور داثرة واللبوب دائمة لا يجوز عليها الفساد لانها بسيطة
وحيدة القوى فانقسم العالم عالمين عالم الصورة واللب وعالم الكدور والقشور فاتصل بعضه ببعض وكان آخر هذا العالم من بدو
ذلك العالم فمن وجه لم يكن فرق بينهما فلم يكن هذا العالم داثرا اذا كان متصلا بما ليس مدثر ومن وجه دثرت القشور وزالت

الكدور وكيف يكون القشور غير داثرة ولا مضمحلة وما لم يزل القشور باقية كانت اللبوب خافية وايضا فان هذا العالم مركب
والعالم الاعلى بسيط باق دائما غير مضمحل ولا متغير قال الذى يذب عن ابرقلس هذا الذى نقل عنه هو المقبول عن مثله بل الذى
اضاف اليه القول الاول لا يخ من امرين اما ان لم يقف على مرامه للعلة التى ذكرناه سابقا واما لانه كان محسودا عند اهل زمانه
لكونه بسيط الفكر واسع النظر سابر القوة وكانوا اولئك اصحاب اوهام وخيالات والدليل على صحة ما ذكره هذا الذاب ان
ابرقلس كان يقول فى موضع من كتابه ان الاوائل التى منها كونت العوالم باقية لا تندثر ولا تضمحل وهى لازمة للدهر ما سكة الا انها
من اول واحد لا يوصف بصفة ولا يدرك بنعت ونطق وان صور الاشياء كلها منه وتحته وهو الغاية والمنتهى الذى ليس فوقها
جوهر هو اعظم منها الا الاول الواحد وهو الاحد الذى قوته اخرجت هذه الاوائل وقدرته ابدعت هذه المبادى وقال ايضا
ان الحق لا يحتاج ان يعرف ذاته لانه حق حقا فهو تحته اذ قد حققه الحق فالحق الذى استمد منه طباع الحيوة والبقاء هو الذى افاد
بقاء هذا العالم بدوا وبقاء بعد دثور قشوره وزكى البسيط الباطن من الناس الذى كان فيه قد علق به وقال ايضا ان هذا
العالم قد اضمحلت قشوره وذهبت دنسه وصار بسيطا روحانيا وبقى ما فيه من الجواهر الصافية النورانية فى حد المراتب الروحانية
مثل العوالم العلوية وبقى فيه جوهر كله قشر ودنس وخبث هذه كلماته اقول قد انكشف تبين من هذه الكلمات التى فى غاية
الحسن والاتقان ان مذهب الحكيم الربانى المشهور بين الناس بانه دهرى هو بعينه مذهب افلاطن ومن تقدمه فى حدث العالم
وخرابه وبواره وبقاء العالم الالهى والصور الربانية وانه لما راى وانكشف له اتصال اواخر هذا العالم باوائل ذلك العالم اتصال
المعلوم المفاض بعلته الفياضة واتصال ذى الغاية بغايته ولحوق الناس بكماله وتمامه وذلك العالم الربوبى باق ببقاء الله دائم
بديمومته حكم احيانا بازليته هذا العالم بهذا المعنى كما يق ان ابداننا باقية ببقاء نفوسنا مع ان البدن سائل زائل فى كل آن كما
علم فقوله بدثور هذا العالم يعنى به ان الصور الطبيعية الحسية التى للافلاك وغيرها ازلية الاشخاص والاعداد بل يعنى به
ان صورتها العقلية البسيطة الموجودة فى علم الله باقية عنده غير داثرة بدثور هذه الحسيات المركبة وذلك لان الدثور
يقتضى غاية ومعادا غير داثر كما ان الحدوث يقتضى مبدء وفاعلا غير كائن لامتناع ان يكون لكل غاية غاية الى لا نهاية لا نهاية لها
او ان يكون لكل مبدء مبدء لا الى بداية لا بداية لها ففى الطرفين لا بد وان ينتهى الاشياء المتجددة الى امر لا بداية له ولا نهاية له
فاذن مرجع قوله ان العالم قديم على الوجه الذى مر تحقيقه الى ان الصانع له قديم وهو المبدء الذى منه بدء وكل باد والمعاد الذى
اليه اوب كل آيب فما ذكره قول حق وصوب بشرط ان يعلم قائله ويذعن بان الصور العقلية الدائمة التى هى بواطن هذه الصور
الدائرة الطبيعية ليست موجودات مستقلة الوجود متباينة الذوات لوجود باريها وجاعلها الحق الاول ليلزم تعدد القدماء
كما يقوله الصفاتية ولا حالة فى ذات الاول ليلزم التكثر فى ذاته ولا انها ولا انها متحدة به تعالى عن ذلك فى مرتبة ذاته ليلزم الانقلاب
من الوجوب الى الامكان او لها من الامكان الى الوجوب والكل مستحيل بل الواجب واجب ابدا سرمدا والممكن ممكن دائما والحق حق
فى الازل والباطل باطل لم يزل وهذا شئ لا يعرفه الا اهل الاذواق والمواجيد والراسخون فى علم التوحيد على ان البرهان قائم كما
اسلفناه على ان كل شوق وطلب غريزى يفضى بصاحبه الى ما يطلبه ويحبه بالضرورة

فصل فى نبذ من كلام ائمة الكشف

والشهود من اهل هذه الملة البيضاء فى تجدد الطبيعة الجرمية التى هو ملاك الامر فى دثور العالم وزواله قد ذكرنا فيما سبق
كثيرا من الآيات القرآنية الدالة على هذا المطلب الذى هو عمدة اصول الحكمة والدين وهو مما يستفاد من الاحاديث المروية عن صاحب
هذه الشريعة المأثورة عن اهل بيت العصمة والنبوة صلوات الله عليهم اجمعين منها كلام امير المؤمنين عليه السلم فى نهج
البلاغة احذركم الدنيا فانها دار شخوص ومحل تنغيص ساكنها ظاعن وقاطنها بائن يمتد باهلها ميدان السفينة بصفقها
العواصف فى لجج البحار ومنها ايضا قوله ما اصف من دار اولها عناء وآخرها فناء من ساعاها فاتته ومن استغنى عنها واتته هذا
الكلام كما قبله فى غاية البلاغة فى الحكمة لا ينكشف حق معناه الا على من احكم القوانين الماضية وامعن فى الرياضات العقلية
لطلب العلوم الالهية واما كلام اهل التصوف والمكاشفين فقد قال المحقق المكاشف محى الدين العربى فى بعض ابواب
الفتوحات المكية قال تع وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم اى من اسمه الحكيم فالحكمة سلطان هذا الانزال
الالهى وهو اخراج هذه الاشياء من هذه الخزائن الى وجود اعيانها فى هذه الخزائن ثم قال بعد كلام طويناه فبالنظر الى اعيانها

وكل بسيط مع

وكل حق حقا صح

هي موجودة عن عدم وبالنظر الى كونها عند الله في هذه الخزائن ثم قال واما قوله ما عندكم ينفد صحيح في العلم لان الخطاب منها لعين
الجوهر والذي عنده اعني عند الجوهر من كل موجود انما هو ما يوجده الله في محله من الصفات والاعراض والاكوان وهي في الزمان او
الحال الثاني من زمان وجودها او حال وجودها ينعدم من عندنا وهو قوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق وهو تجدد للجوهر
الامثال او الاضداد دائما من هذه الخزائن وهذا معنى قول المتكلمين العرض لا يبقى زمانين وهو قول صحيح حق لا شبهة فيه لانه بعث
الممكنات قال واما صاحب النظر فما عنده خبر بشيء من هذا لانه تنبيه نبوي لا نظر فكري وصاحب النظر مقيد تحت سلطان
فكره وليس للفكر فيه مجال وقال ايضا في الباب السابع والستين وثلثمائة يحكي عن عروج وقع بحسب الباطن حين مخاطبته مع ادريس
النبي عليه السلام بهذه العبارة قلت له اني رايت في واقعتي شخصا بالطواف اخبرني انه من اجدادي وسمى بنفسه فسئلته عن زمان
موته فقال اربعون الف سنة فسئلته عن ادم لما تقرر عندنا من التاريخ لمدته فقال لي عن اي ادم تسئل عن آدم الاقرب قلت بلى
فقال صدق اني نبي الله ولا ادري للعالم مدة يقف عليها بجملتها الا انه بالجملة لم يزل خالقا ولا يزال دنيا واخرة والاجال في المخلوق
بانتهاء المدد لا في الخلق فالخلق مع الانفاس يتجدد فقلت له فما بقي لظهور الساعة فقال اقتربت الساعة اقترب للناس حسابهم وهم
في غفلة معرضون فقلت عرفني بشرط من شروط اقترابها فقال وجود ادم من شروطه فقلت فهل كان قبل الدنيا دار غيرها قال دار
الوجود واحدة والدار ما كانت دنيا ولا اخرة الا بكم والاخرة ما تميزت الا بكم وانما الامر في الاجسام اكوان واستحالات واتيان
وذهاب لم يزل ولا يزال انتهى كلام الشريف **الفن السادس** من علم الجواهر في المبادي والاسباب للطبيعيات
التي يتسلمه العالم الطبيعي اخذا من العالم الالهي على وجه الحكاية والتسليم واما البرهان عليه فضمانه على هذا العالم الرباني اخذا من
الله من جهة ملئكته المقربين الذين هم وسايط امره في خلقه وفيه فصول **فصل** في تعريف الطبيعة لا شبهة لنا في ان
هذه الاجسام التي قبلنا قد يصدر عنها افعال وانفعال وحركات واستحالات نجد بعضها من جهة اسباب غريبة خارجة مثل حركة
الحجر الى فوق والنار الى تحت ومثل تسخن الماء وتبرد الهواء ونجد بعضها لا يستند الى سبب غريب كحركة الحجر الى تحت وحركة
النار الى فوق وكتبرد الماء وتسخين النار وقريب من هذا استحالة البذور والنطف نباتا وحيوانا ونصادف ايضا من الحيوانات
تصرفا اراديا في انواع حركاتها وسكناتها من غير متصرف خارج عنها بصرفها هذه التصاريف فاسم غريب يقسرها على هذه
الافاعيل فهذا ما ارتسم في اذهاننا في اول النظر من غير ان نجزم او لا ان كلا من الوجهين صادرة بارادة مريد وكلا منهما لازم
طريقة واحدة لا ينحرف عنها او غير لازم طريقة واحدة بل متفنن الطرق ولا ايضا ان هذه الاجسام التي ليس محركاتها من خارج
مشهود لنا هل لها محرك خارج لا نحسه ام لا وعلى الاول هل من شانه ان يحس حتى يكون محسوس الذات غير محسوس التاثير كمن شاهد
انجذاب الحديد الى جهة ولم ير مغناطيس يجذب الحديد او عساه ان يكون مفارق الذات غير محسوس البتة على انه من الواضح الجلي لكل
عاقل ان الجسم بما هو جسم لا يجوز ان يفعل فعلا خاصا ولا ان يحرك تحريكا فالذي لا بد ان يتسلمه الطبيعي ويبرهن عليه الالهي ان
هذه الاجسام المتحركة هذه الحركات انما يصح حركاتها وافاعيلها عن قوى موجودة فيها هي مبادي آثارها وافعالها فمنها قوة
يصدر عنها الفعل والتغيير على نهج واحد من غير ارادة ومنها قوة يصدر عنها كذلك مع ارادة ومنها قوة متفننة الفعل والتحريك
من غير ارادة ومنها قوة كذلك مع ارادة وهكذا حال القسمة في جانب السكون بحسب الاحتمال العقلي فالاولى تسمى طبيعية بحسب هذا
الاصطلاح ولا يخلو عنها جسم عندها كالحجر في هبوطه وسكونه في وسط الكل ومعنى قولنا لا يخلو عنها جسم انه ما من جسم الا ويوجد
فيه قوة مباشرة لفعل بالحركة او السكون على نهج واحد بلا شعور لها في مرتبة وجودها الخاص بلا اشتراط ان لا يكون معها قوة
اخرى فوقها كنفس او عقل او تكون واذا كانت فسواء اتحدت هذه معها ضربا من الاتحاد او لم يكن والثانية تسمى نفسا فلكيا
كما للكوكب في دورانه على نفسه عند محققي الحكماء والثالثة تسمى نفسا نباتية كما للنبات في تغذيته ونشوه وتوليده والرابعة
تسمى نفسا حيوانية كما للحيوان في احساسه ومشيه وشهوته وغضبه وربما قيل اسم الطبيعة على كل قوة يصدر عنها فعل بلا ارادة
فتعم النفس النباتية وربما قيل لمبدء كل فعل بلا روية فتعم النفس الفلكية وغيرها حتى العنكبوت في نسج شبكتها والنحل
في هندسة بيوتها انه بالطباع لكن التي هي مبدء للعلم الطبيعي الباحث عن احوال المتغيرات هي الطبيعة بالمعنى الاول التي لا يخلو
عنها جسم وليس على الطبيعي ان يتكلف اثباتها بل عليه ان يلتمس اثباتها عن صاحب الفلسفة الاولى وعلى الطبيعي ان يعرف



تحقيق مهيتها ولا يتعرض لمن ينكر وجودها اذ فيه كلفة شاقة كما مر ذكرها من قبل من جهة ان لكل متحرك محركا فالطبيعي حكمه في هذه
المسئلة وامثالها حكم المحل القابل والرجل الالهي حكمه فيها حكم المعطي الفاعل وقد حدت الطبيعة بانها مبدء اول لحركة ما
هو فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وهذا الحد موروث من الامام الاول لتعليم الفلسفة وشرحه كما وجد في الشفاء ان معنى
قولنا مبدء اول للحركة اي مبدء فاعلي يصدر عنه التحريك في غيره اعني الجسم المتحرك وقد وقعت الاشارة منا سابقا ان معنى الفاعل
في استعمال الطبيعيين وفي الافاعيل الطبيعية هو الذي يكون تاثيره زمانيا وعلى التدريج ثم ينبغي ان يعلم ان الطبيعة لا يجب
ان يكون في كل شيء مبدء للحركة والسكون معا ولا ايضا يجب كونها مبدء للحركة المكانية فقط بل المراد انها مبدء لكل امر ذاتي
يكون للشيء من الحركة ان كانت والسكون ان كان وسواء كانت الحركة في اين او كم او كيف او جوهر او نحو اخر ومعنى قوله اول اي
مباشر قريب لا واسطة بينه وبين تحريكه نعني ان يكون النفس مبدء لبعض حركات الاجسام التي هي فيها ولكن بواسطة الطبيعة
حتى ان قوما اعتقدوا ان النفس في ذوات الانفس تفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة وهذا حق عندنا في الحركات الانتقا لية
الارادية التي تكون للحيوانات دون ما تكون كسقوط ابدانها من فوق الى تحت كما لوحناه اليك سابقا من ان مباشر كل حركة هو
الطبيعة سواء استقلت او استخدمت للنفس واما الشيخ فقد انكر ذلك واستبعده حيث قال ولا ارى الطبيعة يستحيل
محركة للاعضاء خلاف ما توجبه ذاتها طاعة للنفس ولو استحالت الطبيعة كذلك لما حدث الاعياء عند تكليف النفس اياها
غير مقتضاها ولا تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة وقد مر اندفاع ما ذكره وحل الاشكال بان الطبيعة ليست واحدة با
لنوع ووحدتها جنسية والتي في العناصر والمعادن غير التي يتوسط بين النفس وتحريكاتها الاينية والكمية والكيفية ثم
العجب منه انه جوز مثل هذا التوسيط والاستخدام في غير التحريكات المكانية ولم يجوز فيها وان كان الذي جوزه على طور غير الطور
الذي نحن عليه لان القوى النباتية والحيوانية عنده اعراض وكيفيات فعلية او انفعالية وعندنا جواهر صورية وقوله هو فيه ما
ليفرق بين الطبيعة والصناعة والقواسر واما قوله بالذات فقد حمل على وجهين احدهما بالقياس الى المحرك والاخر بالقياس الى
المتحرك فمعناه على الوجه الاول ان الطبيعة تحرك لذاتها لا عن تسخير قاسر فيستحيل ان لا يحرك حين خلوها عن مانع حركة غير الحركة
التي لاجل قاسر ومعناه على الوجه الاخر ان الطبيعة تحرك لا ما يتحرك عن ذاته لا عن خارج وقوله لا بالعرض ايضا يحمل على وجهين
احدهما بالقياس الى الفاعل والثاني بالقياس الى القابل فالاول ان الطبيعة مبدء لما كان حركته بالحقيقة لا بالعرض والحركة بالعرض
مثل حركة ساكن السفينة بحركة السفينة والثاني انه اذا حركت الطبيعة صنما من نحاس فهي تحركه بما هو صنم بالعرض لان تحريكها بالذات
للنحاس لا للصنم ولذلك لا يكون الطبيب طبيعة اذا عالج نفسه وحرك الطب ما هو فيه لانه فيه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو
طبيب فلم يكن برؤه عن المرض لانه طبيب ولكن لانه متعالج فانه من حيث هو معالج شيء ومن حيث هو متعالج شيء لانه بالحيثية الاولى
مانع للعلاج وبالحيثية الاخرى قابل له مريض **تبصرة** قد سنح لبعض الواردين بعد السابقين الاولين ان يستقصر هذا
التحديد وتوخى بعد استقصاره ان يزيد عليه زيادة فقال ان هذا التعريف انما يدل على هذه الطبيعة لا على جوهر ذاتها بل على
نسبتها الى ما يصدر عنها ويجب ان يزاد في حدها فيقال ان الطبيعة قوة سارية في الاجسام تفيد التخليق والتشكيل وتحفظهما
وهي مبدء لكذا وكذا والذي على الشيخ ان هذه الزيادة تكلف مستغنى عنه وان ما فعله ردي فاسد غير محتاج اليه ولا الى
بدله فقال اما الزيادة التي راى بعض اللاحقين بالاوائل ان يزيدها فقد فعل باطلا فان القوة التي كالجنس في رسم الطبيعة هي
القوة الفاعلية واذا حدت حدت بانها مبدء الحركة من آخر في آخر بانه آخر وليس معنى القوة الا مبدء تحريك يكون في الشيء
وليس معنى السريان الا الكون في الشيء فان المحل اذا كان امرا منقسما كان الذي يحله من حيث ذاته ايضا منقسما ساريا فيه وليس
معنى التخليق والتشكيل الا داخلا في معنى التحريك وليس معنى حفظ الخلق والاشكال الا داخلا في التسكين فيكون هذا
الرجل قد كرر اشياء كثيرة من غير حاجة اليه وهو لا يشعر ومع ذلك فان هذا المتدارك تخلل هذا الرسم بزعمه انه اذا قال قوة
فقد دل على ذات غير مضافة الى شيء وما فعل فان القوة مفهومها هو مبدء التحريك والتسكين لا غير فالقوة لا ترتسم الا من
جهة النسبة الاضافية هذا التلخيص كلامه اقول كون الطبيعة مبدأ لافاعيلها الذاتية من الحركة وغيرها ليس على سبيل
ان يكون من الصفات العارضة لذاتها بعد ذاتها كالضاحك والكاتب للانسان بل وجودها في نفسها وجودها مبدء

لكذا وكذا شئ واحد بلا تغاير فالمذكور فى تعريفه ليس كما يفهم من كلام الشيخ انها احد بحسب مفهوم الاسم رسم بحسب الحقيقة والذات
وكذا ينبغى ان يعلم ان كون هذا المبدء طبيعة وقوة وان كان بحسب مفهومات متغايرة لكن قد علمت ان تكثر المفهومات وتغايرها
لا يقتضى تغاير نحو الوجود الذى هو مصداق الجميع فهذه القوة فى كل واحد من انواع الجسم شئ واحد جسمانى يترتب عليه بها افعالها
وآثاره الذاتية الجسمانية من الحركات والاستحالات وغيرها سواء كانت متحصلة القوام بجوهر نفسانى او لا وسنشبع لهذا اشرح

فصل فى نسبة الطبيعة الى ما فوقها من الصورة والنفس والى ما تحتها من المادة والحركة والاعراض قال الشيخ فى الشفاء ان
لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا فطبيعته هو القوة التى يصدر عنها تحركه وتغيره الذى يكون عن ذاته وكل عن سكونه
وثباته وصورته هى ماهيته التى بها هو ما هو ومادته هى المعنى الحامل لماهيته والاعراض التى اذا تصورت مادته بصورته
وتمت نوعيته لزمته او عرضت له من خارج وربما كانت طبيعة الشئ هى بعينها صورته وربما لم يكن اما فى البسائط فان الطبيعة
هى الصورة بعينها فاذا قيست الى الحركات والافعال سميت طبيعة واذا قيست الى تقويمها للنوع سميت صورة فصورة الماء
مثلا قوة اقامت هيولى الماء نوعا هو الماء وتلك غير محسوسة وعنها تصدر الآثار المحسوسة من البرودة والثقل وهو الميل
لا يكون للجسم وهو فى حيزه الطبيعى فيكون فعلها فى جوهر الماء اما بالقياس الى المتاثر عنه فالبرودة واما بالقياس الى المؤثر فيه
المشكل له فالرطوبة واما بالقياس الى مكانه الغريب فالتحريك وبالقياس الى مكانه المناسب فالتسكين واما فى المركبات فالطبيعة
كشئ من الصورة ولا يكون كنه الصورة فان تلك الاجسام لا تصير هى ما هى بالقوة المحركة لها بالذات الى جهة وحدها وان كانت
لا بد لها فى ان يكون هى ما هى من تلك القوة فكان تلك القوة جزء من صورتها وكان صورتها يجتمع من عدة معان فيتحد كالانسانية
فانها تتضمن قوى الطبيعة وقوى النفس النباتية والحيوانية والنطق واذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الاجتماع اعطيت الماهية
الانسانية واما كيفية نحو هذا الاجتماع فالاولى ان يبين فى الفلسفة الاولى هذا ملخص كلامه وفيه امور صحيحة على طور
حكمتنا المشرقية وامور متزلزلة كما يظهر على من تامل وتدبر فى مواضع من كلامنا فقوله صورة الشئ هى ماهيته التى بها هو ما هو
ومادته هى المعنى الحامل لماهيته كلام حق صحيح يجب التعويل عليه فى جميع المواضع وهذا الذى ذكره اصل يبتنى عليه كثير من مقاصدنا
سيما التى فى علم المعاد فكل حقيقة نوعية فهى هى بصورتها التى مقوم نوعها ومحصل جنسها ويتفرع عليه امور منها كون النفس
الانسانية فى ذاتها مصداقا لجميع المعانى التى توجد فى الحيوان والنبات والمعدن على وجه الاطلاق ومنها مسئلة اتحاد العاقل
بالمعقول ومنها جواز حركة الاشتداد فى الجوهر واما قوله وربما كانت طبيعة الشئ هى بعينها صورته كالبسائط وربما لم يكن كالمركبات فلا يخلو من اضطراب اما اولا فلان قوله كالبسائط عنى به العناصر الاربعة كما يعلم من مواضع اخر من كلامه من ان الفلك لا
طبيعة له وكذا الكواكب لا طبيعة لها وانما لها ميل فقط وهو من الكيفيات كالثقل والخفة وفيه ما مر من ان الافلاك وكذا الكواكب
لها طبيعة خامسة واما ثانيا فقوله ربما لم يكن ان اراد به ان المركب الحيوانى والنباتى صورته النوعية هى نفسه وهى بالعدد غير
طبيعته وكانه اراد ههنا بطبيعة الحيوان مثلا صور العناصر التى هى اجزاء مادته وانت تعلم ان شيئا منها ليست طبيعة الحيوان
بما هو حيوان ولا النبات بما هو نبات وان اراد به غير تلك الطبايع بل التى هى مبادى حركات النشو والارادة فالحق انها عين الصورة
الحيوانية والنباتية وجودا وهوية وغيرها معنى ومهية وقوله فالطبيعة كشئ من الصورة ولا يكون كنه الصورة وكذا قوله
وكان تلك القوة جزء من صورتها يحتمل وجهين احدهما ما هو المختار عندنا وهو ان معنى الطبيعة المذكورة احد معان يتضمنها
الصورة النوعية التى للمركب فتلك الصورة مع تاحدها يتضمن مع تلك القوة من كونها مبدء قريبا للحركات والاستحالات
الناشية عما هى فيه بالذات لا بالعرض وان جاز وجود تلك القوة مفردة فى مادة اخرى بالنوع لا بالشخص باعتبار اخذها
بشرط لا شئ اخر وثانيهما وهو الذى قصده الشيخ كما يظهر من مواضع اخرى من كلامه وهو ان هذه القوة توجد فى مادة المركب
من الاسطقسات ومعنى الصورة محمول على المركب لانها تتحد مع الفصل باعتبار اخذ معناها لا بشرط شئ والفصل محمول على المركب
ومعنى الحمل هو الاتحاد فى الوجود فيكون تلك القوة جزء من الصورة بهذا الوجه وهذا وان كان وجها صحيحا الا ان النظر يعطى ان
صورة الشئ التى هى مبدء فصله الاخير يتضمن وجوده البسيط جميع المعانى الموجودة فى القوى التى تحتها بوجه اعلى وابسط وكذا قوله
وكان صورتها يجتمع من عدة معان فيتحد الى آخره يجرى فيه الاحتمالان المذكوران وكذا الكلام فى قوله واما كيفية نحو هذا

الاجتماع فالاولى ان يبين في الفلسفة الاولى فان الذي يستفاد من كلامه في غير هذا الموضع في كيفية هذا الاجتماع المناسب لسائر ما قاله
هو ان صورة كل نوع هو مركب من عدة قوى كالانسان مثلا يجب كونها مبدء لساير قواه على ترتيب نظام كانها بجمع الكل في واحد لكونها
مرتبطا بواحد على وجه التناسب والترتيب والترتيب يجعل الكثير شبيها بواحد واما الذي ينتهي اليه النظر العميق ان الصورة كالصورة
الانسانية مثلا وهي نفسه الناطقة على وحدتها جامعة لجميع قواها الحيوانية والنباتية والمعدنية على وجه مبسوط شريف
وكذا الكلام في كل صورة بالقياس الى ما دونها فان قلت اذا كانت الصورة مبدء فاعليا لساير القوى قاهرا عليها فيلزم ان
لا تنفعل عنها ولا يستكمل بها قلنا هذه الصورة المقومة للمواد وقواها ليست في قوة الوجود كالمبادي العقلية حتى يتبرى عن
المواد وقواها كل البراءة فلكل منها جهتان جهة حاجة واستكمال وجهة غناء وتكميل وقد مر في مباحث التلازم بين المادة
والصورة كيفية تحقق هاتين الجهتين فالصورة مقومة للمادة من جهة اصل حقيقتها باعانة جوهر عقلي يتصل به ضربا من الاتصال
وهي مفتقرة الى المادة في عوارضها الانفعالية وهيئاتها المسماة بالمشخصات وكلامنا في الصورة من جهة اصل حقيقتها لا من
جهة تاخرها عن المادة وافتقارها اليها فانها ليست من تلك الحيثية مادة بل موضوعا وهكذا الحال في كل صورة ومادة حتى
النفس والبدن فان النفس محصلة للبدن وقواه من حيث اتصالها بالمبدء الفعال على نحو الشركة دون الاستقلال الا مع تمام
الاتصال وح يستغني عن البدن كل الاستغناء وهي قائمة بالبدن مفتقرة اليها في طلب الكمال من حيث نقصانها عن المبدء و
من جهة قصورها ونقصها هذا ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد علمت نسبة الطبيعة الى الصورة ومنه يستفاد نسبة الى النفس
كما اومانا اليه اما البسائط كالفلك وما فيه فان طبيعتها ونفسها شيء واحد في الوجود وذلك الواحد ذو شئون ودرجات
بعضها عقلية وبعضها نفسانية مدركة للجزئيات وبعضها طبيعية سارية في الجسم مباشرة للحركة الدورية التي على نهج واحد
من غير ارادة بحسب هذه المرتبة اعني القوة السارية في الجسم وان كانت الحركة ارادية بحسب قوة نفسانية يتحد بها هذه القوة الطبيعية
ضربا من الاتحاد وهذه القوة القريبة من فعل الحركة حادثة شيئا فشيئا متجددة حسب تجدد الحركة كما سبق واما نسبتها الى المادة
فالتقويم بوجه والتخصيص بوجه والتنويع بوجه كما علمت في مباحث الماهية واما النسبة الى الحركة والسكون فالاستلزام والاستتباع
من غير تخلل جعل مستانف بينهما واما نسبتها الى الاعراض ففي بعضها الافادة والتحصيل وفي بعضها التهيئة والاعداد وايضا من
الاعراض ما يعرض للجسم الطبيعي من خارج ومنها ما يعرض من جوهر الشيء فبعضها تابع للمادة كالسواد للزنجي وانتصاب القامة وحسن
الشكل والخلقة وبعضها تابع للصورة كالذكاء والفرح وحسن الخلق بالضم وغير ذلك في الناس وقوة الضحك قال الشيخ فبينا
ان هذه الامور وان لم يكن بد من وجودها ان يكون في مادة فان منبعها من الصورة ومبدئها وستجد اعراضا تتبع الصورة ويتبعث
منها او يعرض لها بوجه اخر لا يحتاج لها الى مشاركة المادة وذلك اذا حققت في علم النفس اقول جميع الاعراض تابعة للصورة
وهي منبعها ومبدئها الا ان الصور متفاوتة قوة وضعفا وتجردا وتجسما وليس شان المادة الا القبول والانفعال فلا فرق
بين عرض وعرض في ذلك بل كل عرض نسبتها الى الصورة بالوجود والصدور والى المادة بالاستعداد والقبول لكن بعض الصور
قريبة الذات من افق المادة الجسمانية كالصور المعدنية والنباتية فتلك الاعراض التابعة لها كالاشكال والالوان وبعضها
بعيدة الذات عنها كالنفوس سيما الانسانية والفلكية فكذا الاعراض الناشئة منها ولما كانت تلك الصور العالية الشريفة
حيثما وجدت معها في المادة صور وقوى متوسطة بينها وبين المادة المتوسطة السافلة الجسمية فلاجرم يوجد منها في تلك
المادة اعراض متفاوتة القرب والبعد منها فلاجل ذلك يقع الاشتباه في لبعضها انها تابعة للصورة ولبعضها انها
تابعة للمادة والتحقيق ما اشرنا اليه وبالجملة فاعلى الصور ما لا مادة له اصلا الا بحسب الذات ولا من جهة افعالها القريبة
كالعقول القادسة فتلك اعراضها التابعة لانها المعاني الكلية والصفات العقلية كالعلم الكلي والقدرة التي ليس معها
شوب تغير والارادة التي هي عناية محضة لا التفات معها الى السافل وبعدها صور لا تعلق لها بالمادة ذاتا ولها تعلق بها
من جهة افعالها المتغيرة الزمانية كالنفوس الفلكية ونحوها وكذلك اعراضها التابعة كالعلوم النفسانية المتغيرة والارادات
المتجددة وبعدها بين المرتبتين صور قوية التعلق بالمواد شديدة النزول اليها على طبقات متفاوتة في النزول وغايتها
في النزول ما تكون سارية في جميع اجزاء المادة التي فيها على نسبة واحدة من غير تفاوت كالطبايع الاسطقسية والمعدنية

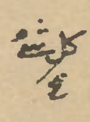
صورته بل هيئته ولا المادة من تلك الحيثية مو

بحيثية مو

بحيث

٣٦

فانها ذات اجزاء مقدارية كاجزاء الجسم وارفع منها قليلا الصورة النباتية فانها ببعض اجزاء النبات اربط واعلق دون البعض فلها
شئ من المادة كالاصل لا يبقى الصورة اعنى النفس النباتية بدونه فاذا قلع يجف النبات ويفسد كله ولها شئ كالفروع اذا قطعت
لم يفسد صورة الكل مادام الاصل باقيا وايضا يتبدل اجزاء النبات بحسب التغذية والتحليل والنفس باقية ضربا من البقاء وارفع
درجة من صورة النبات صورة الحيوان فان بعضها يكاد ان يبقى عند فساد البدن بتشخصه بقاء شخصيا وبالجملة فقد وضح غاية
الوضوح ان قوام كل مركب نوعى طبيعى بصورته او ما هو كالصورة اقوى واكد من قوامه بمادته او ما هو كالمادة حتى يصح ان يق طبيعة
الشئ هى صورته وما اشد سخافة راى طائفة من المتقدمين حيث فضلوا جانب المادة فى التقويم على جانب الصورة متمسكين
بحجة واهية هى انه لو كانت الصورة هى الطبيعة فى الشئ لكان السرير اذا عفن فصل وصار بحيث يفرخ غصنا وينبت فرخ سريرا
وليس كذلك بل يرجع الى الطبيعة الخشبية وهذا القائل كما ذكره الشيخ كانه راى ان الطبيعة هى المادة ولا كل مادة بل المحفوظة ذاتها فى
كل تغير وكانه لم يفرق بين الصورة الصناعية والطبيعية ولا ايضا بين العارض والصورة ولم يدر ان مقوم الشئ يجب ان لا يكون
منه بد عند وجود الشئ لا عند عدمه ايضا بل الصورة للشئ ما يحصل به الشئ هو ما هو بالفعل ومادته هى ما به يكون بالقوة
فلا يفيد المادة وجود الشئ بالفعل بل ان افادت وانما افادت قوة وجود الشئ لا غير الا ترى ان الطين واللبنات اذا وجدت
كان للبيت وجود بالقوة واما كونه بالفعل فيستفاد من صورته حتى لو جاز ان يقوم صورة البيت لا فى مادة لاستغنى عن اللبنات
وما يجرى مجريها فالحاجة لبعض الصور الى المادة لنقص وجودها التشخصى وضعفها لا لاجل اصل حقيقتها النوعية وسيظهر
لك فى مباحث المعاد ظهورا اتم مما سبق فى مباحث المثل الالهية ان جميع هذه النوعيات المركبة لها وجود صورى فى عالم مقدارى
مجرد عن هذه المواد واستعداداتها وذلك العالم كله صورة بلا مادة والوجود فيه فعل بلا قوة وكمال بلا نقص وقرار بلا حركة
ودوام بلا تجدد والحركة لا توجد فى ذلك العالم اصلا لا فيها نصب ولا فيها لغوب واعلم ان هيهنا الفاظا مشتقة يستعملها
اهل العلم من الطبيعة والطبيعى وما له الطبيعة وما بالطبيعة وما بالطبع وما يجرى مجرى الطبيعى اما الطبيعة فقد يستعمل
على معان متقاربة المآخذ عندنا والحق ما يذكر منها ثلثة من الطبيعة للمبدأ الذى قد عرفتها اعنى ما يباشر الحركة والاستحالات
ومقابلاتها وبحق لما يتقوم به جوهر كل شئ ويق طبيعة لحقيقته وذاته واما الطبيعى فهو كل منسوب الى الطبيعة وذلك اما



ما فيه الطبيعة واما ما عن الطبيعة فالاول هو المنسوب بالطبيعة او الذى الطبيعة كالجزء من الصورة واما الثانى فالآثار .
الحركات وغيرها من المكان والزمان وما يجانسه واما ما له الطبيعة فهو الذى له فى نفسه مثل هذا المبدأ اعنى الجسم المتحرك
بطباعه والساكن بطباعه واما بالطبيعة فهو كل ما وجوده بالفعل عن الطبيعة بالوجود الاول كالاشخاص الطبيعية او بالوجود
الثانى كالانواع الطبيعية واما بالطبع فهو كل ما يلزم الطبيعة كيف كان على مشاكلة القصد كالاشخاص والانواع الجوهرية
او لازمها كالاعراض اللازمة والحادثة واما ما يجرى المجرى الطبيعى فمثل الحركات والسكونات التى يوجبها الطبيعة بنفسها
لذاتها الا خارجة عن مقتضاها والخارج عن مقتضاها ربما كان عنها نفسها بسبب قابل فعلها وهو المادة فان الراس المسفط
والاصبع الزائدة ليس جاريا مجرى الطبيعى ولكنه بالطبع وبالطبيعة بمعنى ان سببه الطبيعة ولكن لا لنفسها بل لعارض هو حال
المادة بحسب كمية او كيفية يقبل ذلك **حكمة مشرقية** اعلم ان الطبيعة قد تكون جزئية وقد توجد كلية والاولى هى الطبيعة
الخاصة لتشخص شخص والثانية هى التى توجد مفارقة الهوية عن المواد الجزئية نسبتها الى هذه التشخصات نسبة الفاعل الى فعله
ونسبة الاصل الى فروعه والكلى بهذا المعنى غير المهية الكلية التى لا توجد بالاستقلال فى الاعيان بل تابعة فى الوجود لوجود
الاشياء التى تحمل هى عليها بل انما هى عينها فى الوجود وغيرها بحسب التصور عند التحليل واما الكلى الذى كلامنا فيه فهو صورة
مجرد الوجود والمعنى جميعا عن المواد الجزئية والشيخ قد انكر وجودها فى الاعيان حيث قال لا وجود الا للقوى المختلفة التى
فى القوابل ولم تكن النسبة متحدة ثم انقسمت نعم لها نسبة الى شئ واحد والنسبة الى الشئ الواحد الذى هو المبدأ لا يرفع الاختلاف
الذاتى بين الاشياء ولا يقوم المنسوبات مجردة بانفسها بل لا وجود للطبيعة بهذا المعنى لا فى ذات المبدأ فانه من المحال ان يكون
فى ذاته شئ غريب عن ذاته ولا فى طريق السلوك الى الاشياء كانه فايض لكنه لم يصل ولا له وجود فى الاشياء يتحد بلا اختلاف
بل طبيعة كل شئ اخر متميز بالنوع او بالعدد انتهى اقول قد استقصينا الكلام فيما سبق فى اثبات ان لكل طبيعة نوعية

صورة واحدة عقلية فی عالم المفارقات نسبتها الی هذه الطبایع الجزئیة نسبة الکمال الی النقص ونسبة الاشد الی الاضعف فلا نعید
ذکره والعجب ان الشیخ معترف بان الطبایع الجزئیة غایات وان الغایة فی تعاقب الاشخاص هی بقاء النوع وذکر ان الکلی ربما کانت کلیته
بحسب نوع ونوع وربما کانت کلیته علی الاطلاق وکلاهما لا وجود لهما فی الاعیان ذواتا قائمة الا فی التصور لا وجود الا للجزئی اما احدهما
فهو ما نعقله من مبدء مقتضی التدبیر الواجب فی استحفاظ نوع والثانی ما نعقله من مبدء مقتضی التدبیر الواجب فی استحفاظ
النوع علی نظامه فنقول اذا لم یکن للصورة الکلیة وجود عقلی مستقل فی الاعیان فای معنی لاستحفاظه فی هذا العالم من جهة
نسبة الجزئیات الیه وذکر ایضا فی الالهیات فی فصل اثبات الغایة فی حل شبهة من ابطل الغایة فی اشخاص الکاینات التی لا یتناهی
حیث لا ینتهی الی غایة بهذه العبارة واما اشخاص الکاینات الغیر المتناهیة فلیست هی بغایات ذاتیة فی الطبیعة ولکن الغایة
الذاتیة هو ان یوجد مثلا الجوهر الذی هو الانسان او الفرس او النخلة وان یکون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا وکان هذا ممتنعا
فی الواحد المشار الیه لان کل کاین فاسد فاستبقی بالنوع والعرض الاول هو بقاء الطبیعة الانسانیة مثلا فهو العلة التمامیة
لفعل الطبیعة الکلیة وهو واحد لکن هذا الواحد لابد فی حصوله باقیا من ان یکون اشخاص بعد اشخاص بلا نهایة فیکون لا تناهی
الاشخاص عرضا علی المعنی الضروری اقول ومن تامل فی کلامه احدهما ان لا وجود للطبایع النوعیة مستقلة والاخر ان الغایة
والعرض الاصلی فی فعل المبدء الفاعلی هی الطبیعة النوعیة دون الاشخاص الا علی وجه التبع وعلی قسم من الضروری المذکور فی موضعه
لحکم بالاضطراب والحیرة فان الغایة بالحقیقة والتی یومها القصد والعرض بالذات یجب ان تکون موجودة فی الاعیان وجودا اقوی
من وجود ما لا یومه القصد من الفاعل الا بالعرض وعلی وجه الاستتباع **فصل** فی ان فعل الطبیعة بالذات سواء کانت کلیة
او جزئیة لیس الا الخیر والصلاح لا الشر والفساد قال الشیخ ان کثیرا اما هو خارج عن مجری الطبیعة الجزئیة لیس بخارج عن مجری الطبیعة
الکلیة فان الموت وان کان غیر مقصود فی الطبیعة الجزئیة التی فی زید فهو مقصود فی الطبیعة الکلیة من وجوه احدها لتخلص
النفس عن البدن للسعادة فی السعداء وهی المقصودة ولها خلق البدن واذا اختلفت فلیس بسبب من الطباع بل بسوء الاختیار
ولیکون لقوم اخرین حالهم فی استحقاق الوجود حال هذا الشخص وجود فانه ان خلد هؤلاء لم یسع للاخرین مکان ولا قوة وفی قوة
المادة فضل للاخرین وهم یستحقون مثل هذا الوجود ولیسوا اولی بالعدم الدائم من هؤلاء بالخلود فهذه وغیرها مقاصد الطبیعة
الکلیة وکذا الاصبع الزائدة هی مقصودة فی الطبیعة الکلیة التی تقتضی ان تکتسی کل مادة ما تستعد لها من الصور ولا تعطل فاذا
فضلت مادة تستحق الصورة الاصبعیة لم تحرم ولم تضع انتهی اقول فیه موضع بحث من وجوه احدها ما مر من لزوم التدافع فی
کلامه حیث اثبت ههنا وجود طبیعة کلیة فی الاعیان وقد انکرها بعینه فیما مر وثانیها انه مثل الموت والفساد وما یجری مجریهما
غیر منسوب بالذات الی الطبیعة کلیة کانت او جزئیة فان منشأ الموت ان الطبایع الشخصیة متوجهة الی کمالاتها بحرکاتها الجوهریة
التی مرت الاشارة الی ثبوتها فاذا انتقلت الطبیعة الجزئیة من فطرتها الاولی الی کمال صوری اخر وغایة ذاتیة اخری لطرء الزوال
علی نشاتها الاولی لطریان نشاتها الاخری قیل انها فسدت او ماتت ولیس الفساد ولا الموت فعل الطبیعة بالذات وعلی سبیل
القصد بل العرض علی سبیل التبع وثالثها ان الذی ذکره سببا لفعل الموت من الطبیعة من ایصال النفس الی السعادة الاخرویة الکلیة صح
مختص بنفوس الانسانیة ولا یجری ما ذکره فی النفوس الحیوانیة فضلا عن النباتیة مع ان الموت او الفساد یلحقها ایضا من جهة الطبیعة
ورابعها ان تلک السعادة علی ما قرره فی بحث المعاد حسب ما ذهب الیه هو واکثر اتباع المعلم الاول عقلیة صرفة فهی لا تحصل
الا لجماعة من النفوس الانسانیة هی اقل عددا من البواقی والذی یفعله الطبیعة الکلیة من الغایات الذاتیة لابد وان یکون عاما
او اکثریا کما مر فی بحث الغایة فلو کان قضاء الموت من الطبیعة لبلوغ النفس الی تلک السعادة لزم ان یکون جمیع الناس او اکثرهم سعداء
ولا یکون الشقی الا النادر منهم ولیس الامر کذلک عندهم فالحق ان جمیع الطبایع متوجهة لذاتها الی کمالاتها وغایاتها والتخلف
عن البلوغ اما لقسر قاسر او عروض قاطع او قصور طبیعة وان حکمة عروض الموت لیست مقصورة علی البلوغ الی السعادة وان
السعادة العقلیة غیر مطلق الکمال والفعلیة وان جمیع النفوس المفارقة عن هذه الابدان لها وجود اخر اشد واکد من هذا
الوجود وتاکد الوجود لا ینافی الشقاوة والنکال کما سیاتی بیانه فی علم المعاد **فصل** فی موضوع العلم الطبیعی ومبادیه
قد تقرر فی علم المیزان وفی فن البرهان منه ان العلوم منها کلیة ومنها جزئیة والمراد من العلم الکلی ما یبحث فیه عن احوال

الموجود بما هو موجود وعوارضه الذاتية التي تلحقه من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعا مقداريا او عدديا او نوعيا وانتقال المتغير
كالعلمين الاخرين اعني التعليمي والطبيعي فالطبيعي علم جزئي ولكل علم جزئي موضع خاص جزئي فموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس
من حيث هو واقع في التغير والمبحوث عنها فيه هي الاعراض اللاحقة له من هذه الحيثية سواء كانت صورا او اعراضا او نسبا
ويسمى كلها طبيعيات من جهة نسبتها الى القوة التي تسمى طبيعة كما قد عرفتها فبعضها موضوعات لها وبعضها آثار وحركات تصدر
عنها ولاشك ان للامور الطبيعية مبادي واسبابا وقد ثبت ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة سببه فلا سبيل الى تحقيق
معرفة هذه الامور الطبيعية الا بعد الوقوف على معرفة مباديها واسبابها وتلك المبادي لا يخ اما بان لكافتها ومنها
فيشترك فيها الجميع او لبعضها دون بعض اما التي تعم جميعها وتشترك فيها الكل وهي المبادي لموضوعها المشترك ولاحوالها
المشتركة فلا يمكن اثباتها اذا احتاجت الى الاثبات في صناعة الطبيعيين كما علم في فن البرهان من الميزان بل اثباتها على ذمة
منهاجه صاحب العلم الكلي وليس على الطبيعي الا تبول وجودها وضعا وتصورمهيتها انية واما المبادي التي لجزئي جزئي من غير اشتراك
الجميع فيها فلا يبعد ان يفيد العلم الطبيعي اثباتها انية ومهية معا ثم ان الاشياء الطبيعية اذا كانت لها مباد عامة مشتركة
واخرى جزئية مختصة مثل مباد النمو والحس فطريق التعلم والتعليم فيها ان يبتدئ في السلوك مما هو اعم وينتهي الى ما هو اخص
وهذا في مبادي القوام والحد معلوم لكل من له ادنى بصيرة فانك اذا اردت ان تعرف مهية الانسان بحده وحقيقته فمعرفتك
لجنسه وهو جزؤه المادي اقدم من معرفتك لنوعه فثبت ان العام اعرف عند العقل من الخاص ومن ارتاضت نفسه بالفلسفة الالهية
يعرف ان مبادي الوجود ايضا كالفاعل والغاية اقدم تعرفا في ذاتها من معلولاتها وكنا قد اوضحنا هذا فيما قبل وبالجملة المنهج
الاشرف في التعليم ان يكون السلوك العلمي مطابقا للسلوك الوجودي النازل من الاعلى الى الاسفل ومن الاعم الاشمل الى الاخص
الاقل فمن اراد ان يعرف الامور الطبيعية فينبغي له ان ياخذ اولا من مبادي الطبيعة المشتركة الى تلك الطبيعة واحوالها ومنها الى
الطبايع المختصة واحوالها من جهة مباديها الغير المشتركة اذ الامور العامة اعرف عند عقولنا من الامور الخاصة واما عند الطبيعة
فان كانت جزئية فالشخص الجزئي اعرف عندها من المعنى النوعي وبعده المعنى الجنسي فان المقصود في الطبيعة الجزئية ليس ان توجد
حيوانا مطلقا ولا جسما مطلقا بل ان توجد اولا جسما خاصا ثم حيوانا خاصا ثم انسانا وهكذا الى ان ينتهي الى حقيقة خاصة
جامعة لكل كمال في الطبيعة واما المقصود في الطبيعة الكلية بالمعنى الذي حققناه فهو اولا وبالذات وجود ما هو اعلى واشرف
منها في الحيطة والجمعية ثم ما يليه على وجه التبعية واللزوم وهكذا الى ان ينتهي في النزول الى الجسمية والهيولى فالمقصود في فعل
الطبيعة ليس الا نحو من الوجود والوجود كما علمت متفاوت في القوة والضعف والحيطة والقصور وليس مقصودها كما زعمه بعض
مهية كلية نوعية كانت او غيرها اذ المهية غير مجعولة ولا مقصودة بالذات كما سبق وانما المجعول والغاية في القصد من شي
مبدء كان هو الوجود لكن الوجودات قد يشترك في معنى نوعي وجنسي او غيرها للعقل ان يتصورها ويتوسل من تعرف بعضها
الى تعرف الاخر ولاجل ذلك يقال العام اعرف عند العقل من الخاص لان الذي يتفطن به اولا من صفات الموجودات هو المعنى المشترك
بين الكل كالشيئية والموجودية ثم المعنى الذي دون ذلك في الاشتراك كالجوهرية والعرضية ثم كالجسمية وهكذا الى ان ينتهي
الى معنى محصل كامل نوعي ولذلك الناس كلهم كالمشتركين في معرفة العموميات واوائل المفهومات التي لا كمال معتد به فيها وانما يتميزون
بان بعضهم يعرف الخصوصيات وينتهي الى النوعيات امعانا في التفصيل وهذا الامعان في تحقيق الخصوصيات ينتهي ببعض من هؤلاء
الى ان يشاهدوا بعين عقولهم صورا عقلية وجودية وذواتا كاملة نورية هي مبادي النوعيات وهذا هو الطرف الاعلى من الكمال
وهو النتيجة الكبرى من معرفة المعاني العامة والخاصة ولذا قيل المعرفة بذر المشاهدة وهذه المشاهدة غير الاحساس لان
حصول الاحساس كان متقدما على حصول تلك العمومات والخصوصيات بعد ذلك وربما وقف بعضهم في المعرفة على الجنسيات
العامة كمن عرف الجسمية دون ان يحصل معها المعاني الفصلية كالنامي حتى يعرف معنى النبات او حصل الجسم النامي ووقف
عليه دون معرفة الحساس حتى يعرف معنى الحيوان فاذا انتهت المعرفة الى الطبايع النوعية واحوالها وقف النظر البحثي وليس بعده
الا المشاهدة الحضورية للطبايع العقلية والصور المفارقة واما معرفة الطبايع الجزئية فليس بالى العقل بما يفوته من معرفتها
انتهى لان وجودها كالموضوع الجسماني وليس كالا للموضوع العقلي **فصل** في تعديد المبادي التي للطبيعيين ان ياخذ وها

على سبيل المصادرة والوضع اعلم ان الاشياء الطبيعية مباد واسباب سنشير اليها اما مهية الموضوع اعني الجسم الطبيعي من حيث
قبوله للتغير فهي كانها مركبة من معنى الجسم الطبيعي والحيثية المذكورة واما الجسم الطبيعي فقد مضى تحقيق مهيته واما معنى الحركة
والتغير فهو ايضا قد علم واما المبادي فللجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي وهو كالجزء من مهية الموضوع للعلوم الطبيعية مباد
وله من حيث هو كائن الجوهر فاسد بل متغير في الجملة زيادة في المبادي فالمبادي التي يحصل بها الجسمية منها ما هي اجزاء من وجوده
وحاصله في ذاته وهويته وهي اثنان احدهما المادة كالخشب للسرير وثانيهما الصورة كالهيئة للسرير فالاول استعداد محض
يسمى هيولى وموضوعا وعنصرا واسطقسا كل اسم بحسب اعتبار معنى اخر والثاني هو الصورة الجسمية وهي كون الجسم بحيث يصح
ان يوجد فيه ابعاد خطية متقاطعة على زوايا قوائم وهي ايضا اضعف الصور وجودا ووحدة حيث يبقى مع احاد التشكلات و
التكممات وكل من هذين كما هو مبدء للجسم بما هو جسم كذلك مبدء للجسم الذي هو نوع من انواع ذلك الجسم لان سائر الصور التي
للطبيعيات التي هي مبادي اجناسها وانواعها لا تنفك عن مقارنة الجسم الطبيعي مطلقا فيكون المادة الاولى التي هي احد مبادي الجسم
التي منزلتها من الجسم منزلة الخشب من السرير بنسبتها الى الاجسام ذوات تلك الصورة هذه النسبة فيكون جوهرا اذا نظر الى ذاتها
غير مضافة الى شيء من الصور بل خالية عنها لكن من شانها ان يقبلها مجتمعة او متعاقبة سواء كان ذلك من شان طبيعة مطلقة
جنسية لها حتى لا يكون لها وحدة الا وحدة ذهنية غير متحققة الوقوع في الاعيان بصفة الوحدة او من شان طبيعة شخصية لها
هي بصفة الاشتراك للجميع مجتمعة او متعاقبة واقعة في الاعيان على اختلاف المذهبين والذي سبقت الاشارة اليه ان
وحدتها الخارجية التشخصية باعتبار المعنى الذي هي به مادة في الضعف كالوحدة الجنسية للمعنى الجنسي للاشياء وذلك لفرط
نقصان وجودها في ذاتها خالية عن الصور فيكون في طبيعتها وطبيعة كل مادة لما بعدها من الصور ان يكون لها مناسبة ما اليها
بالنقص والتمام والضعف والشدة والغنى والفقر كانها رسم فيها وظل وشبح وخيال من الصور ويكون الصورة هي التي يجعل الجوهر
المادي لوجودها جوهرا اخر بالفعل بعد ما كان بالقوة فاذن ينبغي ان يوضع الطبيعي ان للجسم بما هو جسم مبدئين قريبين ذاتيين
احدهما هيولى والاخر صورة ان شئت صورة امتدادية مطلقة وان شئت صورة كمالية تعيدها من صور الاجسام وان شئت
صورة عرضية كما في الاصناف الجسمانية كالابيض والماشي والضاحك وليوضع ان الهيولى الاولى لا تقوم بنفسها مجردة عن الصور
الجرمية بل كل هيولى بما هي هيولى لا تتجرد عن الصورة التي تقومها قائمة بنفسها ويكون الصورة التي تزول عنها لو لا ان توالها
انما هو مع صورة اخرى سوت عنها وتنوع في التقويم مقام الاولى لبطلت الهيولى لست اقول ان تقويم اللاحقة من الصورة
بعينه هو تقويم السابقة بالعدد بل الهيولى جوهر مبهم الوجود له تحصلات متعددة يحفظ وحدتها الذاتية باي تحصل جاء من
الصور وينبغي ان يوضع ايضا للطبيعي اخذا من الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كل صورة اخذت تماما لحقيقة نوع من الانواع لا
يجوز تبدلها الى صورة اخرى نوعية والنوع هو النوع الاول ولا الى شخصية اخرى مباينة الوجود والشخص هو الشخص الاول بل بعينه
وهذا بخلاف كل جوهر اخذ مادة لنوع او لشخص فان المادة انما اعتبرت في الشيء المتقوم على وجه الابهام فيجوز تبدلها والنوع بل
الشخص باق بحاله ما دامت الصورة باقية بحالها ولاجل هذا لا يجوز الحركة في الجوهر الصوري ويجوز في الجوهر المادي ولاجل
ذلك لا يجوز حركة الصورة الجسمانية ولا المقدار الجسماني في الكم لانه بما هو نوع مقداري لا بد له من بقاء صورة الامتداد العيني
فيه وبقاء الموضوع شرط في الحركة والمتبدل لا يجوز ان يكون عين المتبدل فيه ويجوز هذه الحركة على ما هو كالصورة المعينة
لهذه الجسمية التعليمية كالصورة المقومة لنوع من النبات فانها ما دامت باقية بالعدد ويكون تلك الحقيقة باقية بالعدد
وان تبدلت عليها المقادير الجسمية بحسب الخصوصيات الامتدادية فان جسمية ما ومقدارا ما يكفي لان يكون جزء ماديا لحقيقة
معينة من النبات وهكذا قياس نوع من انواع الحيوان في جواز تبدل القوى النباتية عليه عددا او نوعا مع بقائه بالشخص
ما دامت صورته الحيوانية المعينة اعني نفسه باقية بالعدد فهذا هو الكلام في المبادي الداخلة في قوام الجسم وللاجسام مباد
ايضا فاعلية وغائية والفاعل هو الذي طبع الصور التي للاجسام في مادتها تقوم المادة بالصور وجودا وقوم منهما المركب
تفعل صورته في مادته وذلك المركب يفعل ما يفعل صورته وينفعل عما ينفعل بمادته والغاية هي التي لاجلها ما طبعت هذه
الصور في المواد والكلام ههنا لما كان في المبادي المشتركة فيكون الفاعل الماخوذ ههنا فاعلا مشتركا وكذا الغاية المعتبرة

فيهما

هيهنا هي الغاية المشتركة قال الشيخ في الشفاء والمشترك فيه ههنا يعقل على نوعين احدهما ان يكون الفاعل على وجه يفعل فعلا اولا
يترتب عليه سائر الافاعيل كالذى يفيد المادة الاولى الصورة الجسمية الاولى ان كان شئ كذلك على ما نعلمه في موضعه فيفيد الاصل
الاول ثم بعد ذلك يتم وجود ما بعده ويكون الغاية مشتركا فيها بانها الغاية التى تؤمها جميع الامور الطبيعية ان كانت غاية كذلك على ما
نعلمه في موضعه هذا النحو والنحو الاخر ان يكون المشترك فيه مشتركا بنحو العموم كالفاعل الكلى المقول على كل واحد من الفاعلات الجزئية
للامور الجزئية والغاية الكلية هي المقولة على كل واحد من الغايات الجزئية ~~للامور الجزئية~~ اقول فيه بحث اما اولا فلان الذى ذكره اولا في تبيين

لا الامور الجزئية صح

الفاعل المشترك مما ليس له وجه صحة فان الصادر اولا من المبدء الفعال في هذا العالم ليس هو الجسمية المشتركة ثم صور الكمالية النوعية
بل الطبايع الخاصة الكمالية اقدم صدورا وفعلا من الامور الجنسية كيف وقد حقق في مقامه ان الذى يجرى مجرى الصور مقوم للذى
يجرى مجرى المادة وايضا الصورة الجسمية لو كان لها وجود محصل قبل لحوق الصور النوعية لم يكن الصور صورا بل كانت اعراضا
لاستغناء الجسمية عنها في الوجود واما ثانيا فلان الغاية على المعنى يكون بازاء الفاعل بهذا المعنى يلزم ان يكون اخس الغايات

المنعم

لانه يلزم ان يكون غاية للجسمية اولا ولغيرها بتوسطها كما ان الفاعل كذلك واما ثالثا فلانه قد صرح الشيخ في الالهيات في فصل
القوة والفعل بان ما بالفعل دائما اقدم مما بالقوة وبين ذلك بوجوه كثيرة وايضا ابطل في موضع اخر منها في فصل تكون الاسطقسات
كون الوجود اولا للجسم وليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الصورة الجسمية ثم يكتسب ساير الصور واما رابعا فلان الذى ينبغى
ان يوضع للطبيعى من احوال المبادى يجب ان لا يكون مبحوثا عنه في علمه فعلى هذا الفاعل المشترك والغاية المشتركة بالنحو الذى ذكره
ثانيا لا يجوز ايضا ان يكون من المبادى التى يتسلمه الطبيعيون على وجه المصادرة فالحق ان يعرف معنى الفاعل المشترك والغاية
المشتركة على نحو اخر غيرهما وان كان قريبا من النحو الذى ذكره الشيخ وهو ان يكون الفاعل المشترك وهو الذى يبتدى منه وجود
جميع الاشياء الطبيعية بوسط او بغير وسط وان الغاية المشتركة هي التى ينتهى اليها ولاجلها وجود جميع الاشياء الطبيعية
بوسط او بغير وسط ومثل هذا الفاعل سواء كان واحدا بالعدد او كثيرا بالعدد وسواء كان فاعلا لغير الامور الطبيعية ايضا او كان
مقصور الفعل على تلك الامور فهو فاعل مشترك لجميع الاشياء الطبيعية من حيث صدورها عنه بعينه واحدا او متعددا وكذا
القياس في الغاية المشتركة بما هي غاية مشتركة بالمعنى المذكور فالصادر اولا من الفاعل المذكور هو اشرف الطبايع النوعية المتعلقة
بالاجسام كالنفوس الحيوانية على تفاوتها في التقدم حسب تفاوتها في الكمال ثم النفوس النامية من اكملها الى انقصها ثم الطبايع
المعدنية ثم الاسطقسات ثم الصور المقدارية ثم المادة المشتركة والعائد اليه في الانفعالات الاعدادية الزمانية في سلسلة
الرجوع الصعودى على العكس من الترتيب الاول الصدورى النزولى فيبتدى الوجود من الاخس فالاخس كالصور الجسمية والعنصرية
الى الاشرف فالاشرف كالنفوس وما بعدها والفرق بين وجودى النظيرين في كل مرتبة مما يحتاج الى كلام مشبع لا يناسب هذا الموضع
وظاهر ان الفاعل بهذا المعنى وكذا الغاية بالمعنى المشار اليه خارج عن عالم الطبايع الماديات والمتغيرات واما انه واحد في ذاته
او كثير واجب او ممكن فمما تبين في موضع اخر ليس على الطبيعى ان يبرهن عليه ولا ايضا وجب عليه ان يضعه ويتسلمه واما ان
المبادى المشتركة في الاجسام الطبيعية هي هذه الاربعة فعليه ان يضعه وهو مبرهن عليه في الفلسفة الاولى واما الجسم من حيث
وجوده الخاص المتغير او المستكمل او الكائن الفاسد فان له زيادة مبدء فان كون الشئ متغيرا تغيرا طبيعيا او لا وان يصير بصدد
الاستكمال كالا ذاتيا او عرضيا او كائنا وان كان المفهوم من كونه متغيرا غير المفهوم من كونه مستكملا والمفهوم من كونه كائنا او
حادثا غير المفهوم من كليهما جميعا لا بد وان يكون فيه شئ ثابت هو المتغير وصفة كانت موجودة فعدمت وصفة كانت معدومة
فوجدت ومعلوم انه لا بد للكائن من حيث هو متغير في ذاته من ان يكون له امر قابل لما تغير عنه ولما تغير اليه وصورة حاصلة
وعدم سابق لها مع الصورة الزائلة وعدم مقارن معها للزائلة وهذا في التغيرات التى في الصفات الزائدة على جوهريات
الاشياء معلوم لاكثر الناظرين واما نحن بفضل الله وجوده فقد بينا ذلك في جوهريات الطبايع المادية على وجه لم يتيسر لاحد
بعد المعلم ومن يحذو حذوه من الفلاسفة حيث سلف ذكره من كيفية تجدد الطبيعة وتقوم وجود كل جزء منها بالعدم وعدم كل
منها بالوجود فعلى هذا يجب ان يكون العدم معدودا من جملة المبادى المقومة للكائنات فان العدم شرط في كون الشئ متغيرا
واذا كان التغير في جوهر الشئ وقوامه كان للعدم شركة في تقويمه مع سائر المقومات فرفع العدم بالكلية عما هو متغير في ذاته

يوجب رفع ذاته من غير عكس فالعدم على هذا الوجه مبدء بمعنى انه لابد منه فى وجود الشئ ولو توقف فى اطلاق اللفظ وقيل المبدء
هو الذى لابد من وجوده فى وجود شئ فلا مبالاة لنا فى ذلك مع قابله فليستعمل بدل المبدء المحتاج اليه فالعدم لابد من اخذه
فى تحديد المتغير المستكمل وكذا لابد من اخذ الصورة فيه على ان هذا العدم ليس هو العدم المطلق بل عدم له نحو من الوجود كانه عدم
شئ مع تهيؤ واستعداد فى مادة معينة فان الانسان لا يتكون عن كل لا انسانية بل لا انسانية فى قابل الانسانية لكن الكون باعتبار
الصورة لا العدم والفساد باعتبار العدم لا الصورة وقد يقال ان الشئ كان عن الهيولى وعن العدم ولا يقال عن الصورة فيقال ان السرير
كان عن الخشب وكان عن اللاسرير واعلم ان فى كثير من المواضع يصح ان يقال انه كان عن الهيولى وعن العدم وفى كثير منها لا يصح وداثما
يقال كان عن العدم فانه لا يقال كان عن الانسان كاتب والسبب فيه ان بعض المتغيرات فيه استكمال للمادة بصورة كمالية يوجب وجودها
فساد الصورة الاولى وحالة وجودية لها فالاول كالنطفة اذا تكون عنها انسان حيث تزول عنها صورة النطفية والثانى الخشب
اذا تكون عنه سرير فانه وان لم يزل عنه صورة الخشبية مطلقا لكنه قد خلا عن صورة ما وتشكل ما بالنحت والنجر وبعضها
ليس فيه استكمال بصورة تقتضى وجودها زوال الشئ من الهيولى كالانسان اذا صار كاتبا فان الانسانية باقية فيه بذاتها
وصفاتها الوجودية فهى اضرب الاول من الموضوعات والهيوليات يقال فيها عن بمعنى بعد وفى الضرب الثانى اذا استعمل لفظة عن
او لفظة من كان على معنى اخر وهو ان الكائن متقوم منهما كما يقال عن الزاج والعفص مداد وتفصيل هذا المقام يطلب فى الشفاء
والذى لا بد ان يعرفه الرجل العلمى ان جميع التغيرات الطبيعية يلزمها ان ينتقل مادة الشئ من صورة الى صورة كمالية فان الصورة
الاولى وان زالت من وجودها الناقص لكنها لما اشتدت واستكملت فهى كانها باقية من حيث السنخ والذات فيجوز استعمال
لفظة من او عن بحسب كل من المعنيين وبعض التغيرات الغير الطبيعية ايضا يجرى هذا المجرى كالانسان اذا صار كاتبا فصح فيه
الاعتباران بخلاف البعض كالسرير اذا تفرق او الانسان اذا هرم والحيوان اذا مات فان الهرم والموت واشباههما ليست
عندنا من الغايات الذاتية التى توجبها التغيرات الطبيعية بالذات بل هى من الضروريات التابعة للاستكمالات فيجوز
عدها من الامور الغير الطبيعية كالاتفاق والقسر ومما ذكره القدماء فى مثل هذا الموضع حال الشوق الهيولى الى الصورة وتشبيهها
بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر قال الشيخ وهذا شئ لسنا نفهمه اقول قد مر الكلام منا فى مباحث العلل فى تصحيح هذا
الدعوى واذا اريد من الهيولى مطلق المادة المستكملة بالصورة حتى يشمل المواد البدنية بقواها الحسية المستكملة بالنفوس
بل يشمل العقل الهيولانى المستكمل بالعقل بالفعل لم يكن فى اثبات الشوق للمادة الى الصورة ولو باعتبار بعض الافراد كثير
اشكال **فصل** فى كيفية كون هذه المبادى المقارنة اعنى المادة والصورة والعدم مشتركة اما الهيولى فالمشهور من راى
الفلاسفة انه لا يوجد هيولى مشتركة لجميع الصور الطبيعية بناء على ان الاجسام منها ما هى قابلة للكون والفساد ومنها ما
ليست بقابلة للكون والفساد بل وجودها بالابداع فلا يكون لها هيولى مشتركة تارة تقبل صورة الكائنات الفاسدة وتارة
تقبل صورة ما لا يفسد فى طباعها ولا كون هيولانى فان ذلك مستحيل نعم ربما جاز وجود هيولى مشتركة لمثل الاجسام الكائنة
الفاسدة التى يفسد بعضها الى بعض ويتكون بعضها من بعض لا للجميع هذا ما ذكره الشيخ اقول اما الذى ذكروه من الفرق ان بعض
الاجسام مبدعة وبعضها كائنة فاسدة فهذا فرق من جهة الصورة لا من جهة المادة فجاز فى الاحتمال العقلى ان يكون جوهر
الموضوع للصورة المبدعة والصورة الكائنة شيئا واحدا صالحا فى ذاته لقبول كل صورة لكن بعض الصورة فى نفسها بحيث
يكون لها ضد مفسد وبعضها فى نفسها ما له ضد فيكون الاختلاف بين القسمين من جهة الصورة لا من جهة المادة والذى يقوى
هذا الظن ان الهيولى الاولى فى نفسها ليست الا قوة لقبول الاشياء من غير تخصص لها فى ذاتها والا لكانت مركبة من قوة وفعلية ومادة
وصورة فلا تحصل لها الا بالصور ولاجل ذلك يكون التركيب بينها وبين الصورة اتحادية على انك قد علمت فى مباحث حدوث
العالم ان صورة الافلاك والكواكب بحسب خصوصياتها وجزئياتها كائنة فاسدة واما طبايعها الكلية فليست مادية
بل عقلية واما المبدء الصورى المشترك فالشيخ قد جوز ذلك واحدا بالعدد فى الصورة الجسمية الامتدادية دون غيرها من
الصور الكمالية وقد اشرنا الى فساده والعجب ان الشيخ لم يجوز كون الهيولى واحدة مشتركة بواسطة اختلاف الصور مع ان اول
ما يحصل من الهيولى عنده هو الصورة الامتدادية الجرمية كما هو المشهور ونسبة الصورة الكمالية النوعية الى الجسمية هذه النسبة

فكيف لو يصر اختلافها موجبا لاختلاف الجسمية وقد صار موجبا لاختلاف الهيوليات مبطلا لاشتراكها للكل على ان الهيولى ضعيفة
الوجود لا يقدح فى وحدتها الشخصية كثرة الصور كما مر بيانه بخلاف الجسمية فانها تتبدل بالاتصالات والانفصالات وغيرها
من الاسباب فالحق ان المبدء الصورى المشترك بين الامور الطبيعية يمتنع ان يكون هو الصورة الامتدادية لتبدلها فى كل كون وفساد و
اتصال وانفصال بل الانسب الصور فى ان يكون مبدء صوريا مشتركا هو ما جعله جماعة من الحكماء المتقدمين حيث اخذوا العالم
كله حيوانا واحدا له نفس واحدة هى نفس الكل وصورة الكل وهذا مما لا يبعد عن الصواب سيما عند من يجعل الفلك الاعظم جسما
واحدا مشتملا على جميع السمويات له حركة واحدة دائرة حول مركز الكل فان اختلاف الابعاض بالنوع اذا روعى فيها ترتيب فى نظام بين الاشرف
والاخس والالطف والاكثف لا يقدح فى الوحدة الشخصية بصورة الجميع كالانسان الذى هو عالم صغير ثم قال الشيخ ولو كان للاجسام
مبدء صورى مشترك بهذه الصفة لكان يدوم الاقتران بالهيولى ولا يكون ولا يفسد بل متعلق ايضا بالابداع اقول قد علمت فيما
سبق ان كون الشئ دائم الاقتران بالهيولى يناقض كونه ابداعى الوجود غير كائن ولا فاسد فان الهيولى عبارة عن امر حامل القوة وجود الشئ
وامكانه الاستعدادى ثم لحدوثه وكونه حتى لو كان الشئ مسلوب القوة والاستعداد والحدوث استحال تعلقه بالهيولى ومثل ذلك
الشئ صورة محضة اذ كل ما يتعلق وجوده بالهيولى فلا بد ان يكون للعدم شركة فى قوام وجوده فانه لا يحصل الا بالحركة والزمان فلا
يكون ابداعيا واما الذى قررناه من الصور فى ان يكون مبدء صوريا مشتركا فينبغى ان يكون لذاته جهتان احديهما عقلية حاصلة
بالابداع والاخرى طبيعية متعلقة بالهيولى والكون والفساد للنفس الفلكية من هذا القبيل فانها من حيث جوهرها العقلى صورة
ابداعية من عالم الامر ومن حيث قواها الطبيعية وغيرها متعلقة الوجود بالهيولى سارية فيها كائنة فاسدة واما العدم فلا يجوز
ان يكون من جملته عدم مشترك بالنحو الاول من النحوين المذكورين فى الاشتراك لان هذا العدم عدم شئ من شانه ان يكون وهو
معنى القوة والاستعداد فلم يبعد ان يبطل وجود ذلك واما المشترك بالمعنى الاخر من النحوين المذكورين للاشتراك فلا شبهة فى ان
المبادى الثلثة مشتركة بهذا المعنى اذ يصدق على كل من الحوادث والكائنات والمتغيرات ان له هيولى وصورة وعدما وهذا
المفهوم الكلى المشترك يبقى انه لا يكون ولا يفسد على نحو ما يقال للكليات الطبيعية انها لا تكون ولا تفسد هذا ما قرره الشيخ واقول
قد اشرنا سابقا ان الاشياء المتجددة الوجود هى بحيث يكون وجودها يخالط عدمها ويتشابك فيها الوجود والعدم وان لعدمها
حظا من الوجود ولوجودها حظا من العدم اذ وجود كل جزء من اجزائه عدم الجزء الاخر ووجود ذلك الجزء عدمه وكذا كون كل جزء هو فساد
الاخر وفساده وبالجملة الكل كما ان له وجودا للكل فيما يعتبر من الزمان فكذلك له عدم عن الكل فى ذلك الزمان وكذلك حال الاتصال
المكانى للجوهر المقدارى المسمى بالقار الوجود فى نسبة وجود كل جزء مكانى منه الى عدم الجزء الاخر المكانى ونسبة وجود الكل الى
عدم الكل مقيسين الى كل المكان وقد علمت ان نحو وجود الطبيعة الجسمانية هذا النحو بحسب كلتا الحيثيتين فاذن لو كان لمجموع
العالم الجسمانى صورة واحدة مشتركة كما جوزه الشيخ لم يبعد ان يقال ان له عدما واحدا مشتركا بالمعنى الاول ايضا وان كان ذلك
العدم متضمنا لاعدام كثيرة لا تحصى ثم قال الشيخ ان لهذا العدم نحوا من الكون ايضا بالعرض ومن الفساد ايضا بالعرض فكونه ان
يفسد الصورة عن المادة فيحصل عدم بهذه الصفة وفساده ان يحصل الصورة فلا يكون ح العدم موجودا ولهذا العدم عدم
بالعرض كما ان له وجودا بالعرض وعدمه هو الصورة ولكن ليس قوام الصورة ووجودها بالقياس اليه بل ذلك يعرض له باعتبار
وقوام هذا العدم ووجوده هو بنفس القياس الى هذه الصورة اقول هذا الذى افاده من ان للعدم كونا وفسادا بالعرض
انما يجرى فى حوادث قارة الوجود دفعية الحصول وانت تعلم ان فى الوجود اشياء متدرجة الكون غير مستقرة الذات كالحركة
والزمان وما ينطبق عليهما من افراد مقولات يقع فيها الاستحالات حتى الجواهر الطبيعية عندنا فاذن العدم فى مثل هذه الاشياء
كالوجود فى ان له كونا وفسادا بالذات لان كل جزء من اجزاء المتصل التدريجى كما يصدق عليه بهويته معنى الوجود كذلك يصدق
عليه بهويته معنى عدم الجزء الذى بعده وبه فساده الذى قبله ولان وجود كل جزء كائن بحيث يعتبر فى قوامه من حيث هويته
فساد الجزء السابق ولاجل ذلك يعد العدم من المبادى لا كل عدم بل عدم جزء سابق كونه على هذا الجزء فكما ان الصورة متجددة
الوجود متصل بعضها ببعض فللصورة كون متصل وفساد متصل فكذلك الاعدام متصل بعضها ببعض فللعدم ايضا كون متصل
وفساد متصل وفساد العدم هو كون الصورة كما ان كون الصورة هو فساد العدم فليس لاحد ان يقول ان اطلاق العدم

على هويته الامر التدريجي الحصول بما هو تدريجي الحصول اطلاق مجازى بالعرض فان التدرج فى الوجود لا يحصل الا بالتدريج فى العدم
فيكون لكل من الوجود والعدم لم كونا وفسادًا بالذات نعم اطلاق الكون والفساد على الصورة بما هى صورة اولى من اطلاقهما عليها بما هى
عدم ثم لا يخفى عليك ان اطلاق الاسم على افراد كل من هذه المبادى الثلثة اعنى المادة والصورة والعدم بحسب معنى مشترك فى افراد
كل منها بلا شبهة ومع ذلك ليس يمكن لنا ان نقول ان كلا منها يدل على ما تحته بالتواطؤ الصرف بل يجب ان يكون دلالتها دلالة
التشكيك كدلالة الوجود والمبدء وذلك لان تحت كل منها امور شتى يختلف فى معنى تلك المبدئية بالتقدم والتاخر والاشد و
الاضعف فجميع ما يقال انها هيولى طبيعة مشتركة فى انها امر هو بالقوة لشئ آخر فقد يكون بسيطا وقد يكون مركبا وقد يكون بعيدا
وقد يكون قريبا وكذا الصورة فمنها جوهر ومنها هيئة اذ المراد من الصورة فى هذا المقام ما به يخرج الشئ من القوة الى الفعل سواء
كان جوهرا او عرضا وجميع ما يقال انه عدم فهو لا وجود صورة بالمعنى المذكور ولا شك فى انه فى التقدم والتاخر والشدة والضعف مقيس
الى الصورة ثم لا يخفى ان النظر ههنا فى مبدئية الصورة والاعتبارات التى فيها انما ينصرف الى حيثية كونها جزءا وبحسب انها احد
جزئى الكائن الا انها مبدء فاعلى وان جاز ان يكون مبدء فاعليا للجزء الاخر او لهيئة او لحركة ثم انه قد مرت الاشارة الى ان الطبيعى لا
اشتغال له بالمبدء الفاعلى والغائى المشتركين بالنحو الاول ولا بالنحو الاخر ايضا من حيث اشتراكهما وعمومهما وان كان يبحث عن افراد
كل منهما واما الفاعل المشترك او الغاية المشتركة بالنحو الاول لطائفة من الامور الطبيعية لا للجميع فللطبيعى بحث عنهما **فصل**
فى ان اى العلل ينبغى ان يكون اشد مطلبا واهتماما للطبيعيين لا شبهة فى ان صورة الشئ احق بان يطلب من مادته لاجل تقرر مهيته
لما علمت من ان بها يكون الشئ هو هو بالفعل دون مادته التى هو بها هو بالقوة وكذا لا شبهة فى ان كلا من الفاعل والغاية للشئ اولى بالاهتمام
به لتحقق وجود ذلك الشئ من مادته واما الترتيب بين هذين المبدئين والصورة فطلب الصورة يشبه ان يكون اقدم من طلبهما ولهذا قيل
فى علم البرهان ان مطلب ما مقدم على مطلب لم لكن طلبهما اشرف منا لا واعلى مرتبة من طلب الصورة فان الفاعل والغاية هما تمام وجود
المعلول كما ان الصورة تمام مهيته ومعناه وتمام الشئ هو ذلك الشئ مع امر زائد هو كمال له فبالصورة فقط لا يتم وجود الشئ ما لم يحصل
معه فاعله وغايته فالمادة انقص العلل اهتماما واكثر الجمهور تراهم كثير الاهتمام لمراعاة المواد دون الصورة والطالبين للاجساد
دون الارواح وان كانت تلك المواد صور المواد هى اخس منها وجودا وحكى الشيخ فى الشفاء ان بعض الطبيعيين رفض مراعاة امر الصورة
رفضا كليا واعتقد ان المادة هى التى يجب ان يحصل ويعرف فاذا حصلت فما بعد ذلك اعراض ولواحق غير متناهية لا ينضبط ويشبه
ان يكون هذه المادة التى قصر عليها هؤلاء نظرهم هى المادة الجسمية المنطبعة دون الاولى فكانهم عن الاولى غافلون يعنى لو تفطنوا
لعلموا ان الذى حصلوه وعرفوه على زعمهم وجعلوه مادة فهى بالحقيقة صورة قال وربما احتج بعض هؤلاء ببعض الصنايع وقايس
بين الصناعة الطبيعية وبين الصناعة المهنية فى ان مستنبط الحديد وكده تحصيل الحديد والغواص وكده تحصيل الدر وما عليهما
من صورتهما والذى يظهر لنا فساد هذا الراى افادة اياما الوقوف على خصايص الامور الطبيعية وتنوعاتها التى هى صورتها وما قصده
صاحب هذا المذهب بنفسه نفسه فانه ان اقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصورة فقد قنع من العلم بمعرفة شئ لا وجود له بل كانه امر
بالقوة ثم من اى الطرق يسلك الى ادراكه اذ قد اعرض عن الصور والاعراض صفحا وهى التى تجر اذهاننا الى اثباته فان لم يقنعه الوقوف
على الهيولى الغير المصورة ورام للهيولى صورة كالهوائية والمائية وغير ذلك فما خرج عن النظر فى الصورة ثم ذكر ان مستنبط
الحديد ليس الحديد بموضوع صناعته بل هو غايتها وموضوعها الاجسام المعدنية التى يكتب عليها بالحفر والتذويب وفعل
ذلك هو صورة صناعته ثم تحصيل الحديد غايته وهو موضوع لصنايع اخرى وبالجملة طلب كل شئ فهو بالحقيقة طلبه بما
هو صورة لا بما هو مادة ثم قال وقد قام بازاء هؤلاء طائفة اخرى من الناظرين فى علم الطبيعة فاستخفوا بالمادة اصلا و
قالوا انما قصدت فى الوجود ليظهر فيها الصور وان المقصود الاول هو الصورة وان من احاط بالصورة علما فقد استغنى عن
الالتفات الى المادة الا على سبيل شروع فيما لا يعنيه قال وهؤلاء مسرفون فى جهة اطراح الصورة فقد يقنعوا بان يجهلوا

المادة له

المناسبات التى بين الصور والمواد اذ ليس كل صورة مساعدة لكل مادة ولا كل مادة ممهدة لكل صورة واذا كان علم التام الحقيقى
هو الاحاطة بالشئ كما هو وما يلزمه وكانت مهية الصورة النوعية مفتقرة الى مادة معينة فكيف يستكمل علمنا بالصورة ثم قال
ولا مادة اعم اشتراكا فيه وابعد عن الصورة من المادة الاولى وفى علمنا بطبيعتها او انها بالقوة كل شئ يكتسب علما بان الصورة

التي هي مثل هذه المادة امر واجب وانها بخلافه اخرى غيرها او ممكن غير موثوق به بل الطبيعي مفتقر في براهينه ومحتاج في استتمام صناعته
الى ان يكون محصلا للاحاطة بالصورة والمادة جميعا لكن الصورة مكتسبة علما بما هو هوية الشيء بالفعل اكثر من المادة والمادة مكتسبة
العلم بقوة وجوده في اكثر الاحوال ومنهما جميعا يستتم العلم بجوهر الشيء اقول ليس اسراف هؤلاء في اطراح المادة مثل اسراف اولئك
في اطراح الصورة بل ما ذكروه لا يخرج عن وجه قوة وان الذي ذكره الشيخ من افتقار مهية الصورة الى مادة معينة ليس بمسلم فان مهية
الصورة بحسب مطلق وجودها مقومة لتلك المادة كما ان مهية الصورة الجسمية مقومة لوجود المادة الاولى وانما حاجة الصورة
الى مادة مشتركة او معينة هي بحسب تشخصات افرادها ولوازم هوياتها واما بحسب مطلق وجود مهيتها بما هو وجود تلك المهية
الصورية فلا حاجة الى مادة من المواد اصلا كيف قد اقمنا البرهان على ان لكل من هذه الصور الطبيعية نحوا من الحصول مجردا عن المواد
ولواحقها فمن اطرح المادة في تحصيل العلم بمهية كل من الانواع الطبيعية من حيث مهيتها المطلقة المجردة عن الاشخاص الجارية
فلم يبعد عن الصواب كثير بعد لان معرفة الاشخاص المعينة بما هي اشخاص غير مطلوب في العلوم الحقيقية لان مطالبها يجب ان يكون ثابتة
غير متغيرة نعم لو بحث عن الاشخاص بما هي اشخاص لطبيعة نوعية على الوجه الكلي كان من المطالب ويكون البحث حريا بان يكون جامعا
للطرفين المادة والصورة معا ثم نقول ان ما ذكره من ان المادة اعم اشتراكا فيها وابعد عن الصورة من الهيولى الاولى في علمنا كذا
وكذا لا يدل دلالة واضحة على ما هو بصدده فان البحث عن احوال المادة الاولى وانها مادة للصور كافة وانها بالقوة كل شيء وانها
واحدة او متعددة وان وحدتها اي نوع من الوحدة او غير ذلك قد يكون جميع ذلك في الحقيقة بحثا عن الصورة لا عن المادة بما هي
مادة فان الهيولى ايضا يعتبر فيها معنيان شبيهان بالمادة والصورة اعني جنسها وفصلها فالجوهرية جنسها وكونها مادة للاشياء
فصلها وكذا كونها بالقوة كل شيء هو فعليتها التي بها تمت نوعيتها البسيطة فان البحث عن كون الهيولى قوة محضة في بابها ليس يجب
ان يكون بحثا عن شيء من الانواع التي ركبت منها ومن الصورة فكم من نوع جسماني وقع البحث عنه وعن احواله من غير ان يقع الالتفات
الى جانب مادته الاولى فلو كان معرفة المادة لكل نوع مما يجب البحث عنها في معرفة ذلك النوع لاستحال النوع لاحد من الناس معرفة شيء
من انواع الاجسام في الكمال الا لمعرفة الهيولى الاولى والمراجعة اليها والامر على خلافه وكثير من الحكماء السابقين انكروا ان يكون لها
حقيقة والذي سنح بالبال في هذا المقام ان يقال ان الانواع المادية بما هي واقعة في عالم التغير والحركة متقومة بالعدم والحدوث والحركة
والكمال فهي لا محالة لا بد ان يكون لها جهة قوة وجهة فعلية فاذن ينبغي للحكيم ان يعرف كل واحد من جانبي نقصه وكماله وجهتي قوته
وفعليته ومادته وصورته لان صورته صورة شيء يتحرك نحوها ويستكمل بها **فصل** في معرفة كيفية تركب الجسم الطبيعي عن
مادته وصورته الحق عندنا موافقا لما تفطن به بعض المتاخرين من اعلام بلدتنا شيراز حرسها الله واهلها ان التركيب بينهما اتحادي
وبيان ذلك يستدعي تمهيد مقدمتين احديهما ان الموجودات كما مر متفاوتة في فضيلة الوجود فيكون بعضها في الكمالية بحيث
يكون بوحدته عين معان كثيرة لا يوجد تلك المعاني منها في غيره الا متفرقة وبعضها ليس كذلك لنقصه في الوجود مثال الاول الانسان
اذ قد يوجد فيه جملة ما يوجد متفرقة في الحيوان والنبات والجماد وثانيتهما ان التركيب قسمان احدهما ان ينضم شيء الى شيء آخر يكون لكل
ذات على حدة وفي المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات ومثل هذا التركيب لا يكون تركيبه طبيعيا بل اما صناعي كالبيت
واما اعتباري كالحجر الموضوع بجنب الانسان واما طبيعي بالعرض لا بالذات كتركيب بعض اجزاء الحيوان مع بعض كما ستعلم والثاني ان
يتحول شيء في ذاته الى ان يصير شيئا آخر ويكمل به ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد وهو عين كل واحد منهما وعين المركب كالجنين اذا
صار حكيما وبالجملة كل مادة طبيعية اذا تصورت بصورة جوهرية والتركيب في هذا القسم لا باس بان يسمى تركيبا اتحاديا وهذا لا
ينافي قول الحكماء ان هذا المركب اجزاؤه خارجية ولا يبطل به الفرق بين البسيط والمركب ولا بين التركيب العقلي والخارجي فان هذا
المركب يجوز لبعض اجزائه ان ينفرد في الوجود اي الذي بازاء الجنس من الذي بازاء الفصل بخلاف المركب العقلي فقط الا ترى ان اللونية
لا يمكن وجودها مفارقة عن قابضية البصر ومفرقيته بخلاف الحيوانية اذ قد يكون لها وجود مفارق عن الناطقية وكذا الجسم النامي
اذ قد يوجد في غير الحيوان مفارقا عن الحيوة والحس والحجة على هذا الاتحاد كثيرة احديها صحة الحمل بين المادة والصورة كقولنا الحيوان جسم
نام والنبات جسم والجسم جوهر قابل ومفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود الا ان جهة الحمل والاتحاد غير جهة الجزئية والتركيب كما علمت في مباحث
المهية وبالجملة كيفية كون الجزئين في التركيب الطبيعي واحدا في نفس الامر هو ان اعتبار هذا التركيب كما اشرنا اليه من حيث ان للعقل ان يحلل

هذا الواحد الطبيعي الى جزئين واعتبر كلا منهما غير الاخر نظراً الى ان احد الجزئين قد يكون موجوداً ولا يكون عين الجزء الاخر ثم يصير عينه لا ان لهما وجودين في هذا المسمى بالمركب كما هو المشهور وعليه الجمهور اذ البرهان يكذبه او نظر الى شيء اخر وهو ان يكون امر واحد له معنيان جنسي وفصلي ثم انعدم ذلك من حيث انه احدهما عين وبقى من حيث انه عين الاخر فالنظر الاول في التغيرات الاستكمالية الطبيعية والثاني في التغيرات الاتفاقية والقسرية مثال الاول الحبة اذا صارت نباتا والنطفة اذا صارت حيوانا مثال الثاني الشجر اذا قطع او قلع والماء اذا صار هواء فالشجر اذا قطع فالمقطوع منه انعدم من حيث انه عين النامي وبقى من حيث انه عين الجسم وكذا الكلام في الماء اذا صار هواء انعدم من حيث انه ماء وبقى من حيث انه جسم فالاجزاء في هذه المركبات الطبيعية تحليلية عقلية ايضا كما في البسائط الخارجية لا انها ذوات متعددة في الخارج اذ لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم بحسب الخارج لم يصح حمل احديهما على الاخرى باي اعتبار اخذت كما نقل عن بعض المحققين ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع ان يحمل احدهما على الاخر ويقع هو هو او يقع المجموع منهما هو هذا الواحد كما علم في موضعه وصرح به اكثر المحققين كالشيخ الرئيس ومن يحذو حذوه فيكون عين المركب وكذا الصورة يحمل عليه وكل منهما يحمل على الاخرى فالكل واحد لا محة الحجة الثانية ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد الثلثة مثلا ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل والا كانت الصورة الياقوتية حالة فيها لان حلولها في مجموع الاجزاء حلول السريان كما اطبق عليه جمهور مثبتيها ولو كانت الصورة الياقوتية حالة في الجزء الناري وهو نار بالفعل يكون جسم واحد نارا وياقوتا معا وهو مح ويتحقق ياقوت غير مركب من العناصر الاربعة وهو خلاف ما اتفقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا فيه ولا ينطفي في الزمان الطويل الذي يكون الياقوت موجودا فيه مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية وان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل كان اي جزء انفرض فيه وان كان في غاية الصغر قوتا فاذا لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل في المواليد الثلثة لم يكن تركيب المواليد الثلثة لم يكن تركيب المواليد منها ومن صورها الا تركيبا من هذا القبيل فان العناصر تنقلب اخلاطا والاخلاط تنقلب نطفة والنطفة تنقلب علقة وهكذا الى ان تنقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل فيما هو اللاحق حتى تكون فيه كثرة في نفس الامر بل كل واحد من الغذاء واجزائها امر واحد طبيعي لا كثرة في نفس الامر نعم للعقل ان يقسم كل واحد منها بحسب اثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس باعتبار وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار ويعضد ذلك ما ذكره الشيخ في الحكمة العلائية من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى الحجة الثالثة ان مادة الشيء هي التي بها يكون الشيء بالقوة وصورته هي التي بها تصير بالفعل فلا بد ان يكونا متحدين ويكون الصورة للشيء بعينها ذلك الشيء ولذلك حكموا بان الهيولى قوة محضة لكل شيء قال المحقق الطوسي قدس سره في شرح الاشارات وظاهر ان الشرف والبراءة عن القوة مترتب في صنفي المراتب على التكافؤ منه من الجانبين الى الهيولى الاولى والتي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي بنهاية الخسة وكذا ما ذكره الشارح القديم في شرحهما من قوله لان الهيولى شيء بالقوة متى حصلت فهي الجسم وما ذكره بهمنيار في الهيات كتاب التحصيل ان الهيولى شيء ليست في موضوع فهي اذن جوهر والجوهرية التي لها ليست يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل يعدها لان يكون بالفعل شيئا بالصورة كيف ولو كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين في نفس الامر لم يصح تعريف الصورة بانها ماهية الجسم كما لا يصح تعريف السقف بانه هيئة البيت لكنهم عرفوا الصورة بانها ماهية الشيء التي بها هو هو كما عرفها الشيخ في الشفاء بها حيث قال ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا وصورته هي هيئته التي بها هو هو ومادته هي المعنى الحامل لهيئته واما اذا كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتا واحدة صح تعريف صورة الجسم بهيئته لان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر ان يجوز للعقل ان ينتزع منه امرا آخر مبهما وقد صار عين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر الحجة الرابعة ان النفس صورة للبدن والبدن مادة له كما ذهب اليه المحققون من الحكماء وصرح به الشيخ واتباعه ثم ان النفس تتصف بصفات معينة للبدن وكل ما اتصف بصفة معينة لشيء فهو عين ذلك الشيء فالنفس عين البدن اما الصغرى فهي مما يعلم كل احد بالوجدان ان الذي يشير اليه منه بانا هو المتحرك الجالس الاكل الشام الذائق فنقول انا اجلس وآكل واشم واذوق وغير ذلك من غير تجوز واستعارة وهذه كلها بخصوصيتها صفات البدن وقد اتصفت بها النفس واما الكبرى فلما ثبت في مقامه ان الصفة المعينة الواحدة لا يقوم بموصوفين لان العرض وجوده لموضوعه ولا يمكن ان يكون وجود واحد في نفسه وجودا لامرين مختلفين من غير ان يتحدا بنحو من الوجود فيكون عين البدن فاذا ثبت ان النفس

انما عين البدن ثبت ان كل صورة عين مادتها اذ لا قائل بالفصل ولان غير النفس من الصور اولى بان يكون عين المادة من النفس بان يكون
عين البدن اعضائه تفصيلا احدها انه قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتصور ذلك وجوابه
ان العلية المذكورة فيهما ليست من حيث انهما شئ واحد بل اذا صار هذا الواحد كثيرا بعمل من العقل يحكم بعلية بعض منه لبعض ولا
حجر في ان يكون في الوجود شئ واحد يعرض له كثرة عقلية يتحقق بينها علية ومعلولية في اعتبار الكثرة كما في اجزاء حد الماهية
كالسواد من جنسه وفصله حيث يحكم العقل بعد التحليل بان فصله وهو قابض البصر علة لجنسه وهو اللون وكل منهما علة الماهية
هذا باعتبار التجريد واحدهما محمول على الاخر وعلى الماهية باعتبار الاطلاق فكذا المادة والصورة وان كانتا ذاتا واحدة لكن
اذا اخذت احديهما مقيدا بكونه فقط لم يصدق حملها على تلك الذات لان تلك الذات ليست احديهما فقط بل هي عين هذه
والاخرى معا فاحد الجزئين ماخوذا بهذا الاعتبار يسمى مادة او صورة واذا لم يوخذ بهذا الاعتبار بل اخذ مطلقا لصدق حمله
على الماهية وعلى الاخر فيسمى جنسا وفصلا فاذن الجنس والمادة معنى واحد واذا اخذ مطلقا كان جنسا واذا اخذ مقيدا بانه لا
يكون جزؤه غيره كان مادة وكذا حال الفصل والصورة فظهر ان الجنس والمادة متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار وكذلك الفصل
والصورة وثانيها كون المادة والصورة ذاتا واحدة على ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد
بالفعل فجاز ان يكون مادة وصورة باعتبار وجنسا وفصلا باعتبار واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه
ذلك اذ هناك امور متعددة مختلفة الحقيقة كالعظم واللحم والعصب فكيف يكون هذه الامور المختلفة عين الصورة الفرسية
وهي امر واحد اقول ليس يلزم ان يكون كل ما يوجد من الصورة والكيفيات مع مادة الشئ داخلا في قوام ماهيته ولا في قوام
هويته بما هي تلك الهوية بل ربما يكون من اللواحق او المعدات اذ قد مر ان مادة الشئ يعتبر فيها على الوجه الابهام فالصورة الفرسية
هي امر واحد يصدر عنه هذه الافاعيل على المادة بنحو من الترتيب وهي بالحقيقة ذات الفرس وهويته التي بها هو هو وهذه
الاعضاء من آثارها ولواحقها وليست هي داخلة في مادته ولهذا قد لا يفسد عند زوال الصورة ولو كانت هذه الامور كلها
اجزاء المادة الفرس بخصوصها لم يبق شئ منها عند موته وفساد صورته وليس كذلك وذلك لان الصورة على اي وجه كانت علة
للمادة المخصوصة واذا بطلت العلة بطل المعلول بخصوصه بل الفرس بالحقيقة امر واحد طبيعي له معان كثيرة يصدق عليه
وهو الجسم والنامي والمغتذي والحساس وغير ذلك فلا كثرة بالفعل فيما هو فرس بالحقيقة وليست جسمية الفرس بالحقيقة هذا ا
المحسوس المركب من هذه الاعضاء المتباينة الوجود وقد اشرنا ايضا فيما سبق ان مادة الشئ بمعنى حامل قوته وامكانه بالعدد
غير مادته للصورة بصورته بالفعل فمادة الانسان مثلا بالمعنى الاول هي النطفة بل الجنين بخلاف مادته بالمعنى الاخر فانها امر
مبهم في ذاته متعين بالصورة وهذا الجواب اولى مما ذكره السيد السند من قوله الفرس امر طبيعي لا كثرة فيه بالفعل وليس جسم الفرس
موجودا واحدا في نفس الامر بل هو بعض من موجود واحد طبيعي وكذا حكم ساير اجزائه كما ان الياقوت ايضا كذلك غاية الامر ان
الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت حقيقتها واحدة والاجزاء التحليلية المفروضة في الفرس حقايق مختلفة الا ترى ان
الاجزاء التحليلية الواقعة في الكرة الواحدة الحقيقية التي هي فلك الثوابت مختلفة الحقايق بعضها اجرام الفلك وبعضها
كواكب مختلفة الصور وذلك لان القول بان العظم واللحم وغيرهما اجزاء تحليلية للفرس مع تخالفها بالماهية وانها ليست
موجودة بالفعل مخالف لبديهة العقل ولما حققه الشيخ وغيره من ان القسمة الفرضية المقدارية انما يكون الى اجزاء متحدة
الماهية وبذلك ابطلوا مذهب ذي مقراطيس قال في الهيات الشفاء الوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما
ان يكون مع طبيعة اخرى الى قوله لا ينقسم الى صور مختلفة وكون الفلك والكواكب كلها متصلا واحدا ينافي ما حققه
الحكماء من ان لكل كوكب حركة اخرى غير حركة فلكه وثالثها ان التركيب الاتحادي الذي ذكرتم غير معقول في الانسان لان نفسه
التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهبت اليه الحكماء وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما مستلزم لتجرد الجسم او تجسم المجرد
اقول انما يلزم ما ذكر لو كانت النفوس الانسانية مجردات بالفعل في اول تكونها وصيرورتها صورة نفسانية مدبرة للمادة
وليس كذلك بل النفوس بما هي نفوس جسمانية البتة ثم اذا استكملت وقويت في جوهرها تصير مجردة وهي بما هي صورة مجردة
ليست مع البدن ومعنى قولهم الانسان حيوان ناطق اي حيوان من شانه ادراك المعقولات بالفعل لان كل واحد من

نزاده

افراده لزان يعقل صورة عقلية بالفعل وكل انسان هو عاقل ومعقول بالقوة فيكون مجردا بالقوة لا بالفعل والعاقل والمعقول
امر واحد كما مر ولو كان تركيب الانسان من النفس والبدن كما توهمه الجمهور من مذهب الحكماء لزم منه امور شنيعة منها انا نفهم ضرورة
من ذاتنا المشار اليها بانا ومرادفاته معنى يصدق عليه انه المدرك للاشياء والمتحرك في المكان والجالس فان كان هذا المعنى هو البدن
لا يصدق عليه انه مدرك اذ الجسم بما هو جسم غير مدرك وان كان هو النفس فلا يصدق عليه انه الجالس في المكان وان كان المجموع
فلا يصدق على مجموع مجرد ومادي انهما مدرك ولا جالس كيف والوحدة مساوقة للوجود بل هي عين الوجود فما لا وحدة له لا وجود له
ومنها ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق وفسروا الناطق بمدرك الكليات وهذا التعريف لا يصدق على النفس المجردة وحدها
وهو ظ ولا على البدن وحده لانه ليس مدركا فضلا عن الكليات ولا على المجموع ومنها ان التركيب الحقيقي بين المجرد بالفعل والمادي با
لفعل بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا طبيعيا هو نوع من انواع الجسم غير معقول ولهذا انكره السيد الشريف في حواشي حكمة العين مستدلا عليه
بان كلا منهما واقع تحت جنس اخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت المقادير فلا تركيب بينهما اصلا اللهم الا باعتبار عقلي ولو ساغ
ذلك لجاز ان يكون العقل الفعال مع ما يفعله ويدبره امرا واحدا واما الذي بالحقيقة بعضهم العلامة الدواني عن هذه الوجوه
فغير سديد كما نذكره اما الذي اورده على الاول بقوله لا نم انه يصدق على مفهوم انا انه جالس بل ذكر الشيخ وغيره ان المشار اليه بانا هو
النفس المجردة ووصفه بصفات الاجسام من حيث تعلقها بالجسم حيث يتوهم انها هو والاطلاقات العرفية لا يقتنص منها الحقائق الا
ترى ان العرف يصف البارى تع بصفات الاجسام ويشير اليه حال التوجه اليه الى السماء مع تنزهه عن الجهات وصفات الاجسام ففيه نوع
مكابرة وان ارتكبه بعض الاكابر حتى صاحب الاشراق في المطارحات فان القول بهذه الاطلاقات كلها على الانسان مجازية عرفية
من النامي والمتحيز والماشي والاكل والمشتهي والنائم وغير ذلك مما يصادم الوجدان والبرهان جميعا اما الوجدان فظ فانا نجد من انفسنا
هذه الصفات والافعال الجسمانية واما البرهان فلان المشار اليه بانا انسان وكل انسان حيوان وكل حيوان جسم محمول عليه هذه الصفات
بالحقيقة لا بالمجاز واما اجراء الصفات التشبيهية على البارى جل عزه فله خطب عظيم لا يعلمه الا الراسخون في علم التوحيد واما ما ذكره
عن الوجه الثاني بقوله ان المعرف بالحيوان الناطق هو مجموع النفس والبدن فان هذا المجموع جسم كما حققه الشيخ في الشفاء انه جوهر يمكن
فيه فرض الابعاد اذ لا يلزم ان يكون لجميع اجزائه دخل في قبول الابعاد فان الجسم الطبيعي لا دخل للصورة النوعية التي هي جزؤه في ذلك بل قبوله
لها الصورة الجسمية لا غير فكذلك هذا المجموع يمكن فرض الابعاد فيه وان لم يكن للنفس التي هي بمنزلة الصورة دخل فيه ثم هذا المجموع مدرك
للكليات لاشتماله على النفس المجردة التي هي المدركة لها وليس شرط صدق المشتق على الشيء قيام مبدء الاشتقاق وعن الوجه الثالث
بانا لا نم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي غير معقول اذا كان المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصريف وكون كل منهما تحت جنس اخر
لا يقدح فيه فكلاهما مقدوح مردود اما الاول فلان ما ذكره لو كان حقا يلزم ان يصدق على مجموع السماء والارض انه سماء وارض
باي اعتبار اخذت لان هذه الاعتبارات التي يكون الشيء بعضها بحسب محمولا وبعضها جزءا غير محمول انما يجري ويصح في معان تكون
موجودة بوجود واحد لا في الامور المتباينة الوجود ثم ما تشبث به من كون قبول الابعاد للجسمية لا للصورة النوعية مع انه يصدق
على المجموع انه قابل للابعاد فهو بعينه مصادرة على المطلوب الاول فان الكلام هيهنا في اتحاد المادة بالصورة والصورة للشيء هي بعينها
مصداق جميع المعاني التي تصدق على مادتها مع ما يزيد عليها من جهة الصورة فالصورة المنوعة للحيوان بعينها قابلة للابعاد نامية حساسة
والجسمية المنفصلة عنها عند الموت والفساد غير التي تكون متحدة معها بالتشخص كما اومانا اليه والذي ذكره من عدم اشتراط صدق
المشتق على قيام المبدء وان كان له وجه لكن يجب اما القيام واما الاتحاد ومجرد النسبة الى المبدء غير كاف للصدق والامثلة التي استدل
بها على ذلك كالحداد والتامر والمشمس وغيرها لا تعويل بها اذ اكثرها اما مجازات واما ان يوضع فيها ما ليس بمبدء مبدء واما الثاني
فالبرهان حاكم بان مادة الشيء هي التي تصورت بذلك الشيء لا التي لا يمكن ان يتصور بجوهر مفارق وان كان معه اي اضافة فرضت له

تذكرة فيها تبصرة اعلم ان السيد السند سلك في الجواب عن الاشكال الثالث مسلكا اخر غير ما سلكناه حاصله
ان شيئا من النفس والبدن غير موجود بالفعل بمعنى ان هذا الوجود الذي به يتحقق المركب ليس وجودا لواحد منهما بل لامر اخر قابل للتحليل
العقلي اليهما وكذا في كل مركب من مادة وصورة فانه قال لا نم ان التركيب الاتحادي بينهما مستلزم لذلك اي لتجسم المجرد او تجرد المجسم
لما عرفت من ان الصورة والمادة ليسا امرين مختلفين في الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادي بالفعل ولزم من صيرورتهما واحدا

احد الامرين المذكورين فان الانسان قد انقلب النطفة اليه بالوسايط وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء اصلا لا مادي ولا
مجرد كساير مراتب الانقلابات المذكورة والعقل يقسمه بحسب اثاره الى جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للكليات ولان تلبسه
ببعض هذه الاثار كقبول الابعاد والنمو مستلزم لان يكون له وضع ومقدار وحيز وتلبسه بادراك الكليات لا يستلزم تلبسه
بشيء من هذه الثلثة فهو مدرك الكليات من حيث انه مجرد عن هذه الثلثة وهذه هو المراد بالمجرد عندهم فان المجرد بمعنى العريان
وارادوا به العاري على هذه الثلثة ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر اخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض اخر منها كما في
الفرس مثلا فانه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والاحساس فاذا انقلب الانسان الى امر لا يبقى المقدار والوضع والتحيز
ويبقى فيه ادراك الكليات فح انقلب الى امر مجرد يخرج المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك فمنشا السؤال
اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فاذن يكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان جزءا تحليليا كما هو شان ساير الصور لا جزءا تركيبيا
انتهى اقول ما ذكره ليس بصحيح فان معنى اتحاد المادة بالصورة كما اشرنا اليه مرارا ان موجودا واحدا هو الصورة وجودها بعينه
وجود ما هو المادة يعني ان كلا منهما مطلقا موجود بهذا الوجود بالفعل والتحليل العقلي بهما انما هو بحسب اخذ كل منهما باعتبار
التجريد عن الاخر مثلا الجسم مادة للصورة النباتية وقبل صيرورة الجسم نباتا يصدق عليه انه جوهر قابل الابعاد فقط واذا تصورت
بصورة النبات وانقلب اليها صار من افراد مفهومات اخرى ايضا غير الجوهرية وقبول الابعاد وهي المتغذي والنامي والمولد فجميع هذه
المعاني موجودة بالفعل لا بالقوة بوجود واحد لكن لا مطلقا لا باعتبار تجريد بعضها فالجسم ان اخذ مطلقا هو جنس صادق على النامي
وان اخذ مقيدا بعدم شيء اخر فيه يكون مادة وهكذا الفرق بين اعتبار الفصل والصورة في معنى النامي فالحاجة الى التحليل انما
هي بحسب وصف الجزئية ومعنى كون هذه المعاني بالقوة انما هو باعتبار وجوداتها التفصيلية عند الافتراق كما يقال السواد
الشديد فيه بالقوة امثال السواد الضعيف او في المتصل الواحد الكبير امثال الصغير بالقوة ولا يمكن لاحد ان يقول ليس هذا
الحيوان جسما بالفعل بل له ان يقول ليس جسما محضا بالفعل وكذا لا يمكن له ان يقول ليس هو حساسا بالفعل بل له ان يقول ليس حساسا
محضا فكذلك الانسان يوجد فيه بالفعل جميع المعاني الموجودة في مهية الحيوان المطلق مع زيادة قوة فيها قبول العقل بالفعل لكن
لما كان بين المعاني السابقة وادراك الكليات بالفعل نحو تناقض والمتناقضان لا يوجدان بوجود واحد بالفعل يرد الاشكال
المذكور ودفعه بما بيناه من ان المراد بالناطق هو العاقل المدرك للكليات بالقوة وليس للانسان بحسب هذا الوجود الجسماني
ادراك المعقول بالفعل الا بعد ان ينسلخ عنه هذا الوجود المادي وعن كثير من الغواشي والقشور حتى ينتهي الى وجود اخر وينقلب
الى جوهر مفارق اخيرا وذلك بان تصير نفسه عقلا والصورة الحسية له مادة معنوية لصورة عقلية هي عقل ومعقول بالفعل

فصل في حل شكوك تتوهم ورودها على القول بالاتحاد بين الصور مما اوردها صاحب التجريد في حاشية على معاصره وان
كان بين ما ذهب اليه من الاتحاد وبين ما ابيناه بونا بعيدا قال ان التحليل العقلي يجري في البسائط فان العقل يحللها الى جنس وهو
اللون وفصل يميزها كالقابض للبصر بالنسبة الى السواد والمفرق للبصر بالنسبة الى البياض فلو كان الحال على ما ذكره لكان لتلك
الاعراض مادة وصورة مع ان الشيخ قد صرح بان ليس للاعراض مادة وصورة بل نقول هذا التحليل يجري في المجردات فانها جواهر مخصوصة
لكل منها جنس هو الجوهر وفصل يميزه عن غيره فيلزم ان يكون لها مادة فلا تكون مجردة هف فعلم ان مرادهم من الهيولى ليس ما تخيله
من الجزء التحليلي الذي هو الجنس ولا بالصورة ما توهمه من الجزء التحليلي المميز في العقل الذي هو الفصل والا لكان ما سوى الواجب مطلقا
ماديا عندهم فان التحليل الى الجنس والفصل يجري في جميع الممكنات عندهم اقول الفرق بين البسيط وبين ما سمي مركبا ليس كما توهمه
من ان الوجود في الاول للمعنى الجنسي والمعنى الفصلي واحد وفي الثاني متعدد حتى يكون في النوع الواحد الطبيعي كالانسان مثلا موجودات
كثيرة حسب اجناسه وفصوله القريبة والبعيدة والا لم يكن زيد مثلا موجودا واحدا بل موجودات كثيرة لها وحدة اعتبارية
كوحدة العسكر اذ يمتنع ان يكون الموجودات المتباينة الوجود باي اعتبار اخذ موجودا واحدا لان موضوع الوحدة العددية يستحيل
ان يكون بعينه موضوع الكثرة ولو باعتبارين نعم الواحد العددي يجوز ان يكون مركبا من معان كثيرة بحسب المفهوم واحدة بحسب
الذات والوجود بل نفرق بين ما يسمى بسيطا وما يسمى مركبا هو الذي اومانا اليه من ان معنى الذي فيه بازاء الجنس والمادة قد توجد
على حدة من غير معنى الذي بازاء الفصل والصورة كالبذر للنبات والنطفة للحيوان فالصورة اذا وجدت بعد استعداد المادة

بطل ذلك الوجود الذي كان للمادة فقط وحصل لمسماها وجود لخر افضل واتم من ذلك الوجود حيث يصدق عليه جميع المعاني الصادقة
على تلك المادة على وجه اشرف مع معنى اخر هو الفصل الغريب ويترتب على هذه الصورة الفائضة جميع ما كانت مترتبة على مادتها ولكنت
المادة التي كانت هي قبل فيضان الصورة بتخصصها هي المعنى الجنسي الذي يتحد بالصورة بل المعنى الجنسي اذا جرده العقل عن المعنى الفصلي
كان مادة عقلية اتحدت بالمادة الخارجية مهية ونوعا وكذا المعنى الفصلي اذا جرده العقل عن المعنى الجنسي يبقى له الصورة العقلية
وهي في الوجود غير الصورة الخارجية لانها في العقل وهذه في الخارج واما قولهم ليس للاعراض مادة وصورة ولا للمجردات مادة وصورة
معناها ليس لها مادة جسمانية خارجية لانه ليس لها معنى نسبته اليه عند التحليل نسبة مادة الشيء اليه كيف وهم جعلوا نسبة المهية
الى الوجود نسبة المادة الى الصورة وقال الشيخ فالواجب بسيط الحقيقة وما سواه زوج تركيبي وليس اطلاق المادة والصورة على
المركب والبسيط على مجرد الاشتراك اللفظي دون الاتحاد في المفهوم لان مادة الشيء هي ما لا يتم بحسبها حقيقة ذلك الشيء وصورته
هي تمام حقيقته ثم قال ان ما تخيله من نفي بقاء صور العناصر في المركبات يخالف لما اطبق عليه المعتبرون من الحكماء وما ذكره من ان حلول
الصورة الياقوتية مثلا في جميع الاجزاء حلول السريان ودعوى اتفاقهم على ذلك ممنوع بل الذي يستفاد من كلام الشيخ ان الصورة
الياقوتية مثلا سارية في جميع اجزائه المركبة التي هي معروضة للكيفية المزاجية دون اجزائه البسيطة العنصرية ولا باس بان يكون
الشيء ساريا في بعض اجزاء الشيء دون بعض او من بعض الحيثيات دون بعض كالخط فانه سار في السطح من حيث الطول فقط والسطح
سار في الجسم التعليمي من حيث الطول والعرض دون العمق اقول اولا المتبع هو البرهان دون النقل عن اولئك الاعيان ثم ان
بقاء صور العناصر على تقدير ثبوتها غير داخلة في قوام الصورة الياقوتية مثلا ولا في قوام مادتها بما هي مادتها اذ المادة امر مبهم
الصورة في ذاتها حتى لو فرض تحقق الصورة الياقوتية في مادة اخرى او لا في مادة لكان ياقوتا على انا سنبين في مبحث المزاج زيادة
تبيين ان شيئا من العناصر غير موجودة بصرافته في هذه الانواع الطبيعية والدليل على ان وجودات العناصر على تقدير تحققها
في الياقوت لا مدخلية لها في المهية الياقوتية وكذا وجودات العناصر والاخلاط لا مدخلية لها في الحيوان ما قال بهمنيار في كتاب
التحصيل وهو انا نرى اجساما مركبة من العناصر والاخلاط تحس وتتحرك بالارادة تغتذي وتنمو وتطلب بدل ما يتحلل فيجب ان يكون
او لهذه الاجسام خصوصية جسمية ليست لاجزائها فان ما ليس لها خصوصية جسمية لم يصدر عنه فعل خاص والنمو والاغتذاء و
طلب ما يتحلل يختص بهذا الجسم فانه ليس لكل واحد من اخلاطه واجزائه العنصرية نمو ولا تحلل ولا اغتذاء كما ليس لكل واحد من اجزاء
العين ابصار بل الابصار للعين بما هو عين والنمو للبدن بما هو بدن فتبين ان للحيوانات والنباتات خصوصية اجسام ليست لكل
لكل واحد من اجزائها فوجود الاجزاء فيها اذن بالقوة لان كل ما يكون وحدته بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة انتهى كلامه ثم قال الفاضل
الدواني ان ما نقله في معرض الاستدلال من كلام الشيخ في الحكمة العلائية لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون مراده من اتحاد الهيولي
والصورة بالذات اتحادهما من حيث كونهما جنسا وفصلا لا من حيث كونهما هيولي وصورة بل نقول مراده من اتحادهما بالذات ان
الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية لا وحدة اعتبارية كوحدة العسكر والعشرة ولذلك ما يتالف منهما ذات واحدة
وكذلك ما نقل عن الاشارات وشرحه فان معناه ان الهيولي اذا تحصلت بحلول الصورة المائية مثلا صارت ماء بالعرض كما ان
الجسم اذا حل فيه السواد صار اسود بالعرض فالاتحاد الذي هيهنا كالاتحاد بين العرضيات وموضوعاتها هو اتحاد عرضي ولا ينافي ذلك
ان يحصل منهما ثالث كما في العرضيات ومعروضاتها انتهى اقول اما الذي ذكره اولا ان الاتحاد بين الهيولي والصورة انما هو من
جهة كونهما جنسا وفصلا فهو في الحقيقة اعتراف بالمقصود فانا لا ندعي ان الهيولي بحسب اي وجود لها تكون متحدة بالصورة بل ندعي ان
لها نحوا من الوجود بحسبه يكون عين الصورة وذلك الوجود هو بعينه وجود الصورة في الخارج وللصورة وجود اخر في العقل مجردا
عن المادة واما الذي ذكره ثانيا من ان الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية لا اعتبارية ففي غاية الرداءة فان كون الوحدة
حقيقية في شيء عبارة عن كون ذلك الشيء بوجوده الذاتي عين اشياء كثيرة فيكون وحدتهما وحدة بالفعل وكثرتهما بالقوة
وهذا هو المطلوب بعينه لنا من كون الصورة لذاتها متحدة فالحمل معنى المادة عليها واما الذي ذكره ثالثا فهو ايضا باطل سخيف
من وجهين احدهما انه بنا في ما اعترف به سابقا من ان الوحدة العارضة لهما حقيقية لانهما متى كانت الوحدة بين شيئين حقيقية
كان الاتحاد بينهما بالذات لا بالعرض لان ما بالعرض هو ما بالمجاز عند المحققين كما اعترف به هذا الحبر المدقق والفرق بين الصورة

والعرض في ذلك مما لا يخفى على اهل التحقيق وكيف يذهب على اهل البصيرة ان يقول ان لا اتحاد بين الجسم المطلق والماء اتحاد بالعرض
والماء ماء بصورته ويقول الاتحاد بين الجنس والفصل اتحاد بالعرض كيف والجنس والفصل موجودان بوجود واحد فكذا المادة
والصورة اذا اخذتا مطلقتين ولعل منشأ هذا الوهم لبعضهم انهم لما سمعوا قول الحكماء بان الجنس عرض عام لفصله والفصل خاصة
للجنس ولم يفرقوا بين عوارض المهية وعوارض الوجود فزعموا ان العارضية والمعروضية بينهما في الوجود وذلك باطل فان وجود الفصل
بعينه وجود الجنس الذي يحصله وانما الفرق بينهما بحسب الحد والمفهوم بمعنى ان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر فمفهوم الناطق مثلا
خارج عن المفهوم من الحيوان وكذا العكس مع ان وجود الناطق بعينه وجود الحيوان ثم قال واما ما نقل ان الشيخ عرف الصورة بانها
مهية الشيء حيث وصف صورة الجسم بان الجسم بما هو بها هو فمراده ان حصول الجسم بالفعل بسبب الصورة فالباء في قوله هو بها
للسببية واما الباء في تعريف المهية بما به الشيء هو هو فالمراد بها نفي السببية اذ الانسان مثلا لا يصير بسبب مهيته
انسانا ثم ما توهم من انه على تقدير اتحادهما في الوجود يصح تعريف صورة الجسم بمهيته غير مسلم كما لا يجوز تعريف الفصل بمهية
الشيء ولو صح ذلك نظرا الى اتحادهما في الوجود لجاز تعريف الهيولى ايضا بها فان الاتحاد مشترك بين الهيولى والصورة عنده
ثم لو كانت الصورة تمام مهيته وهو بعينها الفصل عنده كانت الهيولى التي هي الجنس عنده خارجا عن المهية وهذا مما لا يتفوه
به عاقل ولو كانت الصورة مهية الشيء لجاز وقوعه في جواب السؤال عنه بما هو وح يكون ماخوذا مطلقا ليصدق عليه
فكان فصلا فيقع الفصل في جواب ما هو هف انتهى اقول ان الظاهر ان الباء في الموضعين استعملت بمعنى واحد هو معنى
السببية لكن يراد بها نفي سببية الغير فاذا قيل مهية الشيء هي التي بها هو هو اي ليست هويته بسبب شيء اخر وكذا اذا قيل صورة
جسم هي التي بها ذلك الجسم معناه ان الصورة اذا حصلت لا يحتاج ذلك الجسم في حقيقته الى شيء غيرها ثم عدم تسليم تعريف
الشيء بمهيته مما لا وجه له ولا مستند فيه وقوله كما لا يجوز تعريف الفصل بمهية الشيء فيه مغالطة ناشية من الخلط بين مفهوم
الفصل وطبيعته ومفهوم المهية ومصداقها او من الخلط بين مطلق التعريف وبين التحديد والا فلا حجر لاحد في تعريف
فصل الشيء بمهيته بان يعرف الناطق مثلا بالانسان فان مفهوم الانسان صادق على الناطق ومساو له في الصدق وربما كان
اشهر واعرف من الناطق عند قوم نعم لا يمكن تحديد الفصل بالمهية بل لا حد للفصل سيما على ما ذهبنا اليه من كون الصورة التي يحاذيها
الفصل هي بعينها وجود من الوجودات والمهية خارجة عن الوجود حدا ومفهوما متحدة معه وجودا ومن ذهب الى ان صورة الشيء
هي تمام مهيته وعرفها بما ذكر لم يفعل ذلك لمجرد الاتحاد بينهما في الوجود حتى لزم ان يكون المادة ايضا كذلك وجاز تعريفها بما ذكر
واما قوله لو كانت الصورة تمام مهية الشيء لجاز وقوعها في جواب ما هو الى اخره فان الانسان مثلا تمام مهية الحيوان ولم
يقع في جواب السؤال عنه بل ما ذكره مغالطة نشأت من الاشتباه بين المهية والوجود الا ترى ان وجود كل شيء تمام مهيته
وعينها ولا يمكن وقوع وجود الشيء في جواب السؤال عنه بما هو وقد علمت ان صورة الشيء هي وجوده بعينه ووجود كل شيء بعينه
وجود جميع ذاتياته بالذات وعرضياته بالعرض واعلم ان الشيخ نص في بعض رسائله بان كل شيء بصورته هو ذلك الشيء لا بمادته
وبالغ في بيان ذلك حتى قال السرير سرير بهيئته لا بخشبته والسيف سيف بحدته لا بحديده والحكماء ذكروا في فائدة اقتناء
الحكمة وغايتها انها تصير نفس الانسان بها عالما عقليا مضاهيا لهذا العالم الحسي مستدلين بان العالم عالم بصورته لا بمادته
فاذا حصل في النفس صور هذه الموجودات من الافلاك والعناصر وما فيها على وجه عقلي كانت النفس عالما عقليا فعلم من هذا
الكلام ان صورة كل شيء تمام حقيقته ووجودها وجود مهيته تبصرة واعلم ان التعويل والاعتماد منا في هذا المطلب
الذي من المهمات العظيمة وغيرها ليس على مجرد النقل من الحكماء بل على البرهان الا ان اقوالهم اذا وافقت نتوقع للقلب زيادة اطمينان
على ان طبيعة اللفظ مثار الخلط والاشتباه وهذا المطلب لشدة غموضه لم اعرف احدا من المشهورين بالحكمة بعد الاوائل كالشيخ
واترابه كان مذعنا لهذا الاصل على وجه الاحكام والاتمام لابتنائه على عدة قوانين مخالفة للمشهور منها كون الوجود في كل شيء
موجودا ومنها كون الوجود الواحد يقبل الاشتداد والتضعف ومنها ان الجوهر يقبل الحركة والاشتداد في ذاته ومنها ان مادة
الشيء هي بعينها جهة ضعفه في الوجود وصورته هي شدة وجوده ومنها تجويز ان بعض الصور الجسمانية كالنفس مع كونها طبيعة
جسمانية فيها قوة ان تصير مادة للصورة المجردة ومتحدة بها بحيث يكون هي هي وقد كانت قبل ذلك هي عين المادة الجسمانية

الغير

وفيها تجويز ان يكون امر بسيط عين مهيات كثيرة قد يحدث بوجود ذلك البسيط على وجه اعلى واشرف من وجوداتها الخاصة التفصيلية الى غير ذلك من المباحث الغامضة فالذى نقلنا من كلمات الشيخ وغيره كبهمنيار والشارحين للاشارات مما اجرى الله به الحق على لسانهم والغرض مما نقله كسر سورة انكار المنكرين وصولة استبعادهم ذلك والا فالذى شاع وذاع فى الكتب كالشفاء وغيره وهو ان المركب الطبيعى يوجد فيه جزآن موجودان بالفعل بوصف الكثرة قال فى الهيات الشفاء وكل بسيط فانه مهية ذاته لانه ليس هناك شئ قابل لمهيته لم يكن ذلك الشئ مهية المقبول الذى حصل له لان ذلك المقبول كان يكون صورته ليس هو الذى يقابل حده ولا المركبات بالصورة وحدها هى ماهى فان الحد من المركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشئ يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو ايضاً يتضمن المادة بوجه وبهذا يعرف الفرق بين المهية فى المركبات والصورة دائماً جزء من المهية فى المركبات وكل بسيط فان صورته ايضاً ذاته لانه لا تركيب فيها واما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا مهيتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها واما المهية فهى ما به هى ماهى وانما هى ماهى بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضاً بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا ماهو المركب والمهية هذا التركيب فالصورة احد ما يضاف اليه هذا التركيب والمهية هى نفس هذا التركيب الجامع للمادة والصورة وقال فى موضع آخر منها الاشياء التى يكون فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة شيئاً لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة امراً خارجاً عنه ليس احدهما الآخر ويكون المجموع ليس ولا واحداً منهما والثانى اتحاد اشياء يكون كل واحد منها فى نفسه مستغنياً من الآخر فى القوام الا انها تتحد بحصر منها شئ واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد اشياء بعضها لا يقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها تقوم بالفعل فيقوم الذى لا يقوم بالفعل بالذى يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها بعضاً ولا جملتها اجزاؤها ولا يحمل البتة شئ منها على الآخر حمل التواطؤ ومنها اتحاد شئ لشئ فى قوة هذا الشئ منهما ان يكون ذلك الشئ لا ان ينضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة الى آخر ما ذكره فى كيفية اتحاد الجنس بفصله اقول كلما وجد من عبارات القوم حكموا فيه بالمغايرة بين المادة والصورة وبمغايرة المهية للصورة فى المركب يمكن توجيه ذلك الكلام بوجه لا ينافى الاتحاد اما فى الاول فبان يقع الحكم بالمغايرة بينهما بحسب اعتبار كون المادة مادة والصورة صورة لا بحسب اعتبار كونهما جنساً وفصلاً واما فى الثانى فبان المراد من الصورة حيث حكم بانها غير المهية هى الصورة بحسب وجودها الكونى الخارجى وقد علمت ان كل صورة طبيعية فى الخارج هى مركبة من القوة والفعل والكون والفساد حيث حكم بانها عين المهية اريد بها الصورة بحسب وجودها الاستقلالى العقلى **فصل** فى تتمة القول فى الاتحاد بين المادة والصورة جرحاً وتعديلاً قال العلامة الدوانى وانت تعلم ان البرهان قد دل على ان مدرك الكليات لا يكون الا مجرداً فاذا كانت النفس متحدة مع البدن فى الوجود وانما تصير مجردة بالموت كما تخيله لم ينطبع فيه الصورة الكلية فيلزم ان لا يكون مدرك الكليات الا بعد الموت وايضاً كيف يتصور استحالة المادى الى المجرد فاذا كانت النفس من مراتب استحالات البدن لا يكون الآثار المترتبة على التجرد حاصلاً بالفعل ما لم يتحقق الاستحالة كما ان آثار النطفة لا توجد فى الغذاء وآثار العلقة لا توجد فى النطفة وآثار البدن لا توجد فى العلقة انتهى اقول ما دل برهان على ان افراد البشر فى ان تكونهم مدركين للكليات بما هى كليات بحسب وجودها العقلى المشترك بين الكثرة من غير شائبة مقدار ووضع وتجزى بل كما ان المهية الموجودة فى الخارج كلية بالقوة جزئية بالفعل من شأنها ان تجرد عن المواد وتنتزع عنها الغواشى بعمل وتجريد وتنزع كذلك القوة الانسانية المدركة لها عاقلة بالقوة اذ من شأنها ان تنتزع عن نفسها المادة وغواشيها فتصير عند ذلك عاقلة اى مدركة للكليات بالفعل وقد اقمنا البرهان على ان العاقل متحد بالمعقول فالمدرك ما لم يصر وجودها وجوداً كلياً بالفعل يمتنع ان يدرك كلياً بالفعل وبالجملة مرتبة المدرك والمدرك فى كل ادراك مرتبة واحدة فما اسخف قول من زعم ان الهوية الجسمية الغريبة النشأة من نشأة الجماد والنبات كالجنين تكون صورتها التى بها هو ما هو عاقلة لذاته ولذات الكليات المجردة بالفعل وقوله فيلزم ان لا تكون مدركة للكليات الا بعد الموت اقول الموت ان كان عبارة عن انصراف النفس عن عالم الطبيعة فلا بد منه فى كل تعقل وادراك لمعقول لكن التعقل التام للمعقولات يلزمه الانصراف التام والتعقل الناقص يلزمه الانصراف الناقص وربما يكون النفس مجردة بجهة مادية بجهة اخرى وحدة

النفس ليست كوحدة النطفة واشباهها حتى لا يتحد باشياء كثيرة بل لها وحدة جامعة لمقامات شتى وان كان الموت عبارة عن فساد
البدن عن قابلية تعلق النفس فليس ذلك شرطا في صيرورة النفس عقلا بالفعل ولا كونها عقلا بالفعل مما ينافي ان يدبر الجسم
الطبيعي ببعض قواها التي هي بمنزلة شعاع من نور العقل شبه ما كانت النفس اولا قبل الاستكمال سيما البدن الذي ضعفت قوته
ووهنت مادته اذ يكفيه لمعة من نور العقل الفعال الا ترى ان النفس في حالة النوم مجردة عن البدن ولكن تدبر البدن ببعض قواها
واما انكارها لاستحالة المادي الى المجرد فبناه على نفي الاشتداد للجوهر وقد اثبتناه فيما سبق بيانه واما قوله لو توقف ادراك
الكليات على استحالة النفس الى درجة العقل لم يترتب على النفس قبل ذلك فالجواب ما اشرنا اليه من ان المترتب عليها اولا قوة
ذلك الادراك واستعداده وهذه القوة اعني قوة وجود العقل بمنزلة فصل النفس كما ان قوة وجود الجسم بمنزلة فصل الهيولى
اذ النفس اولا عقل هيولاني ثم يصير عقلا بالفعل بعد استحالات كثيرة لها في الجوهر النفساني ثم قال لا نم ان التركيب الحقيقي بين
المجرد والمادي غير معقول اذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصرف كما بين النفس والبدن وكون كل منهما تحت جنس اخر
لا يقدح فيه وليت شعري اذا لم يكن الاختلاف في الحقيقة مانعا من الاتصال الحقيقي في اجزاء الياقوت بل من الاتحاد في الوجود
كما في المادة والصورة فلماذا يمنع من التركيب الحقيقي والاستاد اي السيد الشريف جوز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض كالسرير
فلماذا لا يجوز بين جوهر وجوهر وعدم التركيب بين العقل الفعال وبين الاجسام لانه ليس متعلقا بها تعلق التدبير والتصرف ولو كان
كذلك لكان نفسا لا عقلا على انه لو جاز اتحاد النفس مع البدن فللقائل ان يجوز بين العقل والجسم فما هو جوابكم فهو جوابنا انتهى اقول
قد اعترف هذا النحرير بانه لا بد في المركب الطبيعي ان يكون لها وحدة حقيقية ومجرد تحقق الاضافة بينهما لا يجعلهما ذاتا احدية والا
لكان كل اثنين في هذا العالم واحدا اذ ما من جسمين او عرضين في هذا العالم الا وبينهما اضافة وضعية لا اقل ونسبة التدبير والتصرف
نسبة ضعيفة لا يحصل بمجردها وحدة حقيقية بين المتضايفين ونسبة الايجاد والتاثير اكد واقوى من نسبة التصرف والتحريك
ومع ذلك لم يحصل بين العقل الفعال والجسم وحدة حقيقية فقد علم ان ملاك الامر في حصول الوحدة الحقيقية لنوع من الانواع
هو ان يكون النسبة بين جزئيه المادي والصوري نسبة الاتحاد دون غيرها من النسب وعدم كون العقل الفعال نفسا للاجسام ليس لان ارتباطه
بها اضعف من نسبة التحريك والتدبير بل لان وجوده ارفع واقدس من ان يتصل به الاجسام بما هي اجسام بخلاف النفس فانها بما هي نفس
متصلة بالبدن والعجب ان نسبة الحلول كما بين النوع والعارض لم لا يوجب عنده حصول الوحدة الحقيقية بينهما ونسبة التحريك و
التدبير يوجب ذلك مع ان تلك النسبة اقوى واشد فان قلت اذا لم يكن نسبة التدبير والتصرف كافية في الاتحاد فكيف يحكم بان النفس
متحدة بالبدن وليس نسبتها الا نسبة التدبير والتصرف قلنا لا نم ان لا نسبة بينهما الا هذه النسبة بل هي من وجه متحدة بالبدن
ومن وجه متصرفة فيه تصرفا طبيعيا ومن وجه مدبرة فيه تدبيرا اختياريا كما ان الطبيعة تقوم المادة بوجه وتتحد بوجه وتفعل بها
فعلا في غيرها بوجه وقوله كون كل منهما تحت جنس اخر لا يقدح فيه مدفوع لان الامور المتخالفة بالجنس يستحيل ان يحصل منهما
امر واحد حقيقي لان لكل جنس نحوا اخر من الوجود وكذا الامور المتخالفة بالنوع اذا كانت متحصلة بالفعل واما الاختلاف المعنوي
بين اجزاء مهية واحدة كاجناسه وفصوله البعيدة والقريبة فليس ذلك اختلافا جنسيا ولا نوعيا فان الفرق بين كل جنس و
فصله المقسم له من حيث هما جنس وفصل ليس الا بالابهام والتعين لا بان يكون الجنس شيئا والفصل شيئا اخر وكذلك نسبة
الجنس الى نوعه ونسبة جنس الجنس الى فصله ونسبة فصل نوع النوع الى جنسه واما الجنس والفصل من حيث اعتبار كونهما مادة و
صورة فهما بهذا الاعتبار وان كانا متخالفين نوعا اذ قد اعتبر في كل منهما قيد ينافي بحسبه ان يكون عين صاحبه لكن ليس مناط
الاتحاد بينهما هو هذه الجهة بل الجهة الاولى ثم ما نقل عن استاده الشريف من تجويز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض مبرهن الفساد
والتمثيل بالسرير ان وقع من جهة الخشب والهيئة المخصوصة فهو باطل كما سبق وان كان من جهة المقدار التعليمي والشكل المعين فليس
بين الجزئين تخالف في الجنس لان نسبة احدهما الى الاخر بعينها النسبة التي يكون بين الجنس والفصل وقوله على انه لو جاز اتحاد النفس
بالبدن فلم يجز اتحاد العقل بالجسم علمت جوابه ببيان الفرق بين الارتباطين ثم قال العلامة الدواني ثم من البين انه على تقدير اتحاد النفس
والبدن يكون الصور العلمية ذا وضع ومقدار معين فلا يكون كلية ولا يجديه اختلاف الحيثية اقول اختلاف الحيثية واضح
انه غير كاف في هذا الباب لكن يكفي فيه اختلاف اطوار النفس بواسطة مقولاتها الذاتية واختلاف نشآتها كنشأة التعلق ونشأة

المجرد وكذا اختلاف القوى في الدرجة لنفس واحدة وقل لي لعمر حبيبك أليست القوة اللمسية والقوة النظرية كلتاهما من قوى نفس واحدة
واين مقام احديهما من مقام الاخرى فللنفس الانسانية اطوار متفاوتة مع كونها ذاتا واحدة لها وجود واحد والنفس بحسب بعضها متصلة
بالبدن وبحسب بعضها متصلة بالعقل ثم قال ان ما ذكره يقتضي ان لا يكون الهيولى امرا حاصلا بالفعل بل يقتضي ان لا يكون شيء من الانواع
حاصلا بالفعل ضرورة ان كل نوع متحد مع العوارض الصادقة عليه ثم اذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة في الوجود الخارجي فلا يكون
جزءا خارجيا فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس بما ذكره القوم من ان الجنس محمول دون المادة اقول التركيب الاتحادي بين الشيئين
لا يقتضي ان لا يكون احدهما موجودا بل يقتضي ان يكون كلاهما موجودا بوجود واحد لا بوجودين متعددين حين التركيب وان جاز ان
يكون لاحدهما او لكل منهما وجود آخر متمايز عن صاحبه ولا يلزم من كون المادة متحدة بالصورة محمولة عليها ان يكون اتحادها معها
من حيث كونها مادة خارجية او عقلية بل هي بحسب كونها مادة عقلية جزء عقلي للماهية والجزء غير محمول بل انما اتحادها وصحة
حملها من حيثية اخرى وهي ان تؤخذ مطلقا لا بشرط خروج الجزء الآخر منه واما النوع العارض المحمول عليه فليس بينهما اتحاد بالذات
عندنا بل بالعرض واما كون هذه الاجزاء خارجية فلما اشرنا سابقا من ان لها نحوا آخر من الوجود في الخارج وكذا الفرق بين المادة و
الجنس بان المادة بما هي مادة اي بوصف القابلية والاستعداد توجد بوجود مباين لوجود الصورة بخلاف المادة بما هي جنس
اي مأخوذة مطلقا فانها محمولة على الصورة كما مر وتحقيق هذا المقام كما وقع التنبيه عليه مرارا ان لكل من المادة والصورة تجددا
وتلاحقا بالاخرى على وجه دون وجه ولنمثل في ذلك بالهيولى الاولى والجسمية فنقول الهيولى مع كونها من وجه قوة قابلة
وسببا معدا لفيضان الصورة لكن من وجه آخر يكون تابعة للصورة مقتضية لها ومقتضى الشيء كيف يكون مفتقرا الى ذلك الشيء
فعلم ان الهيولى السابقة غير الهيولى اللاحقة ثم لما كانت السابقة وان كانت قوة قابلة للصورة لكنها لا تتقوم ايضا بذاتها
بل بالصورة فعلم ان الصورة السابقة المقومة للهيولى غير اللاحقة المفتقرة في الحدوث اليها وهكذا في غيرهما من المواد والصور وبهذا
يندفع كثير من الاشكالات منها الاشكال المذكور في بيان الفرق بين جامع اجزاء المني وحافظ تركيبه ومنها الاشكال الذي سبق
من ان بدن الحيوان وهو مادته لما كان متقوما بنفسه التي هي صورته كيف تكون باقية بعد زوال نفسه والحل كما علمت من ان هذا
غير ذاك بالعدد ومنها الاشكال في عدم بقاء صور العناصر في مادة المواليد حيث يظهر تلك الصور بالعمل بالقرع والانبيق والجواب
ان المادة الكائنة فيها هذه الصور بهذا العمل غير المصورة بالصورة الجامعة الى غير ذلك من الاشكالات وسنرجع في بعض الفصول
الآتية الى تحقيق عدم بقاء العناصر في مبحث المزاج واعلم ان هذين النحريرين قد افرغا جهدهما وبلغا غاية سعيهما في تبيين هذا
المقام وبسط الكلام فيه حتى رمى كل منهما الى صاحبه اي سهم كان في كنانة علمه ومع ذلك لم يصل واحد منهما الى درجة التنقيح ومشرب
التحقيق حيث ارتكب احدهما نفي وجود الاجزاء المحسوسة والاعضاء كالعظم واللحم وغيرهما في الحيوان ونفي وجود النفس والبدن في الانسان
بل نفي وجود المادة والصورة في كل نوع جسماني واما الآخر فحيث اهمل بل ابطل الوحدة الحقيقية في هذه الانواع الطبيعية ولم يحصل
الفرق بين صيرورة الهيولى ماء وبين صيرورة الجسم ابيض لجعله الاتحاد بين المادة والصورة بالعرض كما بين الموضوع والعرض كل ذلك
لعدم تحصيلهما حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود حيث زعم احدهما ان موجودية الشيء بنفس هذا المعنى المصدري الذي يتكثر
بتكثر المهيات والمعاني الكلية فعلى هذا لا معنى للاتحاد بين الشيئين واما الآخر فحيث زعم ان موجودية كل شيء هو عبارة عن نحو اتحاده
لمفهوم الموجود المشتق اي هذا المفهوم الكلي الذهني ولم يحصل احد منهما ان الوجود هوية عينية تشتد وتضعف وتكمل وتنقص وتصور
المادة بصورة عبارة عن اشتدادها واستكمالها واذا اشتد الوجود وكمل يصدق عليه بعض ما لم يصدق عليه قبل ذلك فالاتحاد
بين الشيئين لا بد منه من جهة وحدة وجهة تعدد فالوحدة من جهة الوجود والتعدد من جهة المعنى والمهية ولا حجر ولا ركاكة فيه كما
زعمه العلامة الدواني حيث قال لا ريب ان التركيب يقتضي الاجزاء وتغايرها والاتحاد ينافي ذلك وهذا كما اصطلح بعض الصوفية
على التعين الاطلاقي والهوية اللاهوتية وحكم بانه ركيك جدا لانه يوهم امرا غير صحيح اقول كل الركاكة في هذه المناقشة في
التسمية والمضايقة في الاصطلاح بعد تصحيح المعنى **فصل** في تتمة القول في احوال العلل من حيث كونها مبادي للمتغيرات
والطبيعيات قد مر فيما سبق احوال العلل الاربع واحكامها على وجه لا يختص بالمعلول المتغير وههنا نتكلم فيها على وجه يختص بالمتغير
ويقتضي سهولة السلوك من جهتها الى معرفة المعلولات الطبيعية فنقول ان لكل جسم سببا عنصريا وسببا فاعليا وسببا

صوريا وسببا غائيا اما اثبات ان لكل واقع في التغير هذه الاربعة فامر لا يتجشمه نظر الطبيعيين وهو امر موكول تحقيقه الى العالم الالهي
واما تحقيق مهيتها تصورا والاطلاع على احوالها وضعا وتسليما فامر لا محيص عنه لباحث الامور الطبيعية المتغيرة فليعلم اولا ان الفاعل
في الامور الطبيعية هو مبدء الحركة في اخر من حيث هو اخر والمراد بالحركة هيهنا كل خروج من القوة الى الفعل في اي مادة كان ولو بنفسه
اذا عالجت نفسها فالمعالج يحرك العليل بما هو طبيب لا بما هو عليل والمستعلج يقبل العلاج بما هو عليل لا بما هو طبيب وهذا
ايضا انما يتم على مذهبنا في النفس في كونها ذا مقامات مختلفة لان موضوع القبول والفعل مما لا يكتفي فيه التغاير بالاعتبار الا بمثل
هذا التغاير كتغاير العاقل والمعقول مثلا اعلم ان الفاعل بهذا المعنى اما مهيئ للحركة او متمم لها فالمهيئ هو الذي يصلح المادة
بالاحالات والانضاجات المعدة لقبول الصورة والمتمم هو الذي يفيد الصورة وهي تمام الحركة والحق ان الاول مباشر للمادة ملاصق
والثاني مفارق ولا شبهة في ان مفيد الصور المقومة للانواع الطبيعية سيما التي للانواع الشريفة كالفلك والانسان مثلا
يجب ان يكون مبدءا خارجا عن عالم الطبيعة وليس على الطبيعي ان يعلم ذلك انه ما هو وانه واحد او كثير بعد ان يضع ان هيهنا امرا
يعطي الصور وكل من المهيئ والمعطي مبدء للحركة ومخرج للمادة من القوة الى الفعل وكل منهما عند التحقيق صورة ايضا لكن غير الصورة
التي يترتب وجودها على وجود الحركة والقوة اما المهيئ فصورة جزئية اخس وجودا من التي اليها الحركة واما المعطي فصورة كلية اشرف
من الصورة المعطاة وكلاهما بعد المثير المشوق فانه من جملة مبادي الحركة هو الذي يقال له المثير او المشوق فهو المبدء البعيد للحركة
بتوسط امر اخر وذلك لانه سبب للصورة النفسانية التي هي مبدء حركة ارادية فهو مبدء المبدء بل نقول ذلك المثير الموتم به ربما
يكون مبدء لصور نفسانية متخيلة متجددة كارادات مثالية يكون تلك الصور النفسانية المتجددة مبدء قريبا لحركات بدنية
حيوانية يقال لها الحركة الارادية والحركة الارادية يشبه ان يكون هي التي في النفوس لا التي في الابدان ولو سميت هذه تسخيرية والتي في
النفوس ارادية لم يكن بعيدا وبالجملة المثير هو مبدء المبدء وهذا هو معنى الفاعل في الطبيعيات وهو اخص من فاعل الوجود مطلقا سواء
كان متغيرا او لا واما المبدء القابل اعني المادة فنقول المبادي المادية كلها مشتركة في معنى وهو كونها حاملة لامور غريبة عن
ذاتها وبهذا اخرج نسبة الملزومات الى لوازمها ولها نسبة الى المركب ونسبة الى الهيئة الصورية فالاولى كنسبة الجسم الى الابيض اعني
المركب من الجسم والبياض والثانية كنسبة الجسم الى بياضها ونسبتها الى المركب نسبة الجزئية ووجود الجزء في ذاته اقدم من وجود الكل
وهو مقوم للكل واما نسبتها الى الهيئات فذكر الشيخ انها لا تعقل الا على اقسام ثلثة اما ان لا يكون احدهما ولا الاخر متقدما اي
سببا ولا متاخرا اي مسببا واما ان يكون المفتقرة في التقوم بالفعل الى امر وهو يكون متقدما عليها في الوجود الذاتي كان وجوده
ليس متعلقا بالمادة بل بمبادئ اخرى ولكنه يلزمه اذا وجد ان يقوم مادته ويحصلها بالفعل كما ان كثيرا من الاشياء تكون متقومة
لشيء ومتقومة لشيء اخر لكنه ربما كان ما يقومه لمفارقة لذاته وربما كان تقويمه بمخالطة من ذاته اقول ان الشيخ كان ان يتكلم
في هذا المقام بصريح الحق لو قال ان هذا المبدء المقوم للمادة يكون تقومه باسبابه بحسب المفارقة وتقويمه للمادة بحسب المخالطة
فلمثل هذا الامر وجهان وجود بان احدهما مفارق والاخر مخالط وهذا الامر هو الصورة الجوهرية وقال ايضا وله قسط في تقويم
المادة بمقارنة ذاته او هو كل المقوم القريب وبيان ذلك في الصناعة الاولى اقول ذلك البيان قد مضى في هذا الكتاب في
مباحث التلازم بين الهيولى والصورة ولا يتم ذلك الا بان يذعن ان للصورة الجوهرية وجودا ماديا ووجودا عقليا باحدهما تقوم
المادة تقويما بعيدا بالمشاركة وبالاخر تقومها تقويما قريبا بالاستقلال اما القسم الثالث فهو ان يكون المادة اقدم وجودا
من ذلك الامر لانها متقومة في ذاتها حاصلة بالفعل ثم تقوم به ذلك الامر وهو المسمى بالعرض والهيئة بالمعنى المقابل للصورة
فالقسم الاول اوجب اضافة المعية والقسمان الاخران اضافة تقدم وتاخر قال الشيخ والقسم الاول ليس بظاهر الوجود وكانه ان كان
له مثال فهو النفس والمادة الاولى اذا اجتمعا في تقويم الانسان اقول الحق في هذا المقام تثنية القسمة والاكتفاء بالقسمين
الاخيرين فان الكلام في المبادي الذاتية للامور الطبيعية ولا يمكن التركيب الطبيعي بين امور لا تعلق لاحدهما بالاخر واما الذي مثل به
من النسبة بين الهيولى الاولى والنفس وان كانت الهيولى مادة للنفس وان كانت بوسط والنفس صورة مدبرة لها او صورة لصورتها فهي
متقومة بالنفس وللنفس مرتبة التقويم والتحصيل لها فيكون متقدما عليها في الوجود ووحدة الهيولى وحدة ضعيفة لا تنافي
بين تاخرها من اشياء وتقدمها على اشياء وان لم يوخذ الهيولى بالقياس اليها ولا النفس بما هي نفس متعلقة بها او بالمركب

منها ومن هيئة اخرى فلا المادة مادة ولا النفس نفس كل منهما غير مضافة الى الاخرى اضافة تعلقية ثم قال وللمادة مع المتكون عنها
التى هى جزؤه من وجود انواع اخرى اعتبار المناسبة ويصلح ان ينتقل هذه المناسبة الى الصور مع المتكون فان المادة قد تكفى وحدها
فى ان يكون هى الجزء المادى لما هو ذو مادة فى صنف من الاشياء وقد لا يكفى ما لم ينضم اليها مادة اخرى وذلك فى صنف آخر منهما
كالعقاقير للمعجون والكيموسات للبدن وذلك اما بحسب الاجتماع فقط كاشخاص الناس للعسكرية والمنازل للمدينة واما بحسب الاجتماع
والتركيب معا فقط كاللبن والخشب للبيت واما بحسب الاجتماع والتركيب والاستحالة كالاسطقسات للكائنات فانها لا تكفى نفس
اجتماعها ولا نفس تركيبها بالتماس والتلاقى وقبول الشكل لان يكون منها الكائنات بل بان يفعل بعضها من بعض ويستقر للجملة
كيفية متشابهة يسمى مزاجا فيستعد للصورة النوعية انتهى اقول المادة لصورة واحدة اية صورة كانت لا تكون الا واحدة
وفى جميع هذه الامثلة التى ذكرها الشيخ لا يكون لصورة واحدة الا مادة واحدة اما المجتمعات التى لا استحالة فيها لاجزائها فالمادة
فيها بالجملة هو مقدار المجموع مع قابلية ضرب من الوحدة الاتصالية لها كاللبنات والاخشاب لصورة البيت وشكله واما المجتمعات
التى وقعت فيها استحالة لاجزائها فهى بعد الاستحالة تصير مستعدة للصورة وهى ح بما هى مادة لشئ واحد واحدة واما اعتبار
اجتماعها قبل الاستحالة بل قبل التماس فهى بذلك الاعتبار ايضا مما يتصور له صورة واحدة اما الصورة فهيئة اجتماعها فى الوجود
ولو مع التباعد واما مادتها فنفس ذواتها بلا اعتبار تلك الهيئة وفى بعض الانواع لفرط نقص صورتها لا فضيلة للصورة على
المادة مثل العدد فان كل مرتبة من العدد صورتها الوحدانية وهى كمية الوحدات عين مادتها المتكثرة وهى الوحدات قال
الشيخ فاذا قسنا المادة الاولى الى ما يحدث عنها فقد يكون المادة مادة لقبول الكون وقد يكون لقبول الاستحالة وقد يكون لقبول
الاجتماع والتركيب وقد يكون لقبول التركيب والاستحالة واما الصورة فقد يقال للهيئة التى اذا حصلت فى المادة قومتها نوعا
ويقال صورة لنفس النوع ويقال صورة للشكل والتخطيط خاصة ويقال صورة للاجتماع كصورة العسكر وصورة المقدمات المنتجة ويقال
صورة للنظام المستحفظ كالشريعة ويقال صورة لكل هيئة كيف كانت ويقال صورة لحقيقة كل شئ جوهرا كان او عرضا وتفارق النوع
فان هذا قد يقال للجنس الاعلى وربما قيل صورة للمعقولات المفارقة للمادة والصورة المأخوذة احدى المبادى هى بالقياس الى المركب منها
ومن المادة انها جزء له توجبه بالفعل فى مثله والمادة جزء لا يوجبه بالفعل واما تقويم الصورة للمادة فعلى نوع آخر والعلة
الصورية قد يكون بالقياس الى الصنف فهى الصورة التى تقوم المادة التى قد قامت دونها نوعا وهى طارئة عليها كصورة الشكل
للسرير والبياض بالقياس الى جسم ابيض اقول جميع ما جعل المادة مقيسة اليه بنسبة المقبول كالاجتماع والتركيب وغيرهما
فهى فى الحقيقة صور محصلة للمادة ضربا من التحصيل ومقومة لمهية نوعية مركبة من تلك المادة ووصف الاجتماع مثلا او وصف
التركيب ووصف الاستحالة فالنوع الحاصل منهما هو مهية المجتمع مثلا او مهية المستحيل وان لم يكن النوع نوعا جوهريا ولا الصورة
صورة جوهرية وكذا جميع ما عدده انه مما اطلق عليه لفظ الصورة فهى مشتركة فى معنى الصورة التى عدت من المبادى للوجود او
للقوام سواء كانت جواهر او اعراضا وسواء كانت بالقياس الى النوع او الصنف اى كل منها يحصل بمادة ما من المواد نحوا من التحصيل
ويقوم للمركب المأخوذ منهما ضربا من التقويم لكن الاشياء مختلفة فى انحاء الوجود والتحصل قوة وضعفا والوحدة كما علمت عين
الوجود فما قوى وجوده كانت وحدته قوية بعيدة عن الكثرة بل عن قوة الكثرة ايضا وما ضعف وجوده ضعف وحدته حتى تصير
وحدة مجامعة للكثرة او لقوة الكثرة بوجه آخر وربما كانت جهة الوحدة فى شئ هى بعينها جهة الكثرة فيه كالعدد نفسه مثلا
وكالهيولى وكالحركة والزمان فالصورة فى امثال هذه الانواع تكون مغمورة فى المادة حتى كانها عين المادة وجودا واعتبارا
لفرط خسة الوجود وفى مقابلها انواع قوية الوحدة والوجود حتى لا يتصور فيها تركيب من قوة وفعلية او نقص وتمام فهى صور لا مادة
لها وكان المادة اضمحلت واستهلكت هناك لفرط الفعلية والتمام فالمادة هناك كانها عين الصورة واما الغاية فهى المعنى الذى
لاجله تحصيل الصورة فى المادة وهو الخير الحقيقى مطلقا او بالاضافة او الخير المظنون فان كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض
بل بالذات فانه يروم به ما هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة سواء كان على الاطلاق او من بعض الوجوه وربما كان بالظن لا
بالحقيقة والواقع **فصل** فى تعيين المناسبات بين هذه المبادى لما علمت ان لمهية واحدة قد تكون انحاء من الوجود وانحاء
من النسب والاضافات فاعلم ان الغاية بحسب نحو من الوجود متقدم على الفعل بل على الفاعل بما هو فاعل وبحسب نحو آخر من الوجود

٩٧

متأخر عن الفعل مترتب عليه فالغاية غاية بوجه فاعل بوجه والصورة ايضا فاعل بوجه لتحصيل المادة وعلة صورية بوجه لتحصيل
النوع وقد يكون غاية بوجه لانتهاء الحركة عن مادة اليها وربما كانت مادة لصورة اخرى من جهة قوتها وامكانها فقد جمع في شيء
واحد اقسام العلل باسرها من غير استيجاب تركيب في الموضوع الا من جهة اجتماع المادة والصورة فان جهة القوة غير جهة الفعلية البتة
وان كانت بالقياس الى امرين متعددين قال الشيخ الفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا وهو الذي يحصل الغاية موجودة والغاية من جهة
سبب الفاعل وكيف لا وانما يفعل الفاعل لاجلها والا لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ولهذا اذا سئل لم ترتاض
فنقول لاصح فيكون هذا جوابا كما اذا قيل لم صححت فنقول لاني ارتضيت ويكون جوابا فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة
ثم اذا سئل لم تطلب الصحة فقيل لارتاض لم يكن جوابا صحيحا ثم ان قيل لم تطلب الرياضة فقيل لكي اصح كان الجواب صحيحا والفاعل ليس علة
لصيرورة الغاية غاية ولا لماهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود ماهيتها في الاعيان وفرق بين الماهية والوجود انتهى كلامه اقول الفرق
بين الماهية والوجود ليس مما يصح كون الماهية سببا للشيء من غير مدخلية ضرب من الوجود معها كيف والشيء ما لم يوجد لم يكن سببا لوجود
شيء بل المؤثر في الاشياء ليس الا الوجود فمهية الغاية لا يجعل الفاعل فاعلا بل وجودها السابق كما ان الاكل مثلا الغاية هي الشبع
مثلا فلا بد ان يكون للشبع وجود لفاعل الاكل قبل الاكل حتى ياكل لاجله فاحد وجودي الشبع يحرك لتحريك المادة لحصول وجود الاخر لكونه
اكمل واتم من ذلك الوجود فالغاية بحسب احد الوجودين جزء صوري للفاعل بما هو فاعل فهي سبب لكون الفاعل فاعلا وليس الفاعل علة للغاية
في كونها غاية بل لتحصيل وجودها النفسي سواء كان وجودها في نفسها هو بعينه هو وجودها المحصل للفاعل كما في الغايات التي تحت الكون
لفعل الحركات والاستحالات او يكون وجودها في نفسها غير وجودها الحاصل من الفعل المرتبط بالفاعل كما في الغاية التي هي فوق الكون
كالعقل الفعال في كونه غاية لاستكمالات النفس فان وجوده في نفسه غير وجوده للنفس المترتب على استكمالها وعلم ان لكل من هذه العلل
الاربع مبدئين بالقياس الى شيئين او بالقياس الى شيء واحد بوجهين اما المادة والصورة فلكل واحدة منهما علية لشيئين لانهما
علة لصاحبهما بوجه وعلة للمركب منهما بوجه فكان كلا منهما علة قريبة لشيء وعلة لشيء بعيدة فهما كانهما علتان غير قريبتين للمركب بنحو
من العلية وقريبتان بنحو اخر من العلية وهي التقويم وكذا للفاعل فان الفاعل اما ان يكون مهيئا للمادة فيكون سببا لايجاد المادة
القريبة من المعلول لا سببا قريبا منه او يكون معطيا للصورة فيكون سببا لايجاد الصورة القريبة من المعلول لا سببا قريبا منه
والفاعل ايضا سبب بعيد للغاية بوجه لانه سبب للصورة والصورة مستلزمة للغاية والغاية سبب فاعلي للفاعل في انه فاعل فيكون سببا فاعليا
بعيدا للصورة وبتوسطها للمركب لكن الغاية سبب غائي قريب لوجود الصورة في المادة بتوسط تحريكها الفاعل للمركب فالمبادي القريبة
من الشيء المركب من جهة مطلق المبدئية هي الهيولى والصورة بما هما جزءاه وان اختلف تقويم كل منهما للمركب وبهذا الاعتبار يقال لهما العلة
المادية لا المادة والعلة الصورية لا الصورة لكنه ربما عرض ان كانت المادة والصورة علة بالواسطة ايضا اما المادة فكما في المركبات
الصنفية التي كانت الصورة فيها هيئة عرضية فيحتاج الى المحل فيكون علة لذات ذلك العرض المقوم لذلك الصنف من حيث هو
صنف فيكون علة ما للعلة ومع ذلك فانها من حيث كونها جزء من المركب علة بلا واسطة واما الصورة فكما في المركبات الطبيعية
التي كانت الصورة فيها مقومة للمادة والمادة علة قريبة للمركب فالصورة علة بالواسطة لكنها علة صورية بلا واسطة فكل من المادة والصورة
علة للمركب بوجه وعلة غائية له بوجه فكل منهما علة للاخرى بوجه واحد قريب لكن ذلك الوجه مختلف فيه من الجانبين وعلة للمركب بوجهين
مختلفين في القرب والبعد وفي نحو التقويم فالمادة اذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها مادية له بل من حيث كونه مادة لصورته
والصورة اذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها علة صورية له بل من حيث كونها صورة لمادته وليعلم ان هذه الاحكام كلها
انما يجري في المركب من جهة اعتبار تركيبه ومن جهة اعتبار المغايرة بين المادة والصورة لكن بحسب اعتبار وحدتهما بنحو من الوجود فلا تكن
من الخابطين **فصل** في كيفية دخول العلل في المباحث والافكار وطلب اللمية والجواب عنها اعلم ان بعض الاشياء مما لا علة
له بل هو علة العلل كواجب الوجود وبعضها مما له بعض العلل دون بعض كالفاعل والغاية دون المادة والصورة كضرب من المفارقات
والاشياء الصورية لانها عين الصورة التامة فلا صورة لها ولا مادة وبعضها مما له جميع هذه العلل كالمركبات والانواع الطبيعية
وجميع المتحركات والمستحيلات التي يبحث عنها في العلوم الطبيعية فالعالم الطبيعي يجب عليه ان يكون معتنيا بالاحاطة بجميع هذه
العلل ليدخلها في براهينه وخصوصا بالصورة والمادة حتى يتم احاطته بالمعلول واما التعليمي فليس عليه ان يعلم المادة اذ لا

للمادة والحركة فى مطالب فليس عليه ان يعلم مبدء حركة ولا غاية حركة ولا المادة ايضا البتة بل الذى يجب عليه ان يتامل فيها من العلل هى
العلل الصورية فقط ولا يخفى عليك ان سؤال السائل قد يتضمن شيئا من العلل فيجب الجواب بغيره لا به والا لكان الشئ سببا لنفسه فان
تضمن الفاعل كقولك لم قتل زيد عمروا فيجوز ان يجاب بالغاية فيق لكى ينتقم منه ويجوز ان يجاب بالمثير او بالداعى وهو الفاعل المتقدم
فيقال لاشارة فلان او لانه غضب حقيقة وهذا هو الفاعل لصورة الاختيار الذى ينبعث منه الفعل واما انه هل يجاب بالصورة او بالمادة
فظاهر انه غير صحيح اما الصورة فلما اشرنا اليه فان صورة الفعل ههنا هو القتال نفسه وليس السؤال الا عن علة وجودها عن الفاعل
والشئ لا يكون علة لنفسه اللهم الا ان يكون تلك الصورة غاية الغايات كالخير مثلا فيكون الصورة ح لذاتها لا لسبب اخر هى محركة
للفاعل ومع ذلك فلا يكون علة قريبة لوجودها فى تلك المادة عن الفاعل بل علة لوجود الفاعل فاعلا فلا يكون من حيث هى موجودة
فى المادة علة للفاعل بل من حيث مهيتها ومعناها واما المادة فظاهر انه لا يكفى الجواب بها ح هذا اذا ذكر فى السؤال خصوص الفاعل واما
اذا تضمن السؤال الغاية كما يق لم يصح فلان فيجوز الجواب بالمبدء الفاعلى فيق لانه شرب الدواء ويصلح ان يجاب بالمبدء المادى مضافا
الى الفاعل فيق لان مزاج بدنه قوى الطبيعة وقد شرب الدواء ولا يكفى ذكر المادة وحدها واما الصورة فقلما يقنع ويقطع السؤال بذكرها
وحدها بان يق جوابا عن السؤال المذكور لان مزاج بدنه اعتدل بل يحوج الى جواب اخر يؤدى الى مادة او فاعل واما اذا كان السؤال عن المادة
واستعدادها بان يق لم بدن الانسان يقبل الموت فقد يصح ان يجاب بالعلة الغائية فيق ليخلص نفسه عند الاستكمال عن البدن وقد يجوز
ان يجاب بالعلة المادية ويق لانه مركب من الاضداد ولا يجوز ان يجاب بالفاعل فى الاستعداد الذى ليس كالصورة لان الفاعل لا يجب ان يعطى المادة
اى استعداد كان الا ان يعنى بالاستعداد التهيؤ التام فيعطيه الفاعل كما يق فى المراة اذا سئل انها لم يقبل الشبح فيجاب لان الصيقل صقلها
واما الاستعداد الاصلى فلازم للمادة فيجوز ان يجاب بالصورة اذا كانت هى المتممة للاستعداد فيق فى المراة لانها ملساء صقيلة وبالجملة
السؤال لا يتوجه الى المادة الا وقد اخذت مع صورة ما فيسئل عن علة وجود الصورة فى المادة واما اذا تضمن السؤال الصورة فالمادة
وحدها لا يكفى ان يجاب بها بل يجب ان يضاف اليها استعداد ينسب الى الفاعل والغاية يجاب بها والفاعل يجاب به واذا شئت ان ترفض
ما يق على سبيل المجاز وتذكر الامر الحقيقى فان الجواب الحقيقى ان يذكر جميع العلل التى لم يتضمنها المسئلة فاذا ذكرت وختمت بالغاية
الحقيقية وقف السؤال والله ولى التوفيق ولنختم هذا الفن بذكر المزاج وتحقيق القول فيه لكونه مناسبا لما مر من اثبات التركيب
الاتحادى بين المادة والصورة لتوقف بيان ذلك عليه كما علمت وقد وعدناك بتحقيقه **فصل** فى تحقيق مهية المزاج وانية العادة
جرت بذكر هذه المسئلة فى فن الطبيعيات لكنا اوردناها للعلة المذكورة ولعلة اخرى هى ان البحث عن مهية شئ ونحو وجوده مناسب
لان يذكر فى العلوم الالهية فنقول ان المزاج كيفية بسيطة ملموسة من جنس اوائل الملموسات متوسطة بين الاربع الاول توسطا ما
متشابهة الاجزاء حتى انها تكون بالقياس الى الحرارة الشديدة مبرودة وبالقياس الى البرودة الشديدة حرارة وبالقياس الى اليبوسة
رطوبة وبالقياس الى الرطوبة يبوسة وانها فى الجسم ذى المزاج بحيث يكون ما وجد منها فى كل جزء من اجزائه مثل ما وجد منها فى جزئه الاخر
لا تفاوت بينها الا فى الموضوع ذاتا ووصفا كما هو الجمهور او وصفا فقط كما هو عندنا واما سببها اعنى فاعلا او قابلا فالمشهور ان
العناصر اذا تصغرت وامتزجت وتماست وفعل كل منها فى الاخر انكسرت سورة كيفياتها فحصلت للمجموع كيفية متوسطة متشابهة
هى المزاج مع انحفاظ صور العناصر المتخالفة بحالها قالوا وهذا التفاعل لا يحصل الا عند مماسة بعضها البعض والا فاما ان لا يعتبر
بينها حصول نسبة وضعية اصلا سواء كانت مماسا او غيره او يعتبر نسبة اخرى كالمحاذاة وضرب من القرب والبعد لا سبيل الى الاول
لما تبين فى موضعه ان كل تاثير وتاثر جسمانى فهو متوقف على نسبة وضعية مخصوصة بين المؤثر والمتاثر فبقى الثانى فنقول ح اذا
لم يكن النسبة بينهما بالملاقاة فلا بد ان يكونا على ضرب من المحاذاة والبعد فح ان كان بين المسخن والمتسخن مثلا جسم فلا يخ اما ان يتسخن
المتوسط قبل ان يتسخن المنفعل المفروض او لم يتسخن والثانى بط لان اثر التسخين لا يصل الى الابعد الا بعد وصوله الى الاقرب
ضرورة والاول يوجب المط لان المتوسط لو لم يكن ملاقيا للمسخن كان بينهما متوسطا اخر وننقل الكلام الى متوسط اخر حتى ينتهى
الى المتوسط الملاقى وان كان ملاقيا فالتسخين لا يحصل اولا من المسخن الا للجسم الملاقى ثم الى ملاقى الملاقى بتوسط الملاقى فظهر
ان كل تاثير وتاثر طبيعى لا يكون الا بالتماس والتلاقى هذا تقرير ما ذكره الشيخ فى طبيعيات الشفاء واعترض عليه الامام الرازى بان هذا
يناقض ما ذكره فى الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس منها حيث قال فى جواب من انكر تادى اشباح المبصرات فى الهوا

من غير ان يتكيف الهواء بانه ليس بينهما بنفسه لا ظاهر ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للملموس فان هذا وان كان موجودا استقراء في
اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز ان يكون انفعال الاشياء من غير ملاقاة فيكون اجسام تنفعل بالملاقاة واجسام تنفعل لا بالملاقاة
وليس يمكن ان يقيم احد برهانا على استحالة هذا ولا انه يجب ان يكون بين الجسمين نسبة ووضع خاص بل يجوز ان يؤثر احدهما في الآخر
من غير ملاقاة انما يبقى ضرب من التعجب كما انه لو كان اتفق ان كانت الاجسام كلها يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المباينة وكان اذا
اتفق ان شوهد فاعل يفعل بالملاقاة نتعجب منه كما نتعجب الان من مؤثر بغير ملاقاة فاذا كان هذا غير مستحيل في اول العقل وكان صحة مذهبنا
المبرهن عليه يوجبه وكان لا برهان البتة ينقضه فنقول ان من شان الجسم المضيء بذاته او المستنير الملون ان يفعل في الجسم الذي يقابله
اذا كان قابلا للشبح قبول البصر وبينهما جسم لا لون له تاثيرا هو صورة مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط شيئا اذ هو غير قابل
لانه شفاف هذا ما ذكره في هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى ايضا في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج اليها في معرفة الهالة و
قوس قزح ولا يخفى ان ذلك منه مبالغة في بيان ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتوقف على الملاقاة والمماسة مع انه تصدى في
فصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس وانه ليكثر تعجبي بوقوع امثال هذه المناقضات
الظاهرة لمثل الشيخ قال ومن الاشكالات ان الشمس يسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة فانها لا تسخن الافلاك وكذا تضيء الارض
مع انها لا تضيء الاجسام التي تتوسط بينها وبين الارض لانها شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه الاشكالات ان
يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس انتهى كلامه اقول هذا الرجل سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ و
نظرائه قبل الامعان في البحث لعجلة طبعه وطيشه والعجلة من فعل الشيطان اما نسبة التناقض في الكلام الى الشيخ فغير مسلم فان
الذي منع فيه وجوب اللقاء والتماس هو مطلق التاثير والتاثر بين الجسمين والذي اوجب فيه ذلك تاثير وتاثر مخصوصان كالتسخين و
التسخن ولا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص وعدم وجوبه على نوع آخر اذ ربما يكون نحو التاثير والتاثر مختلفا في الموضعين
فان الفعل قد يكون دفعيا وقد يكون تدريجيا وكذا الانفعال فالذي اوجب فيه الملاقاة هو الانفعالات التدريجية التي من باب
الحركات والاستحالات ولا بد فيهما من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك ومن هذا القبيل فعل العناصر بعضها في بعض وفي الامور
التي هي من متمماتها وكمالاتها كاوائل الكيفيات الملموسة مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والذي لم يجب فيه الملاقاة لغير
كالفعل الدفعي والقبول الدفعي والتحقيق في هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعي وبعضها تعليمي وبعضها عقلي وكذا الافعال
فالفعل الطبيعي لا يصدر الا من فاعل طبيعي زماني الوجود وذلك الفعل هو الذي يجب استحالته وتجدده في مادة منفعلة مستحيلة
واما الفعل التعليمي فلا مدخل فيه للحركة والانفعال التجددي التدريجي وان لم يكن مفارقا عن الحركة والطبيعة بالكلية وانما المحتاج
في ذلك الفعل مجرد الكمية والوضع اللازم لها دون حركة واستحالة لا من جانب الفاعل ولا من جانب المنفعل واما الفعل العقلي فلا
حاجة فيه الى زمان وآن ولا الى حركة واحد منها انما المحتاج اليه نفس الفاعل وجهة القابل ان كان هناك قابل مثال الفعل الطبيعي كا
التحريكات والاحالات من التسخين والتبريد والتسويد والتبييض والتغذية والتنمية والتوليد ومثال الفعل التعليمي كالانارة والاضاءة
ووقوع العكوس والمحاذيات وحدوث الاشكال كالتربيع والتكعيب والدائرة وغير ذلك من الامور التي لا تحدث الا دفعة مع كمية ما ومقدار
ما ومثال الفعل الالهي كمطلق الايجاد والافاضة والجود والابداع والرحمة وعلى هذا القياس اقسام المدركات والعلوم الا ترى ان
افعال مشاعر الانسان بعضها طبيعي كاللمس والذوق وبعضها غير طبيعي كالابصار والتخيل وبعضها غير طبيعي ولا تعليمي كالتوهم والتعقل
اذا تقرر هذا فنقول ان كل فعل طبيعي يصدر عن فاعله القريب فهو لا يكون الا بالملاقاة والمباشرة بينه وبين منفعله سواء وقع
منه في قابله كسخونة النار التي هي من طبيعتها في مادتها او فيما هو بمنزلة قابلة لا لاجل الاتصال او الامتزاج والسر في ذلك ان الفاعل
الطبيعي من حيث هو فاعل طبيعي منغمر في المادة كل الانغمار لان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده في مادته على نحو الاستغراق والسريان
بحيث يكون في كل جزء من المادة جزء منه فكما ان وجود نفس المادة وجود ذات منقسمة فكذا وجود الامر المادي ما يكون منقسما بحسب انقسام
نفس المادة والصور المادية والارضية وسائر الصور الطبيعية بما هي صور طبيعية وكذا كيفياتها واعراضها التابعة وكمالاتها الثانية
وليس من هذا القبيل الصورة الحيوانية بما هي حيوانية فلكية كانت او عنصرية وقد مر سابقا ان فاعلية الشيء المتقوم بوجوده والمفتقر
الى الشيء في وجوده مفتقر اليه ايضا في ايجاده فلو سخنت الحرارة الفاشية في جسمية النار مثلا جسما آخر من غير ان تلاقيه وتماسه

حتى يصير اكاهما بالانفصال جسم آخر يلزم ان يكون وجود تلك الحرارة في نفسها غير مفتقرة الى القائم محلها لما علمت من ان الايجاد فرع الوجود
ومتقوم به لكن اللازم بط فالملزوم مثله فثبت ان كل ما وجوده وجود امر فاش مفتقر الى محل يفشو فيه ويسري اليه بجميع اجزائه فايجاده و
تاثيره ايضا كذلك اى يكون ايجاداً او تاثيراً على نعت الفشو والسراية في المحل المتاثر منه ويلزم من هذا انه لا يجوز ان يكون مثل ذلك المؤثر
مباين الذات للمتاثر منه وهذه قاعدة شريفة ينتفع بتحقيقها واعمالها في كثير من المواضع وانك اذا استقريت وتصفحت وجدت
ان مراتب تاثيرات المؤثرات على حسب مراتب وجوداتها ونسبتها الى المادة وافتقارها واستغنائها في التاثير والايجاد على حسب
نسبتها اليها في الوجود والكون فاذن قد ظهر صدق ما ذكره الشيخ من ان الجسم المسخن من النار ما لم يكن ملاقيا لها حتى يكون وجود القوة المسخنة
بالنسبة اليه كوجودها في جسمية النار ومادتها لم يتسخن عنهما وكذا الحال في التبريد والترطيب والتجفيف وغيرها من التاثيرات الطبيعية
واما الافعال التي هي كالانارة والاظلام ووقوع الاشباح والاظلال فليست من هذا الباب كما اشرنا اليه فلا تناقض بين كلامي الشيخ واما
قوله الشمس تسخن وجه الارض من غير ملاقاة وقولك انها تجفف الارض المبتلة كالطين وايضا تبيض ثوب القصار وتسود وجهه من غير ملاقاة
فنقول فعل الشمس اولا وبالذات ليس الا واحداً متشابهاً هو الاضاءة والانارة وهذا الامر يحدث دفعة في هذه الاجسام القابلة له
المنفصلة ثم اذا قبلت النور دفعة ومضى على وجود الضوء في مادة قابلة للضوء والسخونة منفعلة بفعل الضوء فيها فعل السخونة لاجل
مناسبة الحرارة للنور فيتسخن الجسم ثم بفعل السخونة في الجسم الكثيف سواداً بعد تجفيفه وفي الجسم اللطيف بياضاً بعد تصفيته وتصقيله
على حسب اختلاف احوال القوابل وبالجملة الجسم الحار مثلا كالنار لا يؤثر بالسخونة في شيء الا بالملاقاة والتماس واما ان قابل الحرارة لا يقبل
الحرارة من اي فاعل كان الا بالمماسة والملاقاة فاعل السخونة هو امر آخر غير لازم من القضية المذكورة وليس بمعلوم الاستحالة اذ لا استحالة
في ان تاثير جسم من غير مباشرة جسم وان يتسخن قابل من غير مسخن ملاق له او من مسخن غير متسخن كالحركة ونحوها كما ان كل متحرك لا يجب ان يكون من
محرك متحرك بل قد يتحرك من محرك غير متحرك لا على نحو المباشرة بل على نحو المفارقة كحركات نفوس الافلاك من محركات عقلية على سبيل التشوق
والامداد فاذا تقرر هذا الكلام فنقول لا امتناع في ان يكون جسم بارد رطب مثلا ثم لا يزال يستحيل في كلتا كيفيته الفاعلة والمنفعلة
بسبب اسباب داخلة او خارجة كاضائة الكواكب وهبوب الرياح حتى يميل برودته الى الحرارة والرطوبة الى اليبوسة فيحصل له كيفية معتدلة
بسيطة متوسطة بين هذه الاربع الاوائل الملموسة فيوجد مزاج من غير امتزاج فيكون هناك صورة واحدة لها كيفية مزاجية من غير حاجة
الى تركيب اجزاء متصغرة تماسه ومن منع عن تجويز وقوعه فعليه البرهان على استحالة ذلك ونحن لم نجد الى الآن برهانا يعطي الحاجة الى
تركيب العناصر وتصغرها وتلاقيها في حصول المسمى بالمزاج بل الحجج قائمة على خلاف ما قرروه والاشكالات ناهضة في هدم ما اصلوه
اما الاشكالات فمشهورة اشهرها ان هيهنا اموراً ثلاثة الكاسر والمنكسر والانكسار اما المنكسر فليس هو الكيفية لما بين ان الكيفية
الواحدة لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل انما يعرضان لموضوعها واما الكاسر فليس هو الكيفية ايضا والا لزم ان يكون المكسور
يعود كاسراً بعد صيرورته مكسوراً او يكون حين انكساره كاسراً وحين كسره مكسوراً كما فصل بيان بطلانه فبقي ان الكاسر هو الصورة
والمنكسر هو المادة وهذا مشكل بوجهين احدهما ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد واختلطا انكسر البارد بالحار وليس هيهنا صورة مسخنة
هي مبدأ التسخين بذاتها والثاني ان الصورة وان كانت فاعلة ففعلها بتوسط الكيفية كما ان تحريك الطبيعة بتوسط الميل ولاجل
ذلك الصورة المائية بفعل فعل التسخين بواسطة سخونتها فح يعود الاشكال المذكور في كون الكاسر هو الكيفية من لزوم كون المنكسر
كاسراً وكذا الامر من جهة القابل فان المادة وان كان شانها الانفعال مطلقا لكن لا يستعد بالفعل لقبول امر الا بتوسط كيفية قائمة
بها والا لكان كل مادة يقبل كل شيء فيعود الاشكال في كون المنكسر هو الكيفية وذلك ان تقدح في الوجه الاول بانه كما ان فاعل الحركة
القسرية بالذات هو طبيعة المقسور لاجل حدوث حال غريبة بعدها لا القاسر فهيهنا ايضا اذا تسخن الماء بالنار قسراً فمفيد تلك
السخونة في جسمية الماء ليس هو طبيعة النار لانها معدة والمعد ليس من الاسباب الذاتية كما سبق بيانه في مباحث العلل بل الصورة
المائية هي المعطية للسخونة الموجودة في الماء ولذلك قد يبقى تلك السخونة مع فقد تلك النار التي من جهتها حصلت السخونة لكن
الوجه الثاني سالم عن القدح واما الحجج فمنها ان الحكماء المشائين ذهبوا الى ان الجسم النوعي اذا تصغر في الغاية لم يبق له صورته الخاصة النوعية
بل الذي يبقى له هو الصورة الامتدادية فقط ولا شك انه اذا بطلت صورته بطلت كيفيته التابعة لها واتصلت مادته بمادة
ما يجاوره فيصير المجموع مصوراً بصورة واحدة نوعية فظهر من هذا المذهب ان القول بحصول المزاج من جهة تصغر العناصر

وتماس بعضها ببعض امتنع بقاء صورها المتخالفة ليس بصحيح ومنها ان كل واحدة من العناصر متداعية الى الافتراق والميل الى الاحيان
الطبيعية فالذي يجبرها على الاجتماع ويحجزها الالتيام شيء اخر وذلك الشيء لابد ان يكون جوهرا صوريا قائما بها متصرفا فيها لا
العرض لا يستولي على الجوهر والجوهر بحسبما المبائن في الوضع لا يتصرف في مادة الشيء كما مر تحقيقه ليكون حافظا لتركيبها على التشتت
والافتراق سيما في المواد الطبيعية المستعدة للامور الكمالية من الانواع المحفوظة دائما فان مثلها لا يكون اتفاقية ولا قسرية فالمتصرف
فيها صورة منوعة منفدنة عليها نفذ ما ذاتيا وهي قائمة على المادة بالتقويم والادامة والحفظ فلا شك انها صورة واحدة والا لم
يكن لذلك النوع وحدة طبيعية وقد بين ان الحقيقة الواحدة لا يتقوم بصورتين وان الصورة الواحدة لا تكون الا لمادة واحدة لان
تحصل المادة وتقومها لا يكون الا بالصورة فهي في وحدتها وكثرتها تابعة للصورة وكما ان المادة الواحدة لا تتقوم بالصورتين
الا واحدة بعد واحدة وكذا الصورة الواحدة لا تقوم لمادتين الا بتقدم وتاخر وضرب من الترتيب فاذن قد ثبت ان كل نوع طبيعي له
صورة واحدة ومادة واحدة فبقاء صور العناصر فيما فرض مركبا غير صحيح وايضا اذا ثبت ان قوام هذا المفروض مركبا طبيعيا ليس الا
بصورة واحدة وكل ما له طبيعة واحدة فكل ما يصدر عنه بما هو ذلك النوع الواحد يجب ان يكون مصدره ومبدؤه تلك الطبيعة
والصورة الواحدة ثم ان اول ما يصدر عن هذه الانواع العنصرية هي التي من باب الميول والحركات وهي من جنس اوائل الكيفيات الملموسة
فيجب ان يكون الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن تلك الصورة المنوعة لا عن صور متخالفة لان الافعال المتخالفة بالذات متخالفة
بالذات حجة اخرى من العرشيات قريبة المأخذ مما سبق وهي انه قد ثبت فيما مضى ان المادة اذا استعدت لصورة كمالية وحدثت فيها صورة
اخرى بعد الاولى فجميع ما كانت يصدر من الصورة السابقة من الافاعيل والانفعالات واللوازم والآثار تصدر من هذه الصورة
اللاحقة الكمالية مع امور زائدة تختص باللاحقة لان نسبتها اليه نسبة التمام الى النقص فنقول اذا حصلت للممتزج من العناصر
صورة اخرى كمالية فيجب ان يكون مبدء صدور الكيفية المزاجية في ذلك النوع هو هذه الصور الكمالية دون صور العناصر فاذا
كانت الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن هذه الصورة غير مستندة الا اليها كان بقاء صور العناصر في هذه المواليد الكائنة ضائعا
معطلا مع انه لا معطل في الوجود كما هو مبرهن عليه فهي بصرافة صورها غير موجودة في المواليد فضلا عن تقويمها للمركب حجة اخرى
ان اجزاء الكيفية المزاجية المفروضة انها سارية في جميع اجزاء المحل لا شك انها واحدة بالنوع كثيرة بالتشخص كما هو عندهم حيث صرحوا
بان التي في النار من هذه الكيفية كالتي في الماء فنقول علة تكثر افراد النوع هذا المزاجي اما المهية او لازمها او مادتها او صورتها
او امر مباين والكل مستحيل فتكثر افراده مح اما الاولان فظاهر البطلان لان مهية واحدة وكذا لازم المهية الواحدة واحد مطرد
في الجميع وفعل الواحد واحد فلا تعدد لافراد نوع واحد من جهة المهية ولازمها واما الثالث فهو بط ايضا لان المادة اما المادة
الاولى فهي في الجميع واحدة فمادة العناصر لا تكون من اسباب التكثر والتعدد واما المادة الثانية اعني العناصر فهي ايضا لا تكون علة
تكثر افراد المزاج الواحد وذلك لانها لو كانت هي منشأ تكثر افراد المزاج فمنشأيتها للتكثر اما من جهة جسميتها او من جهة اختلافها
بالصور والاول بط لان الجسمية مشتركة في الجميع واحدة والامر الواحد لا يقتضي الاختلاف والتعدد والثاني يوجب ان يكون اختلاف
اعداد المزاج من قبيل اعداد صور العناصر واختلاف آثارها وكيفياتها وليس كذلك لان هذا بالعدد وذلك بالنوع وايضا يلزم ان
يكون عدد هذه الكيفيات المزاجية تابعة لعدد اختلاف صور العناصر فيكون عددها اربعا لا غير كما ان للعناصر اربع صور لا غير و
اللازم بط عندهم لان تعدد افراد المزاج على حسب تعدد الاجزاء المتصغرة المتماسة التي في المركب واما الرابع فتلك الصور التي فرض انها
علة التكثر ان كانت الصور الكمالية فهي واحدة كما علمت واثر الواحد واحد وان كانت صور العناصر فلكل منها اثر وفعل نسبته
الى فاعله الذي هو بالصدور والى قابله الذي هو المادة بالقبول والحلول لا بالصدور فالاختلاف بين افراد هذه الكيفية المزاجية
لما علمت انه ليس بالمهية ولوازمها فليس ايضا بالصور والا لكان اختلافها بالمهية لما ثبت ان الصورة من حيث هي صورة هي مبدأ
المهية وتمامها لانها بعينها بمنزلة الفصل الاخير ومبدء المبادي والفصل تمام مهية الشيء فلو كان اختلافها بالصور والصور
متخالفة ذاتا ومهية لكانت متخالفة المهيات والذوات والمقدر خلاف هذا واما الخامس فنسبة المباين الى الجميع واحد فلا بد
من مخصص آخر فيعود الشقوق المذكورة في لحوق ذلك المخصص ويتسلسل الكلام فبقي ان لا اختلاف بين اعداد المزاج للطبيعة الواحدة
بحسب الهوية بعد اتفاقها في تمام المهية الا بمجرد القسمة الفرضية او الوهمية وبحسب الفك والكسر كما في اجزاء المتصل الواحد التي لا

الصور

انقسام فيها الا بسبب من اسباب القسمة المقدارية لامر متصل سواء كان اتصاله بالذات او بالعرض فوجب ان يكون موضوع الكيفية
المزاجية متصلا واحدا لان موضوع المتصل الواحد متصل واحد واذا كان متصلا واحدا فلا اختلاف فيه بين الصور لما تقرر عندهم
وقرروه فى ابطال راى ذيمقراطيس من ان الامور المتخالفة نوعا لا يمكن ان يكون متصلا واحدا فاذن ليس فاعل الكيفية المزاجية الا صورة
واحدة لا غير وذلك ما اردناه حجة اخرى لو كانت صور العناصر باقية فى المواليد البتة يلزم بقاء الاجزاء المائية والهوائية فى المذاب من
الحديد والنحاس والذهب وغيرها من المعادن التى تذوب وتصير فى النار ثم ترجع الى حالها والقول ببقاء الجزء المائى والهوائى فى المذابات
حال ذوبانها مما يصادمها الوجدان والقول ببطلانها عند الاذابة وعودها عند الجمود ابعد منه حجة اخرى لو كانت الاجزاء العنصرية
باقية فى المواليد يلزم ان يكون الجزء النارى فى الياقوت مثلا له صورتان فيكون جسم واحد نارا وياقوتا معا وهو بط وقد حرر تقرير هذه
الحجة وتزييف ما ذكر فى الجواب عنه وهذه الحجة مما اوردها الشيخ على نفسه واجاب عنها بجواب غير مرضى عندنا كما ستعلم **فصل**
فيما ذكره الشيخ فى هذا المقام ودفعه لعلك تكون من المغترين بكلام الشيخ فى هذا المقام حيث قال فى فصل من طبيعيات الشفاء لكن
قوما قد اخترعوا فى قريب من زماننا مذهبا عجيبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان
ينخلع صورها وتلبس ح صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ذوات
الحمية ويرى ان الممتزج بذلك يستعد لقبول الصورة النوعية للمركبات ومنهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى من صور النوعيات وجعل
المزاج عارضا لها لا صورة لها ثم قال ما حاصله ان هذا لو كان حقا لكان المركب اذا تسلط عليه النار لفعلت فعلا متشابها فلم يكن
القرع والانبيق يميزه الى شئ قاطر متبخر لا يثبت فى النار والى شئ ارضى لا يقطر وانا وضعنا قطعة من اللحم فى القرع والانبيق يميز الى
جسم مائى قاطر والى كلس ارضى غير قاطر فنقول تلك الاجزاء التى كانت فى المركب اما ان تكون بينها اختلاف فى استعداد التقطير
وعدمه او لا تكون فعلى الاول يجب ان يكون الكل قاطرا او الكل ممتنعا عن القطر وعلى الثانى فذلك الاختلاف اما بنفس ماهياتها او
بامر خارج عنها والاول يوجب اختلاف الاجزاء بالصور واما الثانى فذلك الخارج ان كان لازما يرجع الى ان الاختلاف بالصور وان
لم يكن لازما بل كان عارضا فجاز زواله فامكن ان يوجد مركب لم يكن اجزاؤه مختلفة لقبول بعضها الحال وبعضها الحال الاخرى وذلك
يقتضى ان يوجد فى اللحوم لحم يقطر كله او يتكلس كله وكذلك القول فى سائر المركبات فيبطل القول بهذا المذهب ثم ذكر حجة اخرى حاصلها
ان صور البسائط لو تفاسدت وان كانت فساد كل منها مقارنا لفساد الاخر مع ان فساد كل منها معلول لوجود الاخر لكانت الصورتان
موجودتين عند كونهما معدومتين وذلك مح وان سبق فساد احدهما فساد الاخر استحال ان يصير الفاسد مفسدا للمفسد اقول
اما الحجة الاولى فهى غاية الضعف فلان لاحد ان يمنع هذا الاختلاف فى كل جسم من المواليد والتجربة لا تجرى الا فى المركبات التى لها مزاج
ثانوى وان يختار الشق الاخير من الشقوق التى ذكرها وهو ان الاختلاف بين اجزاء الجسم فى التقطير والرسوب بامور خارجة قوله فيلزم ان
يوجد جسم يقطر كله ويرسب كله قلنا اكثر المعدنيات التى هى متشابهة الاجزاء كالذهب والفضة والاسرب وغيرها من هذا القبيل
ولا يلزم من ذلك ان يوجد فى اللحوم لحم هذا شانه اذ اللحم غير متشابه الاجزاء كالحيوان ويده ورجله وغيرهما وكذا ما يجرى مجرى اللحم من الاعضا
المسماة بالبسيطة وما قيل من ان العضو البسيط يجب ان يكون كل جزء من اجزائه مساويا لكله فى اسمه وحده قول مجازى معناه ان كل
جزء بحسب الحس حكمه كذلك او كل جزء كذلك بحسب الحس وبالجملة ليست تلك الاجزاء اللحمية مثلا المتفاوتة فى قبول فعل النار واثرها فيها
من التقطر والتكلس اجزاء عنصرية اولية بل هى تجرى مجرى الاجزاء الثانوية المختلفة فى الصور او فى العوارض ومن ذهب الى خلع صور
العناصر البسيطة فى المواليد لم يلزمه القول بانخلاع صور اى اجزاء كانت فى اى تركيب فيمكن ان يكون لبعض المركبات اجزاء اولية لها
الصفات فاذا تسلط عليه النار وتفعل وتؤثر فيها اثارا مختلفة فتذيب بعضها وتجمد بعضها وتبخر بعضها وح لو اورد الشقوق فى المركبات
الذى هو مثل اللحم والعظم فنختار من الشقوق ان اختلاف اجزائه بالمهية والصورة ولا يلزم منه بقاء صور العناصر فيه وان اردت فى مثل
الذهب والياقوت فيمنع اصل الاختلاف فى قبول الاثار والترديد المذكور متفرع على اختلاف الاجزاء فى الاثار وهو غير ثابت بتجربة
ولا برهان واما الحجة الاخيرة فهى ايضا مقدوحة بوجهين احدهما انه غير وارد على ما اخترناه فان الذى ذهبنا اليه غير المذهب المستحدث
الذى حكاه الشيخ وهو ان العناصر بعدما تصغرت وامتزجت وتماست وانفعل بعضها عن بعض ادى الامر بها الى ان يخلع صورها
وتلبس صورة اخرى والذى ذهبنا اليه ان حدوث صور المواليد مما لا يحتاج ان يكون مادتها مركبة من اربع عناصر بل يكفى ان يكون

هيهنا عنصر واحد يستحيل في كيفية الفاعلة والمنفعلة باسباب خارجة الى ان ينتهي الامر به الى ان ينقلب صورته الى صورة اخرى من صور المواليد
الثلثة وثانيهما ان ماذكره من الاشكال يرد مثله على المذهب المشهور المختار عنده من لزوم كون المنكسرين من حيث انكسارهما كاسرين او كون
المنكسر بعد انكساره كاسرا لكاسره وان اجيب عن هذا بان الكيفية الكاسرة علة معدة لانكسار صاحبها والمعد لا يجب وجوده عند حصول
المعلول يجري مثله جوابا عما ذكره على ان الجواب المذكور في الموضعين مصادم للتحقيق عندنا فان العلة المعدة لا تغني عن العلة الموجبة في
حصول المعلول فتلك العلة ان كانت صورة وكانت علة بعضها لفساد صورة البعض كان المفسد مفسدا لمفسده وان كانت كيفية
شدة لكان الكاسر كاسرا لكاسره وكذا ان فرض ان الصورة للبعض علة لاستحالة كيفية البعض الاخر لان الصورة لا تفعل فعلا الا
بواسطة الكيفية لان المباشر القريب للافاعيل التي هي من باب الحركات والاستحالات انما هي الكيفيات والميول **فصل** في تتمة
الاستبصار ودفع ما يمكن ايراده على المذهب المختار قال الشيخ ايضا ثم لننظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت فما الذي يبطل صورها الجوهرية
وساق الكلام بما حاصله ما قلناه من ثانية جهتيه الى ان قال فيكون الحاصل ان الماء والارض لما عدما ما ابطل احدهما صورة الاخر وهذا
مع وان كان بشيء خارج ابطل صورتهما اذا اجتمعت فاما ان يحتاج في ابطالها واعطاء صورة اخرى الى ان تكونا موجودتين فقد دخلنا في هذه
المعونة فعاد الكلام من راس وان لم يحتج فلا حاجة الى المزاج بل البسيط يجوز ان يكون منه الكائنات بلا مزاج الى اخر ما ذكره اقول هذا ايضا
لا ينتهض حجة علينا بل على صاحب ذلك المذهب المحكي عنه لان الذي ذهبنا اليه لا يوجب حاجة تكون الكائنات الى اجتماع العناصر وتفاعلها وانما
المحتاج اليه في حدوث صور المواليد هو المزاج دون الامتزاج والذي ذكره الشيخ لا يستدعي الا الاستغناء في تكون المواليد عن المزاج بل عن الامتزاج فا
اللازم غير ضائر لنا والضائر غير لازم علينا فان المزاج كيفية بسيطة واقعة في حدود التوسط بين الكيفيات الملموسة وبه تصير المادة مستعدة
لفيضان احدى صور المواليد الكائنة من الجماد والنبات والحيوان وهي محفوظة قبل حدوث صورة كائنة منها بصورة اخرى اما من صور المواليد او من صور
العناصر مع معين خارجي فربما يخرج به كيفية ذلك العنصر من صرافة سورتها ويدخل في حدود التوسط على حسب مناسبة ذلك المكون فكلما كان اشرف
صورة واكمل كمالا كان مزاج المادة المستعدة له امعن في التوسط واقرب الى الاعتدال الحقيقي من غير ضرورة ان يكون هناك تركيب وامتزاج بين اجزاء المختلفة
وهذا غير ممتنع ولا مستبعد مع ان البرهان اوجبه ثم اعلم ان الشيخ اورد اشكالا على نفسه بانه اذا كان جواهر البسائط باقية في الممتزجات وانما يتغير كمالاتها
فيكون النار موجودة لكنها مفترة قليلة والماء موجود لكنه يتسخن قليلا ثم يستفيد بالمزاج صورة زائدة على صور البسائط وتكون تلك الصورة لبعد
من النحو الذي لا تتري في الكل فكانت سارية في كل جزء فكان الجزء المذكور من الاسطقسات وهو نار مستحيلة ولم تفسد اكتسب صورة اللحمية فيكون من
شان النار في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة ان يصير لحما وكذلك كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيف المحسوس وحد من حدود التوسط
فيه يعد الاجسام العنصرية لقبول اللحمية ولا يمنعها عن ذلك صورها كما لا يمنع صورة الارض في الجزء المتدخن ان يقبل حرارة مصعدة فيكون من
شان البسائط ان يقبل صورة هذه الانواع وان لم يتركب بل استحالة فقط فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة انتهى كلامه وهو بعينه من الحجج
التي ذكرناها على بطلان القول ببقاء صور العناصر في المواليد وقد مر ذكره في مباحث اثبات التركيب الاتحادي بين المادة والصورة استدلالا
عليه وهي حجة قوية والعجب ان الشيخ حاول دفعها بانها مشتركة الورود بين المذهب المشهور والمذهب المخترع الذي حكاه قال ليس اعتراضها على
احد المذهبين اولى من اعتراضها على الاخر وذلك لان اجتماع تلك الاجزاء شرط في حصول الصورة المركبة عنده بسبب ما يقع بينها من الفعل و
الانفعال وانها اولا يعرض لها تغير في كيفياتها ثم يعرض لها ان يخلع صورها وتلبس صورة اخرى ولولا ذلك لما كان لتركيبها فائدة فاذا تركبت
فانما يقع بينها تركيب تغير كذا في الشفاء بالزيادة والنقصان حتى يستقر على الامر الذي هو المزاج ويحدث صورة اخرى بعدها المزاج ولا يكون
ما يظن انه وارد بعد المزاج الا الاستحالة في كيفياتها فيجب ان تلك الاستحالة اذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحده تلك الصورة
وان كان لا يقبلها الا ان تلك الاستحالة يستحيل الا بتصغر اجزائها فاعلة ومنفعلة على اوضاع مخصوصة وان تلك الصورة لا تحدث
ولا تحل الا المادة يستحفظها غيرها من العلل والمعادين فهو جواب مشترك بين الطائفتين معا انتهى كلامه اقول هذا الكلام بطوله لم يفد
حل الاشكال ودفعه عن شيء من المذهبين ولم يفد الا اشتراكهما في ورود الاشكال لا في دفعه بل لصاحب المذهب المخترع ان يقول ان اصل الاشكال هو
كون كل جزء من اجزاء الممتزج عنصرا او ياقوتا مثلا وهذا مختص بما اذا بقيت صور العناصر في المركب غير منسلخة والذي ذكره انه مشترك الورود
اشكال اخر غير ذلك الاشكال وله ان يدفعه ايضا عن نفسه بان الحاجة الى الاجتماع والتركيب انما اذا كانت في اول الامر لحصول الاستحالة
والتغير في الكيفيات وبعد حصول تلك الاستحالة يستعد كل جزء لان ينسلخ عنه صورته الخاصة وتلبس صورة اخرى من صور المواليد ولا استحالة

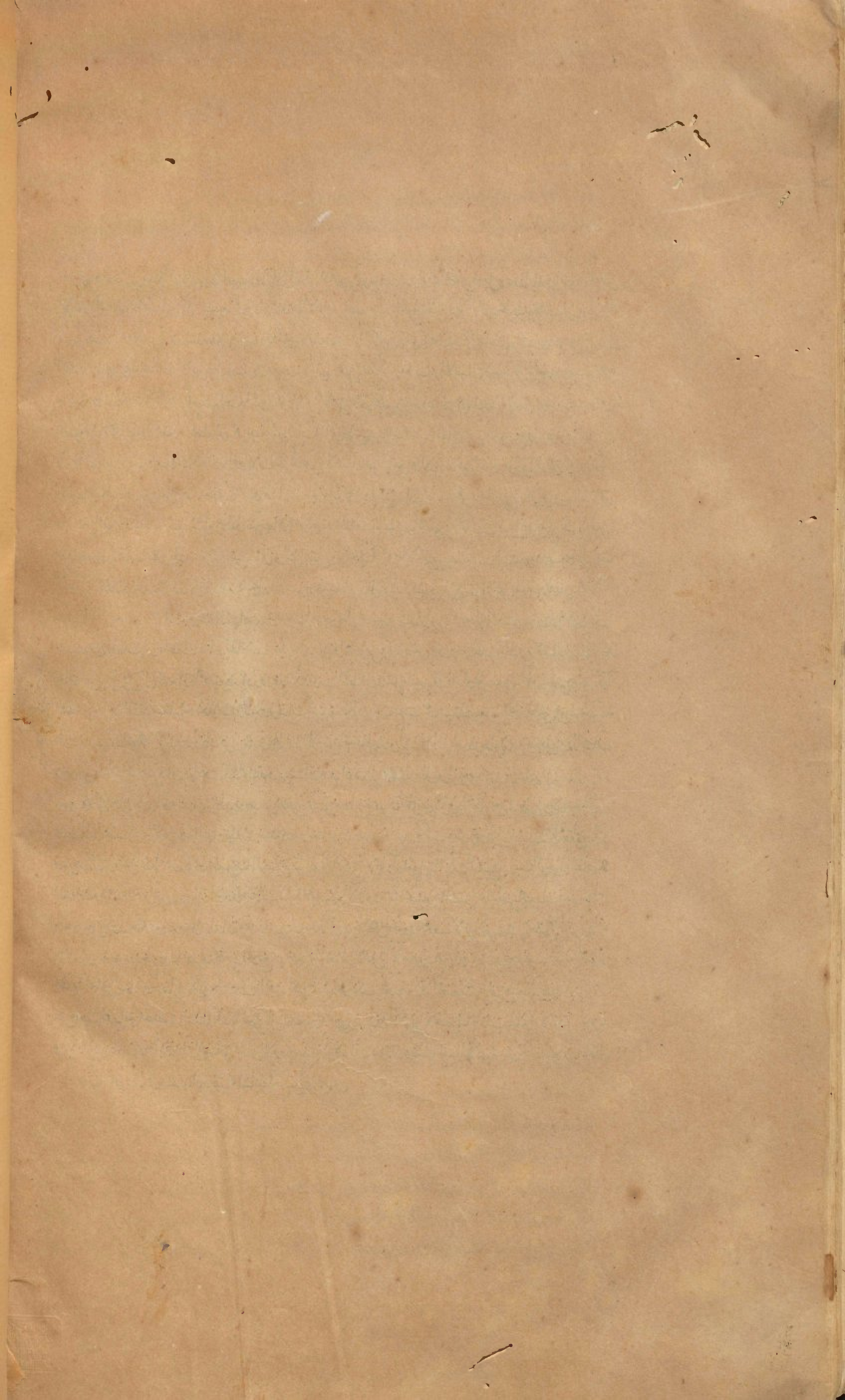
فى ان قبل الجزء المفرد وحده تلك الصورة الاخرى لكن عقيب استحالته وخروجه عن صرافة كيفيته الشديدة الى كيفية فاترة السورة وعلى اى حال
فلا اشكال على ما ذهبنا اليه لعدم الحاجة الى تصغر البسائط وامتزاجها لحصول المزاج المهيئ للمادة لقبول صورة اخرى من صور المواليد واما
الذى ذكره المحقق الدوانى فى دفع الاشكال فقد مر تزييفه فيما سبق والذى يدل ايضا على بطلان ما تفصى به عن ذلك من القول بان الصورة
الكائنة سارية فى بعض اجزاء الممتزج وهو حامل الكيفية المزاجية دون بعض قياسا على الخط والسطح حيث ان كلا منهما يسرى فى بعض جهات
المحل دون بعض هو ان ما ذكر لا يجدى نفعا فان كل جزء من اجزاء الممتزج هو حامل معروض لتلك الكيفية الحاصلة بالاستحالة من جهة
التفاعل لا ان بعضها معروض لها وبعضها غير معروض كيف وهم مصرحون بان المزاج كيفية متشابهة الاعداد وليست واحدة بالعدد
فى كل ممتزج بل كثيرة العدد حسب تعدد الاجزاء الموجودة فى الممتزج من البسائط ولا اختلاف بين اعدادها الحاصلة فى الممتزج الا بالموضوع وان
الذى من اعداد المزاج فى الجزء النارى بعينه كالذى فى الجزء المائى فان الصورة الكائنة بعد المزاج اذا سرت فيما سرى فيه المزاج يلزم المحذور
المذكور وهو كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين متمائزتين فلا مخلص عن هذا الايراد الا بان الصورة العنصرية غير باقية عند حدوث
الصورة الكائنة سواء كان حصول المزاج مشروطا بالتركيب والامتزاج كما هو المشهور او لم يكن مشروطا به كما هو عندنا واما الايراد عليه
بانه يلزم ان يكون لكل من هذه المواليد مادة واحدة وصورة فلم يكن مركبا بل بسيطا بهذا المعنى فلا استحالة فيه اذ اطلاق المركب على هذه
الاجسام باعتبار انحدوثها من مادة سابقة وصورة لاحقة او باعتبار الغالب فيها بحسب المزاج الثانوى كما فى الحيوان والنبات وبالجملة
امر الاطلاقات اللفظية مما لا تعويل عليه فى تحقيق الحقايق **فصل** فى ان هذا المذهب اى عدم بقاء صور العناصر فى المواليد يشبه
ان يكون غير مستحدث لعل القول به كان فى الاوائل والذى يدل على هذا ما حكاه الشيخ فى الشفاء حيث نقل فى الفصل السابق على الفصل
الذى تكلم فى بطلان القول بعدم بقاء تلك الصور انه قال المعلم الاول لكن الممتزجات ثابتة بالقوة وظ هذا الكلام يدل على ان صورها
غير موجودة بالفعل بل بالقوة لكن الشيخ اوله بانه عنى بذلك القوة الفعلية التى هى الصورة ولم يعن ان تكون موجودة بالقوة التى
التى يعتبر فى الانفعالات التى تكون للمادة فى ذاتها فان الرجل انما اراد ان يدل على امر يكون لها مع انها لا تفسد وانما يكون ذلك اذا
بقيت لها قوتها التى هى صورتها الذاتية واما القوة بمعنى الاستعداد فانما يكون مع الفساد والرجوع الى المادة فانها لو فسدت ايضا
لكانت ثابتة ايضا بتلك القوة فان الفاسد هو بالقوة الشئ الذى كان اولا ثم شنع على المفسرين بغير ما ذكره فى هذا الفصل المذكور
قال المعلم الاول فى ان قواها لا يبطل وعنى بها صورها وطبايعها التى هى مبادى هذه الكمالات الثانية التى اذا زال العايق عنها
صدرت عنها الافعال التى لها فحسب هؤلاء انه بمعنى القوة الاستعدادية انتهى اقول الحق ان ما فهمه المفسرون وظنوه صحيح مطابق
للواقع وموافق لظ كلام المعلم الاول وليس ما ذكره الشيخ ما يدل على بطلان تفسيرهم وحملهم كلام الفيلسوف عليه فان كون القوة بمعنى
الاستعداد ثابتة مع فساد الصورة والتى بمعنى الفعلية والتحصل كائنة مع الصورة بل هى عين الصورة لا يوجب بطلان تفسيرهم القوة
فى كلامه المذكور بمعنى الاستعداد اذ القوة الاستعدادية للشئ لا يقوم بذاتها بل بصورة اخرى غير الصورة المستعد لها فقول الفيلسوف
لكن الممتزجات ثابتة بالقوة معناه انها ثابتة بالقوة فى الامر الكائن المتصور بصورة اخرى غير صورة الممتزجات وقوله ان الرجل انما اراد
ان يدل على امر يكون لها مع انها لا تفسد غير مسلم بل لعله اراد به ما ذكرنا من ان الكائن من الممتزجات فيه قوة وجود تلك الممتزجات
لان المادة الحاملة لصورة هذا الكائن فيها قوة سائر الاشياء ولا يلزم من حصول القوة على الشئ حصول ذلك الشئ بل لا بد من صورة
يقوم بها بالقوة التى بمعنى الاستعداد نعم فرق بين قوة الشئ والقوة على الشئ فقوة الشئ يوجد معه والقوة على الشئ لا يوجد معه وانما
توجد مع حامل قوته مقترنا ذلك الحامل بصورة مناسبة للقوى عليه **توضيح لمحى** لما علمت ان الحجج والبراهين ناهضة على بطلان
صور العناصر الاولية فى الكائنات المعدنية والنباتية والحيوانية سيما فى المتشابهة الاجزاء السارية القوى فاعلم ان السبب الكلى فى ذلك
ان هذه العناصر كالافلاك من شانها ان تقبل صورة العلم والحيوة لكن المانع لها عن قبولها لتلك الصورة الحيوانية خسة وجودها
وقبولها للتضاد والتفاسد لان صورتها سارية فى مادتها الجسمانية ومن شان الجسم بما هو جسم القسمة والتزاحم والتضاد ومن شان
ما له ضد ان يفسد بضده فكل ما له ضد موجود معه لا تقبل الحيوة لان الحيوة كون الشئ بحيث يدرك ويحرك بارادة منبعثة عن
الادراك والادراك عبارة عن حضور صورة شئ عند امر والجسم بما هو جسم لا حضور له عند شئ لا عند ذاته ولا عند غيره لان
حضوره يلازم غيبته ووجوده الذى هو اتصاله يساوق قبوله الانفصال وما يكون وجوده قابل عدمه لا يكون له وجود الا نحوا ضعيفا

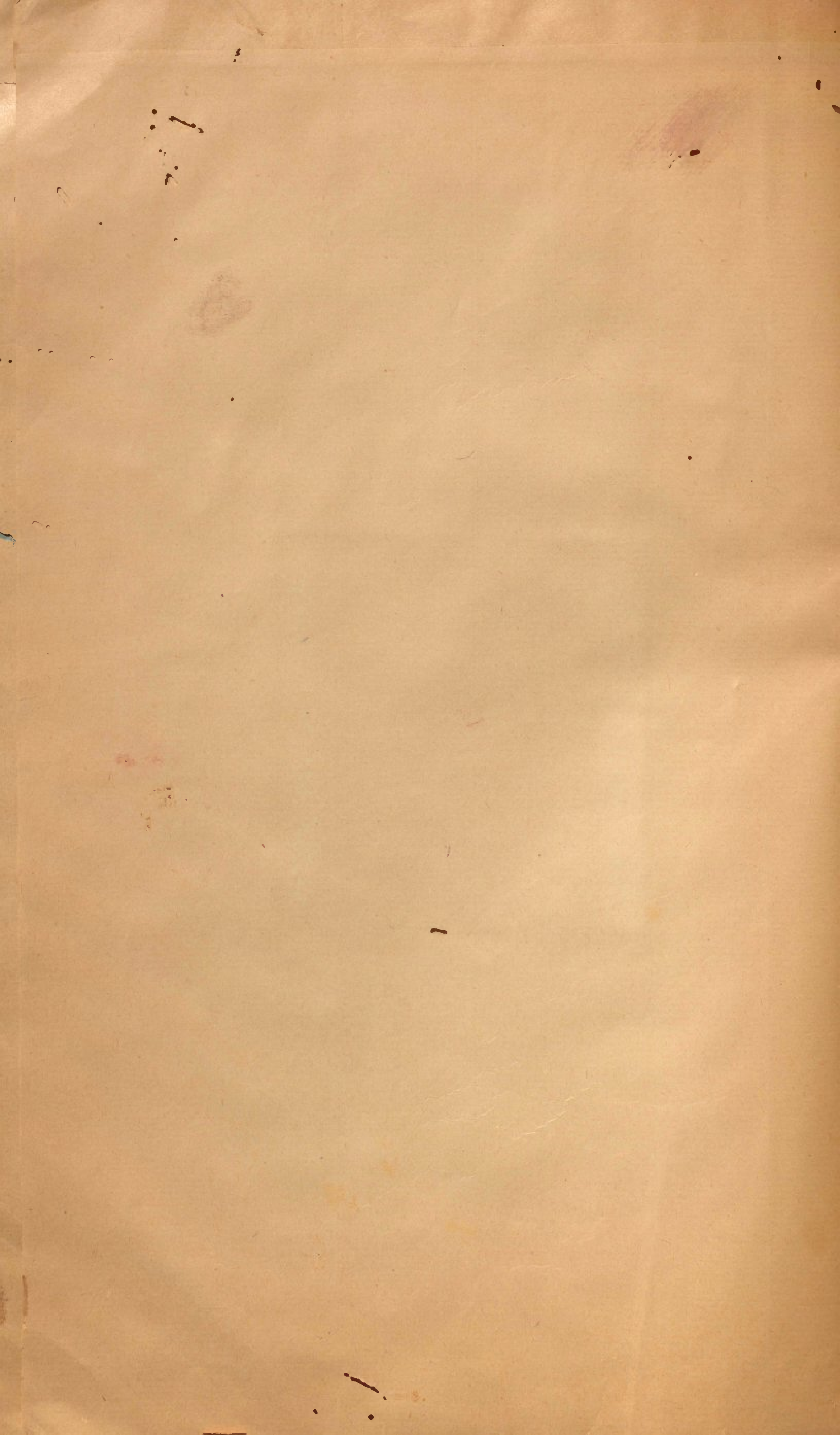
من الوجود ولهذا لا بد لشئ ذاته ولا امرا آخر غير ذاته فكل ما يدرك ذاته او غير ذاته فله وجود آخر غير وجود الجسم بما هو جسم فقط فالقابل لضرب
من الحيوة لا بد ان يكون وجوده وجودا بعيدا عن قبول التضاد والتفاسد فان هذه البسائط الاسطقسية لتضادها وتفاسدها وحصل
لها كيفية لانها واسطة بين الكل ولكونها واسطة كانها جامعة للكل بوجه ومطلقة عن الكل بوجه قبلت ضربا آخر من الوجود وقبلت
بهذا الوجود الجمعي ضربا من الحيوة الشبيهة بحيوة الافلاك التي هي مشتملة على ما تحتها بوجه يليق بها فكلما امعنت المادة الجسمية في الخروج
عن اطراف هذه الكيفيات الاربعة وسويتها الى جانب التوسط الجمعي الذي بمنزلة الخلو عن الاربع قبلت صورة اتم وكمالا اكمل وحيوة
اشرف حتى اذا وصلت الى غاية التوسط نالت ارفع الكمال وغاية الفضيلة التي للجسم ان ينالها وهي الحيوة النطقية التي تكون لمثل الكواكب
والافلاك التي لا تضاد فيها ولا تفاسد في جواهرها ولا دخال عن احوالها القارة الا في امور نسبية لاوضاعها واول ما ينال المادة
العنصرية صورة معدنية يترتب عليها بعض آثار الحيوة وهي حفظ الجسم وتركيبه عن المفسد المبطل فان مجاورة الماء والارض والهواء
والنار بعضها لبعض يوجب انفسادها في اقل زمان بخلاف مجاورة المعادن لغيرها من العناصر والمكونات فان الصورة تحفظها عن ان
يؤثر فيها غيرها بسرعة فهذا اثر من آثار الحيوة والبقاء ثم اذا ازدادت توسطا بين الكيفيات وخروجا عن اطرافها المتضادة قبلت
من آثار الحيوة ضربا اقوى فيفيض عليها صورة نفسانية يترتب عليها على اصل الهيئة والتركيب ايراد للبدل وزيادة على الاصل في
الخلقة والكمية وافادت للمثل فتكون حافظة غاذية منمية مولدة ثم اذا امعنت في التوسط والخروج عن الاضداد قبلت الحيوة والنفس
المدركة المتحركة بالارادة على تفاوت درجاتها من الحيوة والادراك والفعل ثم اذا بلغت الى الغاية واللطافة نالت الشرف الاعلى والحيوة
الاتم الابقى فيكون ذا صورة نفسانية كاملة حيوة نطقية وادراكها تعقل وحركتها فكرية وافعالها حكمية اذا تقرر هذا عندك
فعلمت ان هذه الصور الوجودية المتعاقبة المترتبة في الشرف والخسة والكمال والنقص كلما هو اقوى واشرف فهو اشد براءة عن هذه
العناصر المتضادة وايضا كلما هو اتم واعلى فيه ولعنه النقايص التي كانت فيما هو انقص وادنى اكثر فليس الحيوان ذا نفس نباتية بل كفى
نفسه الحيوانية لافادة نظائر ما كانت تفيده النفس النباتية على الوجه الالطف وهكذا في النفس النباتية في افادتها اصل الحفظ
وغنائها فيه عن ان يكون معها صورة اخرى يحصل معها حفظ عن صنوف الآفات من الحر الشديد والبرد المفسد وغيرهما فمن هذه المقدمات
كلها يثبت ويتحقق ان صور العناصر المتضادة غير موجودة بالفعل في شيء من المواليد الثلثة وانها لو وجدت في شيء منها بالفعل لمنعت
ذواتها عن ورود صورة كمالية عليها ولانك قد علمت ان كل مادة نسبتها الى الصورة نسبة النقص الى التمام وان التركيب بين الصورة
والمادة تركيب اتحادي وكذا كل ناقص يتم نقصا كخط قصير اذا طال وقوس دائرة اذا عظمت حتى صارت نصف دائرة او دائرة تامة واذا
كان الامر كذلك فلا يمكن ان يكون لمادة المواليد صورة اخرى غير الصورة التي بها هي ما هي فالياقوت ليس الا ياقوتا ولا فعل له الا فعل
الياقوت وكذا النبات والحيوان حتى الانسان فانه موجود واحد له مهية واحدة لكنه اكمل الكائنات وجودا واتمها بنية واشدها
وحدانية وبساطة ومع انه ابسطها وجودا واشدها وحدانية يترتب على وجوده الخاص الجمعي ما يترتب على العناصر والجماد والنبات والحيوان متفرقا
وهكذا يجب ان يقاس الحال في كل ما هو اشرف وجودا واشد وحدانية واكثر ارتفاعا من المواد الجسمانية فانه اكثر جمعا للاشياء ولو
آثارا واضحا الامر ان البسيط الحقيقي المقدس عن التعلق بمادة وقوة استعدادية او امكان واقعي يجب ان يكون ذاته كل الاشياء
ووجوده مبدأ كل الوجودات كما بينا سبيله واوضحنا دليله بما لا مزيد عليه فليتذكر من وفق له **فصل** في بيان ان الموجودات
الطبيعية متفاوتة في الفضيلة والشرف وان المواد الجسمية متهيئة لقبول الفيض الوجودي على التدريج فكان هيهنا طبيعة
واحدة شخصية متوجهة نحو الكمال سائرة الى عالم القدس مترقية من ادنى المنازل الى ارفعها والحق ان دار الوجود واحدة والعالم
كله حيوان كبير واحد وابعاضه متصلة بعضها ببعض لا بمعنى الاتصال المقداري واتحاد السطوح والاطراف بل بمعنى ان كل مرتبة
كمالية من الوجود ينبغي ان تكون مجاورة لمرتبة يليها في الكمال الوجودي وان لا يكون بينها وبين مرتبة اخرى فوقها من الشدة او تحتها
في الضعف خالية بحيث يتصور امكان درجة او درجات لم يتحقق بعد فان ذلك غير جائز عندنا والبرهان عليه مستفاد من قاعدة
الامكان الاشرف وقاعدة اخرى هي قاعدة الامكان الاخس اما الاولى فموروثة عن المعلم الاول واما الثانية فنحن واضعها بعون الله
ويجئ ذكرها في موضع يليق ان شاء الله والقاعدتان جاريتان فيما تحت الكون بحسب الانواع وان لم تكونا جاريتين بحسب حال كل
شخص فان قلت مراتب الشدة والضعف غير متناهية بحسب الفرض كمراتب المقادير فاذن لو وجب حصول الجميع يلزم منه بين كل

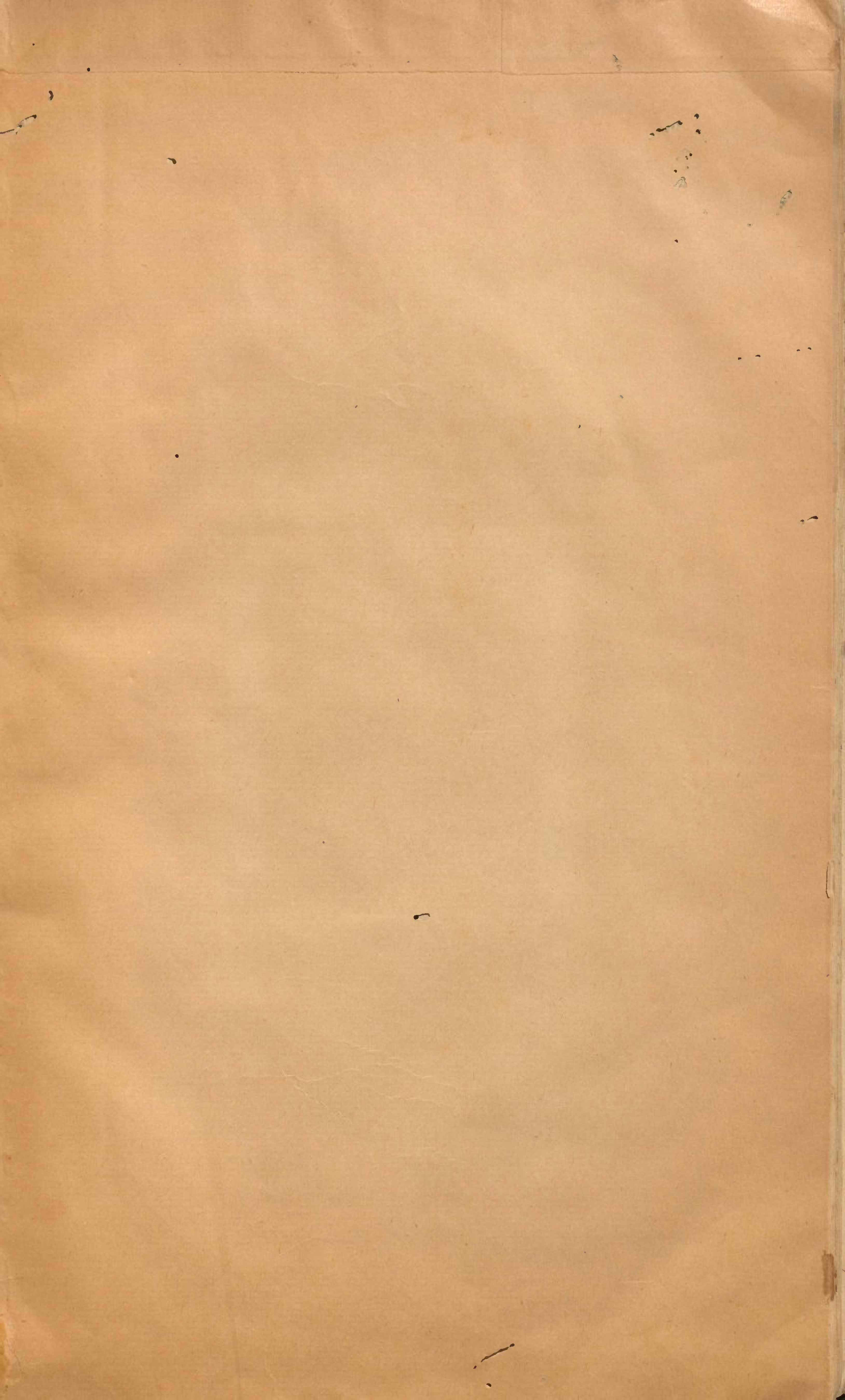
شديد وضعيف عدد غير متناه محصور بين حاصرين وذلك ممتنع سيما وهي مترتبة قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن طائفة منها موجودة
بوجود واحد بان يكون شخص واحد ذا درجات وجودية بعضها ارفع واشرف من بعض من غير انفصال وافتراق بينها ومن هذا القبيل
الشخص الواحد من الانسان فانه موجود واحد ذو قوى متعددة بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها طبيعية ولكل من الاصناف
الثلثة مراتب متفاضلة في صنفها والكل ذات واحدة كما ستعلم في مباحث النفس ان شاء الله فاذا تقرر هذا فنقول اذا نظرت الى حال
الاكوان العنصرية في تدرجها وتكاملها وترقيها من ادنى المنازل الى ان تبلغ الى مجاورة الاله المعبود في الوجود وجدت البرهان مطابقا للوجدان
وذلك ان هيولى العناصر وهي الغاية في الخسة والنقيصة بحيث لا يتصور ما هو اخس منها الا العدم المحض لان نحو وجودها في ذاتها هو
قوة الوجود وتهيؤ قبول الصور والهيئات لا غير فاول ما قبلتها الامتداد القابل للطول والعرض والعمق اذ لا قوام لها الا بالجسمية كما لا
استقلال بالجسمية الا بصورة اخرى نوعية وادنى النوعيات الصورية هي الصور النوعية العنصرية فقبلتها بعد الجسمية المطلقة فحصلت
العناصر الاربعة اما في درجة واحدة كما هو المشهور او على تقدم وتاخر من جهة انقلاب ما سبق منها في الوجود الى البواقي ولو كان المذهب
الثاني حقا لكان الاسبق في الوجود منها ما هو الادنى والاخس اذ الترتيب في هذه السلسلة العودية من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف
ولكن الجزم بان الاخس المطلق بين هذه الاربعة ايها كان لا يخ من صعوبة ثم التي تفاض على المادة بعد العناصر البسيطة
هي الصورة الجمادية وهي افضل منها فان البسيط العنصري سريع قبول الفساد عند مجاورة غيره فينقلب بعضها الى بعض عند المجاورة
اذا كان التخالف بكلتا الكيفيتين الفاعلة والمنفعلة فيستحيل المقهور المغلوب الى جوهر الغالب واما الصورة الجمادية فليست كذلك
بل يرجى بقاؤه زمانا طويلا او قصيرا لانها في فضيلة الوجود بالقياس الى تلك الاربعة كانها جامعة لها متضمنة اياها على اي
وجه اعلى فكانها توحدت وصارت عنصرا واحدا متوسطا في تلك الكيفيات الاربع المتضادة حدا من التوسط ثم يتفاضل اصناف
الصور الجمادية واعدادها بعضها على بعض في فضيلة الوجود وقبول الاثار الشريفة فانها منها ما هي ادنى واخس قريبة الرتبة الى
رتبة العنصر الاول كالجص والنورة والنوشادر وغير ذلك ومنها ما هي اعلى واشرف قريبة الرتبة الى رتبة النبات كالمرجان ونحوه
وما بين هذين الطرفين انواع واصناف كثيرة لا تحصى متفاضلة متفاوتة في قبول الاثار ومبدئية الافعال وهكذا يتدرج
الطبيعة فيها من الادنى حتى تبلغ بالمادة في الفضيلة الى ما يقبل صورة بزيادة آثار على آثار الصورة الجمادية وهي الصورة النباتية
وتلك الاثار هي الاغتذاء والتمادي في الاقطار بالنمو فلا يقتصر النبات على حفظ المادة فقط كالجماد بل يجتذب ما يوافقه من المواد
يضمها اليه ويكسوها صورة كصورته فيتكامل بذلك شخصه ثم ضرب منه لا يقتصر على هذا بل يقصد الديمومة في الوجود لا شخصا
وعددا لان ذلك ممتنع في هذا النمط من الوجود بل نوعا ومهية فيفرز من مادته بقوته المولدة قسطا يصلح لقبول صورة مثل صورته
فبالجملة للنبات حالات زائدة على حال الجماد وافراده متفاضلة في تلك الحالات كما وكيفا وكثرة وشدة فيتدرج فيها شيئا فشيئا
فبعضها ينبت من غير بذر ولا يحفظ نوعه بالبذر ويكفيه في حدوثه امتزاج الماء والتراب على هبوب الرياح وطلوع الشمس فذلك هو في
افق الجمادات وقريب منها ثم يزداد هذه الفضيلة في النبات فيفضل بعضه على بعض بنظام وترتيب حتى يظهر فيه قوة الاثمار
وحفظ النوع بتوليد المثل بالبذر الذي يخلف به مثله فظهر بهذا الحال زائدة فيه مكملة له مميزة اياه عن حال ما قبله ثم يقوى هذه
الفضيلة في النبات حتى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل الثاني على الاول وهكذا لا يزال يتدرج ويتشرف ويفضل بعضه
على بعض حتى يبلغ الى اقصى مرتبته وافقه ويكاد ان يدخل في افق الحيوان وهي كرام الشجر كالزيتون والكرم والجوز الهندي الا انها بعد
مختلطة القوى اعني قوتي ذكورها واناثها غير متميزتين فهي تحتمل زيادة ولم تبلغ غاية افقها الذي يتصل بافق الحيوان ثم يزداد
ويمعن في هذا الافق الى ان يصير في افق الحيوان فلا يحتمل زيادة وذلك انها ان قبلت زيادة يسيرة صارت حيوانا وخرجت عن افق النبات
في تميز قواها فيحصل فيها ذكورة وانوثة ويقبل من فضائل الحيوان امورا يتميز بها عن سائر النبات والشجر كالنخل الذي طابق افق
الحيوان بالخواص العشر المذكورة في مواضعها ولم يبق بينه وبين الحيوان الا مرتبة واحدة وهي الانقلاع عن الارض والسعي الى الغذاء
وقد ورد في الخبر ما هو كالاشارة والرمز الى هذا المعنى في قوله صلوات الله وسلامه عليه وآله اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية
طينة آدم فاذا تحرك النبات وانقلع عن افقه وسعى الى غذائه ولم يتقيد في موضعه الى ان يسير اليه غذاؤه وكونت له الات اخرى
يتناول بها حاجاته الى تكميل نفسه صار حيوانا وهذه الالات تتزايد في افق الحيوان من اول افقه وتتفاضل فيه فيشرف بعضها على

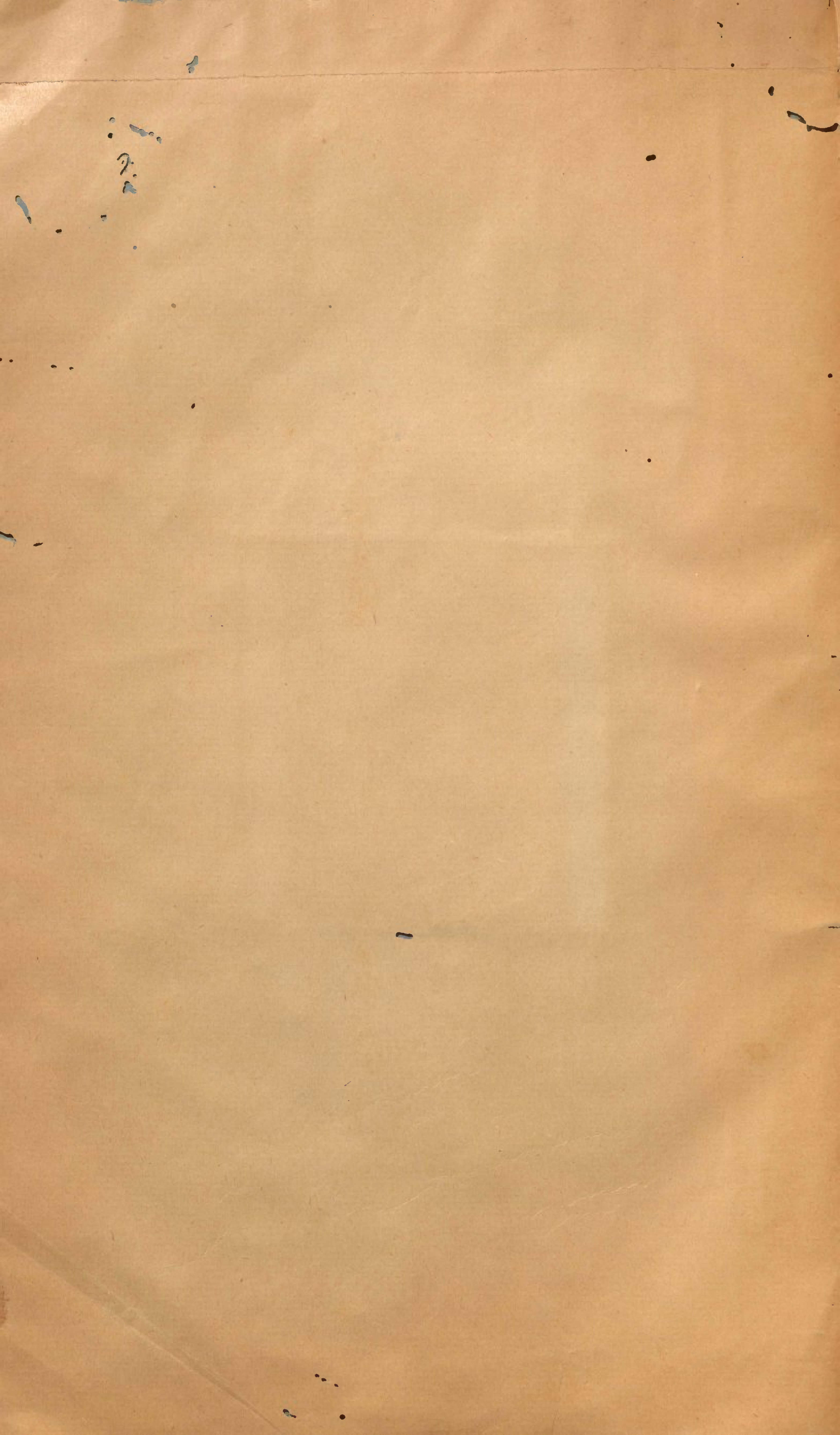
بعض كما كان في النبات فلا يزال يقبل فضيلة بعد فضيلة وكمالا فوق كمال حتى يظهر فيه قوة الشعور باللذة والاذى فيلتذ بوصوله
الى منافعه ويتالم بوصول مضاره اليه ثم يقبل الهام الله عز وجل اياه فيهتدي الى مصالحه فيطلبها والى اضدادها فيهرب منها وما
كان من الحيوان في اول افق النبات لا يتزاوج ولا يخلف المثل بل يتولد كالديدان والذباب واصناف الحشرات الخسيسة ثم يتزايد فيها
قبول الفضيلة كما كان ذلك في النبات سواء ثم يحدث فيه قوة الغضب الذي ينهض بها الى دفع ما يوذيها فيعطى من السلاح بحسب قوتها
فان كانت قوتها الغضبية شديدة كان سلاحه قويا وان كانت ناقصة كان ناقصا وان كانت ضعيفة جدا لم يعطه سلاحا البتة
بل يعطى آلة الهرب فقط كشدة العدو والقدرة على الحيل التي تنجيه من مخاوفه وانت ترى ذلك عيانا من الحيوان الذي اعطى القرون
التي تجري مجرى الرماح والذي اعطى آلة الرمح تجري مجرى النبل والذي اعطى الانياب والمخالب التي تجري مجرى السكاكين
والخناجر والذي اعطى الحوافر التي تجري مجرى الدبوس والطبر واما لم يعط سلاحا لضعفه عن استعماله او لقلة شجاعته ونقصان
قوة غضبه ولو انه اعطي لصار كلا عليه فقد اعطي آلة الهرب والحيل بجودة العدو والخفة وقوة الطيران كالغزلان والحيتان والطيور
او المراوغة كالارانب والثعالب واشباهها واذا تصفحت احوال الموجودات من السباع والوحوش والطيور رايت هذه الحكمة مستمرة
فيها فاما الانسان فقد عوض عن هذه الآلات كلها بان هدي الى اتخاذها واستعمالها كلها وسخرت له هذه كلها وسنتكلم في
ذلك في موضعه الخاص فنعود الى ذكر مراتب الحيوان فنقول ان ما اهتدى منها الى الازدواج وطلب النسل وحفظه وتربيته والاشفاق
عليه بالكن والعش والكناس كما نشاهد فيما يلد ويبيض وتغذيته اما باللبن واما بنقل الغذاء اليه فانه افضل مما لا يهتدي الى شيء
ثم لا يزال هذه الاحوال تتزايد في الحيوان حتى يقرب من افق الانسان فح يقبل التاديب ويصير بقبوله الادب ذا فضيلة يتميز بها من سائر
الحيوانات الاخر ثم تتزايد هذه الفضيلة في الحيوانات حتى يتشرف بها ضروب اشرف كالفرس المودب والبازي المعلم والكلب المفهم
ثم يصير في هذه المرتبة الى مرتبة الحيوان الذي يحاكي الانسان من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم وتاديب كالقردة وما اشبهها ويبلغ
من ذكائها الى ان يكتفي في التاديب بان يرى الانسان يعمل عملا فيعمل مثله من غير ان يحوج الانسان الى تعب بها ورياضة لها وهذا
غاية افق الحيوان الذي ان تجاوزها وقبل زيادة يسيرة خرج بها عن افقه وصار في افق الانسان الذي يقبل العقل والتمييز والنطق
والآلات التي يستعملها والصورة تلائمها فاذا بلغ هذه المرتبة تحرك الى المعارف واشتاق الى العلوم وحدثت له قوى وملكات
ومواهب من الله عز وجل يقتدر بها على الترقي والامعان في هذه الرتبة كما كان ذلك في المراتب الاخر التي ذكرناها واول هذه المراتب
في الافق الانساني المتصل باخر ذلك الافق الحيواني من مراتب الانسان الذين يسكنون في اقاصي المعمورة من الشمال والجنوب كاواخر الترك
من بلاد ياجوج وماجوج واواخر الزنج واشباههم من الامم التي لا يتميز عن القردة الا بمرتبة يسيرة ثم يتزايد فيهم قوة التمييز والفهم الى
ان يصيروا الى حال من يكونون في اوساط الاقاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة قبول الفضائل والى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة
التي وكلها الله تعالى بالموجودات المحسوسة عند الجماهير من الحكماء واما عندنا فالى اوائل افق الحيوان وينتهي فعل الطبيعة والاكوان
المحسوسة من هناك ويبتدئ فعل النفس والاكوان الخيالية الصورية المجردة عن هذا العالم المادي المستحيل الكائن الفاسد حتى يبلغ
الى هذا الموضع ومن هيهنا يقع الشروع في كتاب الفضائل الزائدة على فضائل الحيوان بما هو حيوان واقتناء العقليات بالارادة
والسعي والاجتهاد حتى يصل الى افق الملا الاعلى والملائكة العلويين وهذه اعلى مرتبة الانسان بما هو انسان وعندها يتحد
الموجودات ويتصل اولها باخرها وآخرها باولها وهو الذي يسمى دائرة الوجود ونصفها الاول قوس النزول ونصفها الاخر قوس
الصعود لان الدائرة هي التي قيل في حدها انها خط واحد يبتدئ بالحركة من نقطة وينتهي بها الى تلك النقطة بعينها فدائرة الوجود
هي المتاحدة المتصلة حدودها وفيها بعضها ببعض التي جعلت الكثرة فيها وحدة وهي التي تدل دلالة صادقة برهانية
على وحدانية موجدها ومبدعها وحكمته وقدرته وكرمه وجوده تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام لان دار الوجود اذا كانت
واحدة فبانيها لا تكون الا واحدا والله من ورائهم محيط وانت اذا تصورت قدرت ما اومانا اليك وفهمت اطلعت على الحكمة
التي خلقت لها وبانت اليها وعرفت الافق الذي يتصل بافقك والذي يحركك وينقلك في مرتبة بعد مرتبة ويصعد بك طبقا
عن طبق فحدث لك الاعتقاد الصادق والايمان الصحيح بنشاتك الباقية وشهدت ما غاب عن عينيك وبلغت الى ان تتدرج
الى العلوم الشريفة التي اكتسبت الى الآن بعض مباديها وما هو كالالات في تحصيلها او تقويم الفهم وتشحيذ الذهن وتقوية العقل

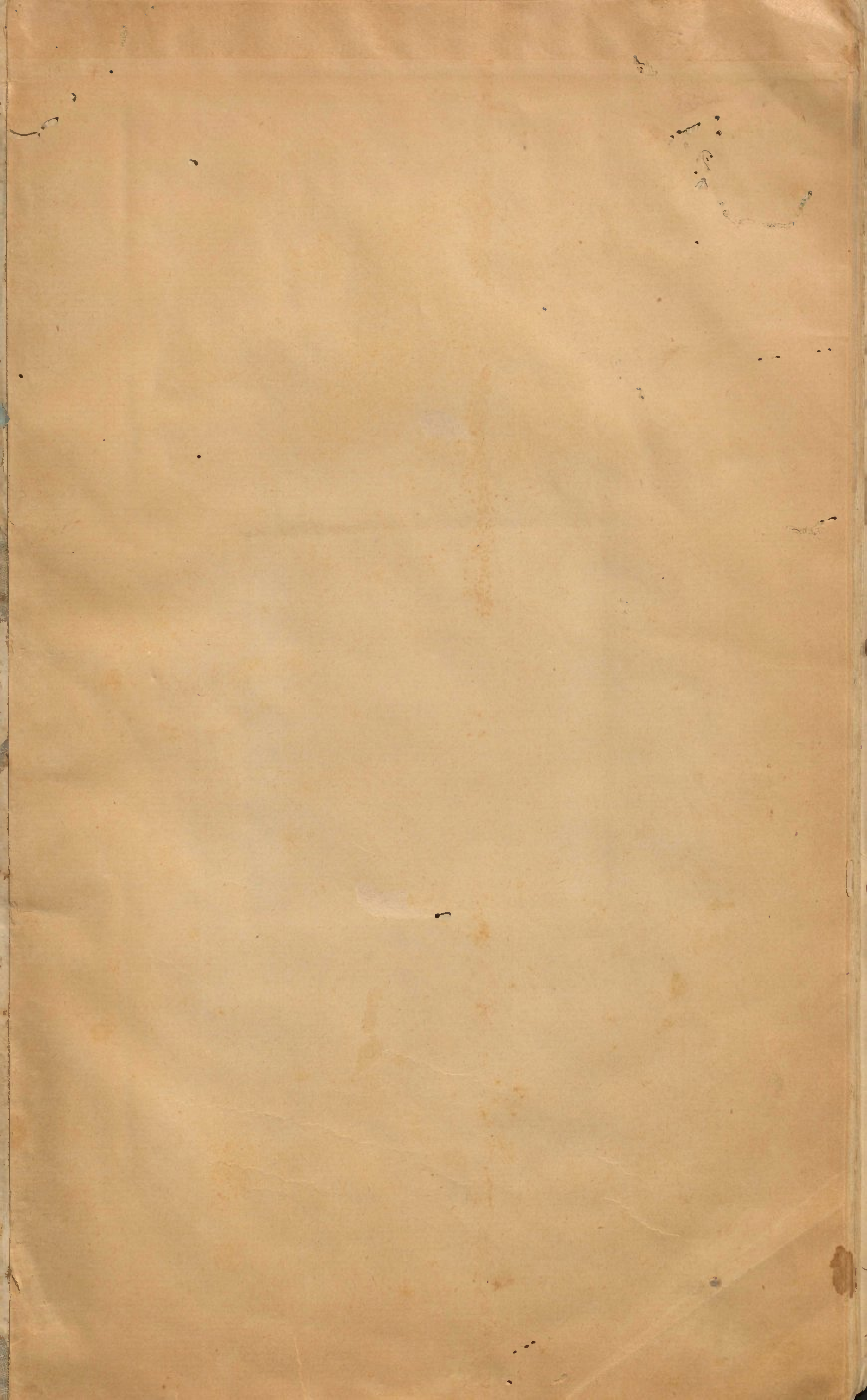
الغريزي ونتصل الى معرفة الخلايق وطبايعها ومنها الى العلوم الالهية وحينئذ تستعد لمواهب الله عز وجل وعطاياه ويأتيك الفيض
الالهي والسكينة فتشكر عن فلك الطبيعة وحركاتها ونحو الاغراض النفسانية وتلحظ طبقات الاكوان وتحيط بالمراتب التي ترتقيها
شيئا فشيئا وتقلبك في الساجدين من منازل الموجودات وعلمت ان كل مرتبة منها محتاجة الى ما قبلها في وجودها واذا وصلت
الطبيعة الى التي بعدها باعداد التي قبلها صارت موجبة لما قبلها على وجه آخر وعلمت ان الانسان لا يتم له كما لا بعد ان يحصل جميع
ما قبله وانه اذا حصل كاملا وبلغ غاية اشهده اشرف نور الافق الاعلى الالهي فيصير اما حكيما الهيا يأتيه الالهامات فيما يتصرف فيه من
الصورات العقلية والاحكام العلوية واما نبيا مؤيدا يأتيه الوحي على سبيل المشاهدة لقوة باطنه فيصير واسطة بين الملأ الاعلى
والملأ الاسفل ومبدء هذه الترقيات والتحولات التي تختص بالانسان هو الشوق والارادة فان الشوق الى اقتناء العلوم والمعارف
ربما ساق الانسان على منهاج قويم وقصد صحيح فيتادى به الى غاية كماله وهي السعادة التامة لكن ربما اعوج به عن السمت المستقيم
والسنن القويم وذلك لاسباب كثيرة يطول شرحها فكما ان الطبيعة للاجسام على وجه التسخير ربما اشتاقت الى ما ليس بتمام للجسم الطبيعي
لعلل تحدث وآفات تطرء عليه بمنزلة من يشتاق الى اكل الطين وما جرى مجراه مما لا يكمل طبيعة الجسد بل يهدمه ويفسده كذلك ايضا
النفس الناطقة ربما اشتاقت الى علم وتميز لا يكمله ولا يسوقه نحو سعادته بل يحركه ويسوقه الى الاشياء التي تعوقه وتقصر به عن كماله
فيحتاج الى معالجة نفسانية يرشده اليها طبيب روحاني من نبي هاد او شيخ مرشد واستاد معلم كما احتاج في الحالة الاولى الى
طبيب طبيعي ولذلك يكثر حاجات الناس الى الانبياء عليهم السلام والمعلمين والمؤدبين فان وجود تلك الطبايع الفائقة التي تستكفي
بذاتها من غير توفيق الى السعادة الحقيقية نادر لا يقع الا في ازمنة الطوال والمدد البعيدة فاذا وقع احدها كان بمحض وجود مواهب
الله عز وجل لا باسباب سفلية وتعلمات ادبية وترقيات كسبية فكان زيت نفسه في فتيلة طبيعية تكاد تضيء ولو لم تمسسه
نار التاديب والفكر والرياضة وكان نور الله في ظلمات الارض وآية عظيمة من آياته كما قال تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين
ونحن بصدد اثباته بالبرهان فيما بعد ان شاء الله وغرضنا في هذا الفصل الاشارة الى ان الوجود كله من اعلاه الى اسفله ومن
اسفله الى اعلاه في رباط واحد مرتبط بعضه الى البعض متصل بعضه ببعض والكل مع كثرتها الخارجية متحدة واتحادها ليس
كاتصال الاجسام بان يتصل نهاياتها ويتلاقى سطوحها والعالم كله حيوان واحد بل كنفس واحدة وقواه الفعالة كالعقول والنفوس
وغيرهما كقوى نفس واحدة فان قوى النفس عند البصير المحقق متحدة الكثرة لا كما رآه قوم انها آلات النفس متباينة الوجود متفاضلة
الذوات ولا كما رآه قوم آخرون من انها واحدة الذات كثيرة المواضع والآثار وسيأتي تحقيق ذلك في علم النفس ويجب ان يعلم انه ما من
جسم طبيعي الا وله مادة وصورة وان المادة مادة اخرى وهكذا الى ان ينتهي الى صورة محضة لا قوة لها وكمال محض لا نقص فيه وان
الانسان آخر موجود ختم به عالم الطبيعة كما مر وقد جمع فيه حقايق العالم الاعلى والاسفل وهو الذي اضاف الى جمعية حقايق العالم
حقايق الحق من اسمائه وصفاته التي بها صحت خلافة الكبرى في العالم الكبير بعد خلافة الصغرى في عالم الطبيعة وبهذه المنزلة الرفيعة
اعني جمعية الحقايق خضعت له الملئكة بالسجود بامر الله تعالى واذا سجد له الملأ الكريم الاخص فما ظنك بالملأ الاسفل الانزل
ولولا ذلك ما قال وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا ولولا ذلك ما قال ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وما قال
ثناء على ذاته في خلقه اياه فتبارك الله احسن الخالقين

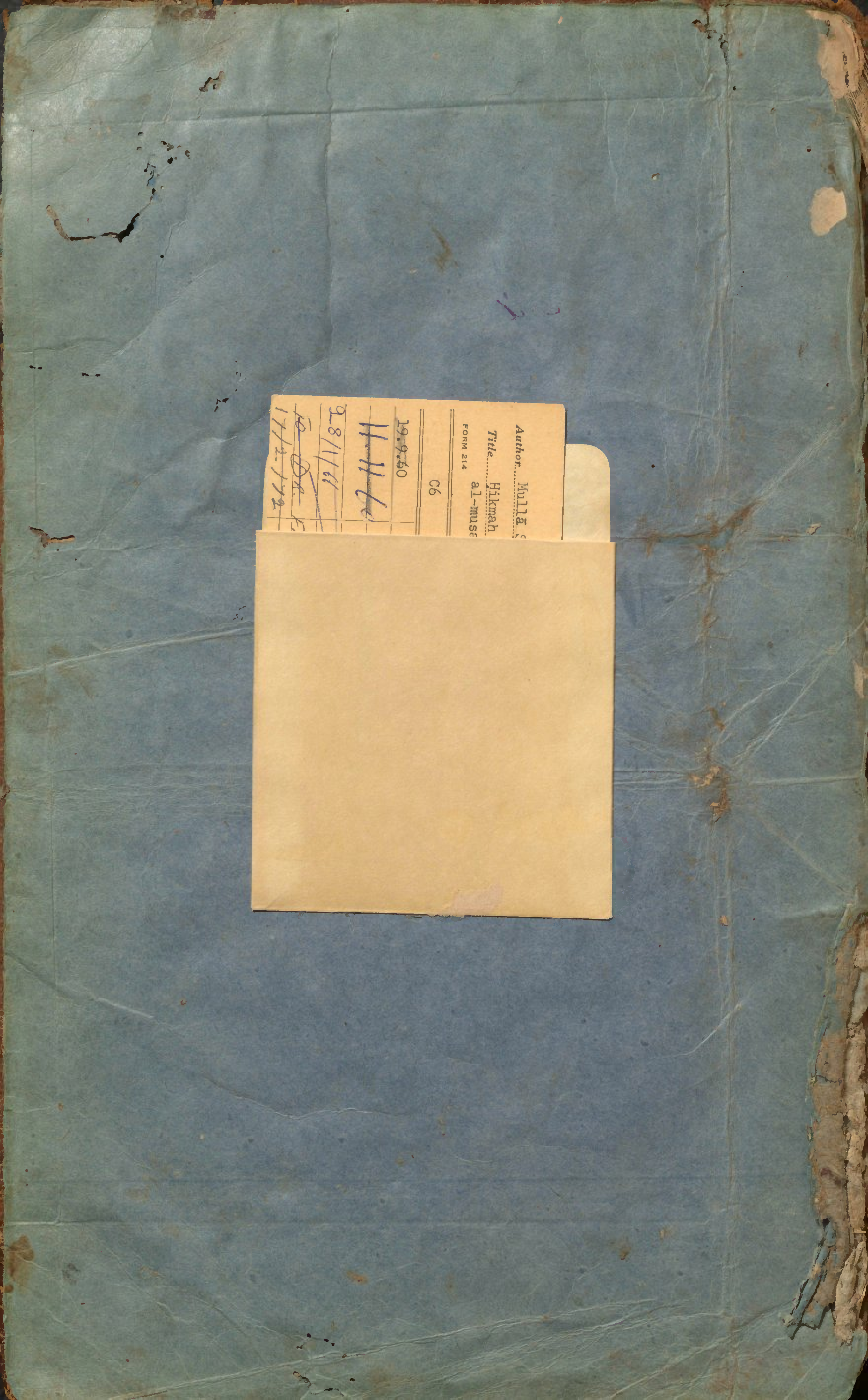











Author Mullā
Title Hikmah
al-musa
FORM 214
C6
19.9.60
28/1/61

